

امکان سنجی علوم انسانی اسلامی بر مبنای زبان دین

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۴/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

مهدی ذاکری*
حمید خدابخشیان**

چکیده

علوم انسانی اسلامی به عنوان شاخه‌ای از علم دینی دارای دو دسته مبانی است؛ مبانی علم‌شناختی و مبانی دین‌شناختی. بحث از مبانی علم‌شناختی از سنخ مسائل فلسفه علم است و مباحث مربوط به مبانی دین‌شناختی، بیشتر در زمره مباحث فلسفه دین قابل طرح است. مبانی دین‌شناختی علم دینی به اصول و ویژگی‌هایی از دین گفته می‌شود که دین با برخوردار از آن، امکان ورود به عرصه علوم را پیدا می‌کند. زبان دین اسلام در زمره این اصول است. این زبان به واسطه ویژگی معناداری و حکایت‌گری از واقع، این قابلیت را به دین اسلام می‌دهد تا در علوم انسانی ایفای نقش کند؛ اما در مباحث رایج در فلسفه دین، دیدگاه‌هایی وجود دارد که با خدشه در وجود این ویژگی‌ها در زبان دین، راه را برای ورود دین به این عرصه مسدود می‌کنند. پوزیتیویست‌ها با طرح چالش معناداری، ویتگنشتاین با ایده بازی‌های زبانی و کارکردگرایان با پیروی از نظریه کاربردی معنا، طراحان اصلی دیدگاه‌های مخالف به‌شمار می‌روند. در این نوشتار پس از تبیین امکان تحقق علوم انسانی اسلامی بر اساس ویژگی‌های زبانی دین اسلام، به بیان دیدگاه‌های مخالف و طرح اشکالات هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: علم دینی، علوم انسانی اسلامی، زبان دین، زبان دینی، معناداری، زبان شناختاری، بازی‌های زبانی، زبان نمادین، کارکردگرایی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

مقدمه

بسیاری از دیدگاه‌های مطرح در زمینه علم دینی، شرط اساسی دینی بودن علوم را پیروی از اصولی می‌دانند که برآمده از دین باشد. در این دیدگاه‌ها از این اصول به مبانی متافیزیکی، نظام ارزشی، اصول جهان‌بینی و تعابیری از این دست یاد شده است (ر.ک: نادری و خدابخشیان، ۱۳۸۵). تأثیر این مبانی در علوم، غیر قابل انکار است و بیشتر دیدگاه‌های مطرح در فلسفه علم به آن اذعان نموده‌اند. اما در علوم انسانی به واسطه رابطه تنگاتنگی که با ارزش‌ها و عقاید دارد این تأثیر، جدی‌تر و عمیق‌تر است. تریگ در این زمینه می‌گوید: «علم اجتماعی نمی‌تواند فرض‌های فلسفی را نادیده انگارد، زیرا آنها برای تعیین کانون توجه‌اش سودمنداند» (تریگ، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱).

طرح ایده علم دینی در پیرامون، بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. بسیاری از این مباحث به دو جنبه علم دینی بازمی‌گردد؛ یکی اینکه علم است و دیگری اینکه دینی است. پرسش اصلی در جنبه نخست این است که آیا علم را می‌توان به دینی و غیر دینی تقسیم کرد و آیا ویژگی‌های علوم، اجازه دینی شدن را به آن می‌دهد. این دسته از مباحث را که بیشتر با فلسفه علم آمیخته است، با عنوان «مباحث علم‌شناختی» و اصول و مبانی مطرح در این زمینه را با عنوان «مبانی علم‌شناختی» می‌شناسیم. پرسش اساسی در جنبه دینی علم دینی این است که به فرض اینکه علم، دینی و غیردینی دارد؛ آیا دین، امکان و توان دخالت در علم را دارد؟ دین به‌طور عام و اسلام به‌طور خاص با دارا بودن چه ویژگی‌هایی می‌تواند به عرصه علوم پا نهد؟ این ویژگی‌ها را با عنوان مباحث دین‌شناختی و مبانی علم دینی در این زمینه را با عنوان «مبانی دین‌شناختی» یاد می‌کنیم. همین مباحث به‌صورت خردتر درباره علوم انسانی اسلامی به‌عنوان شاخه‌ای از علم دینی جریان دارد.

در مبانی علم‌شناختی، موضوعاتی همچون مشخصه‌های تمایز تحقیقات در علوم انسانی از دیگر پژوهش‌ها، روش‌های مطالعه انسان و کنش انسانی در حوزه فردی و اجتماعی، شرایط صحت تبیین در علوم انسانی و شأن معرفتی گزاره‌های علوم انسانی قابل بررسی است.

هدف بحث از مبانی دین‌شناختی، بررسی ویژگی‌هایی در خود دین است که برخوردار از این ویژگی‌ها یا نبود آنها در دین اسلام، ورود آن را به عرصه علوم ممکن یا ناممکن می‌سازد. در بررسی مبانی دین‌شناختی علوم انسانی اسلامی نیز پرسش اصلی این است که برخوردار از دین اسلام از کدام ویژگی‌ها، ورود این دین را به حوزه علوم انسانی ممکن می‌کند. ویژگی‌های دین در این زمینه با بررسی چند اصل آشکار می‌شود: نخست اینکه آیا باور دینی صادق است و دین از حیث معرفت‌شناختی حجت است؛ دوم اینکه دین اسلام در زندگی بشر به دنبال چه اهدافی است. آیا هدف این دین تنها سعادت اخروی و رسیدن به نجات در سرای دیگر است یا اینکه سعادت در زندگی این سرا نیز از اهداف این دین است؛ سوم اینکه آیا فهم آنچه از محتوای این دین به دست ما رسیده، ممکن است و در صورت امکان فهم، آیا این فهم معتبر است؛ چهارم اینکه شمول گستره دین اسلام نسبت به امور دنیوی و حدود دخالت دین در دنیا تا کجاست؛ و بالاخره پنجم اینکه آیا زبان دین به‌طور کلی و دین اسلام به‌طور خاص، مجوز ورود این دین را به موضوعات علوم انسانی می‌دهد. گفتنی است این مبانی از حصر عقلی به دست نیامده و ممکن است بتوان مواردی را به آن افزود. پنج قسمی که برشمرده شد مهم‌ترین مبانی دین‌شناختی در زمینه علوم انسانی اسلامی را شکل می‌دهند.

در این نوشتار به دنبال تبیین امکان تحقق علوم انسانی اسلامی بر مبنای ویژگی‌های زبانی دین اسلام هستیم؛ ویژگی‌هایی که وجود آن در زبان دین اسلام، سخن‌گفتن از علم دینی را به‌طور کلی و علوم انسانی اسلامی را به‌صورت خاص ممکن می‌سازد.

مبانی دینی، مبانی دین‌شناختی

نخستین برخورد با عنوان «مبانی دین‌شناختی علوم انسانی اسلامی» این پرسش‌ها را به ذهن می‌آورد که: آیا مبانی دین‌شناختی همان مبانی دینی است؟ چرا می‌گویید دین‌شناختی و نمی‌گویید «مبانی دینی علوم انسانی اسلامی»؟ چه تفاوتی میان مبانی دینی و مبانی دین‌شناختی وجود دارد؟

پاسخ این پرسش با دقت در واژه‌های به‌کار رفته در این دو ترکیب آشکار می‌شود.

مبنای دینی اصول برگرفته از آموزه‌های دین اسلام است که می‌تواند به صورت مستقیم در علوم انسانی اثرگذار باشد. برای نمونه، نظریه عدالت از اصولی است که می‌تواند تأثیر شگرفی در علوم انسانی داشته باشد. اگر این نظریه بر اساس آموزه‌های اسلام به درستی تبیین شود به عنوان یک مبنای دینی می‌تواند موجب تحول در این علوم شود. یا در نمونه‌ای دیگر، مسئله جنسیت در اسلام و تبیین صحیح از این مسئله می‌تواند پایان‌دهنده بسیاری از معضلات تاریخی در علوم انسانی باشد که برآمده از تبیین نادرست از تفاوت‌های جنسیتی میان زنان و مردان است. یک مبنای دینی می‌تواند در حوزه‌های متفاوتی از علوم انسانی مطرح شود و یا تنها ویژه علمی خاص باشد. برای نمونه آیه شریفه «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»: تا میان توانگران شما دست‌به‌دست نشود (حشر: ۹) که درباره تقسیم «فیء» است، می‌تواند به عنوان یک اصل در نظام اقتصادی اسلام ایفای نقش کند.

اما مبنای دین‌شناختی به ویژگی‌های خود دین بازمی‌گردد. به بیان دیگر، به حوزه شناخت دین مربوط است. این مبنای، ویژگی‌هایی از دین است که گاه از طریق تأمل در ویژگی‌های دین و نگاهی بیرونی به آن و گاه با مراجعه به ادله دینی، قابل دسترسی و تبیین است. برخلاف مبنای دینی که باید به طور کامل از دین برآمده باشد؛ چراکه بیان آموزه خاصی از دین در یک موضوع خاص است، مبنای دین‌شناختی علوم انسانی اسلامی، تبیین ویژگی‌هایی از دین اسلام است که بر اساس آن می‌توان گفت دین اسلام می‌تواند در علوم انسانی اثرگذار باشد؛ یا حتی بر این اساس می‌توان ضرورت ایجاد علوم انسانی بر مبنای دین اسلام را تبیین نمود. برخی از مباحث مطرح در مبنای دین‌شناختی، سرفصل‌های مهم مباحث فلسفه دین را تشکیل می‌دهند.

زبان دینی

گونه‌های سخن در دین، شمار زیادی از موضوعات را دربر می‌گیرد؛ چراکه گفته‌های موجود در عرصه‌های مرتبط با دین، بسیار متنوع‌اند. می‌توان این گونه‌ها را در یک دسته‌بندی در گروه‌های زیر جای داد:

- گفته‌های آدمیان در هنگام انجام عبادت‌های فردی و دسته‌جمعی در اشکالی

همچون سپاس‌گزاری، مناجات با خدا، دعا، اعتراف به ناتوانی یا اعتراف به گناهان و...

- گفته‌های موجود در متون مقدس؛ اعم از بیانات تاریخی و قصه‌های شگفت از گذشتگان، بیان احکام، پیش‌گویی، تبشیر و انذار و بیان اموری در حوزه‌های هستی‌شناختی.

- گفته‌هایی که انسان‌ها در بیان امور دینی یا مرتبط با دین دارند. همچون به بند کشیدن تجربه‌های دینی و عرفانی در قالب الفاظ، یا بیان اعتقادات و سخن‌گفتن از خداوند (ر.ک: Alston, 2006).

به این گفته‌ها با همه تنوعی که دارند می‌توان نگرش‌های گوناگونی داشت؛ آن را واقع‌نما یا غیر واقع‌نما دانست؛ رمزی یا تمثیلی پنداشت؛ به معانی ظاهری آن بسنده کرد یا آن را دارای لایه‌هایی از معنا دانست. هر نوع نگرشی به این گفته‌ها، در برداشت و تفسیر ما از این زبان تأثیرگذار خواهد بود. این‌گونه بحث‌ها در فلسفه دین معاصر، سرفصلی با عنوان «زبان دینی» (Religious Language) را به خود اختصاص داده است و یکی از مهم‌ترین و پر حجم‌ترین بخش‌های آثار مرتبط با فلسفه دین به‌شمار می‌رود. بحث‌های زبان دینی به دنبال کشف نوع نگرش به گونه‌های متنوع گفتار و نوشتار دینی است.

با وجود گوناگونی متن‌ها و گفته‌های دینی، بیشتر فیلسوفان دین، تأملات فلسفی خود را درباره زبان دینی، در گزاره‌های کلامی؛ یعنی مدعیات ناظر به وجود، ماهیت و کارهای موجودات متشخص فوق طبیعی متمرکز کرده‌اند (Ibid). اما با این وجود، بحث‌های زبان دینی، منحصر در گزاره‌های کلامی نیست و می‌توان پرسش‌های مطرح درباره گزاره‌های کلامی را درباره دیگر گزاره‌ها نیز مطرح کرد و آن را شامل هر سه دسته‌ای که در بالا برشمردیم دانست. چنان‌که اندیشمندان حوزه‌های علوم اسلامی نیز بحث را شامل دیگر گزاره‌های دینی نیز دانسته‌اند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۰/ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

تاریخچه

پرسش‌های مطرح در زبان دینی دو گونه‌اند: نخست پرسش‌هایی که در کلام سنتی نیز مطرح بوده و بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. دوم پرسش‌هایی که پس از دوران رنسانس و در غرب پدید آمده و در کلام سنتی سابقه نداشته و بیشتر مدّ نظر فیلسوفان دین قرار گرفته است.

الف) مباحث مطرح در کلام سنتی درباره برخی آیات قرآن کریم که از افعال و صفات الهی سخن می‌گوید در دسته نخست جای دارند. از همان صدر اسلام درباره برخی از افعال که در آیات شریفه قرآن به خداوند نسبت داده شده و برخی صفات یا حالت‌ها که برای خداوند برشمرده شده، پرسش‌هایی در میان متکلمان مطرح بوده است. نکته چالش برانگیز این آیات، استفاده از تعبیرهایی است که عیناً در امور جسمانی و درباره موجودات مادی به کار می‌رود. آیاتی همچون «وَجَاءَ رُكُوكَ وَ الْمَلِكُ صَفًا صَفًا» (الفجر: ۲۲)، «وَمَكْرُوكَ مَكْرًا وَ مَكْرُنَا مَكْرًا» (النمل: ۵۰)، «بَاؤُ بَغْضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ» (البقره: ۶۱ / آل عمران: ۱۱۲)، «وَعَزَبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ» (النساء: ۹۳) از این جمله‌اند. در پاسخ به این پرسش‌ها اقوالی مطرح شد که مناقشاتی را در پی داشت و خود منشأ پیدایش برخی فرقه‌های کلامی شد. مانند دو فرقه مشبّهه و مجسمه که قائل شدند این تعابیر درباره خداوند، در همان معنایی به کار می‌رود که درباره موجودات مادی به کار می‌رود.

از سوی دیگر بحث درباره امکان شناخت خداوند و سخن گفتن از او و اتصاف او به صفات گوناگون نیز در کلام سنتی، بحثی پردامنه است. صفات به‌کار رفته درباره خداوند یا به صورت ایجابی به وی نسبت داده می‌شود و یا به صورت سلبی. برخی متکلمان در این باره معتقد بودند که از اساس به کاربردن صفات ایجابی درباره خداوند، شناخت صحیح از او به دست نمی‌دهد و مستلزم واردکردن نقص به اوست. نظام الهیاتی که کاربرد صفات ایجابی را برای خداوند بر نمی‌تابد با نام «الهیات سلبی» شناخته می‌شود. متکلم یهودی، موسی بن میمون (۵۳۰ - ۶۰۳ق) از کسانی است که در *دلالة الحائرین*، به طرز چشم‌گیری به دفاع از این نظر پرداخته است. وی در ابتدای این اثر، هدف خود را از نگارش آن، یک بحث زبان دینی دانسته و می‌گوید: «هذه المقالة

غرضها الاول تبیین معانی أسماء جاءت فی کتب النبوة؛ نخستین هدف این گفتار، تبیین معانی اسم‌هایی است که در کتاب‌های پیامبران آمده است» (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۵). و سپس در جایگاه سخن گفتن درباره‌ی خداوند و برشمردن صفات او تصریح کرده: «بدان که وصف درستی که هیچ‌گونه تسامحی در آن وجود ندارد وصف خداوند عزّ و جلّ به‌وسیله صفات‌های سلبی است. اما همان‌گونه که گفتیم در وصف او با صفات ایجابی، شرک و کاستی وجود دارد» (همان، ص ۱۳۶) البته می‌توان ریشه این بحث را به نوافلاطونیان و حتی به افلاطون منتسب نمود. مشهور است که فلوطین (۲۰۲ - ۲۷۰م) معتقد به «الهیات سکوت» بوده است؛ به این معنا که «حتی اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را "او" بنامیم»؛ چه رسد به اینکه از وی با صفات سلبی یاد کنیم (ر.ک: علیزمانی، ۱۳۸۳).

ب) بخش دیگر از مباحث زبان دینی، مباحثی هستند که در کلام سنتی سابقه نداشته و نوظهور به شمار می‌آیند. پرسش از معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی و سرایت دادن معیارهای معناداری گزاره‌های علمی به این گزاره‌ها، عمده‌ی مباحث این بخش را تشکیل داده است.

یکی از انگیزه‌های پرداختن به این دسته از مباحث، مسئله دفاع از مدعیات دینی در برابر اتهام بی‌معنایی گزاره‌هایی بود که به چنگ تجربه‌ی حسی نمی‌آیند. به دلیل تسلط تفکر پوزیتیویستی بر همه‌ی عرصه‌های تفکر بشر، «پاره‌ای از فیلسوفان تحلیلی عصر جدید، غیر از زبان علم، هر زبان دیگری را بی‌معنا و یاوه تلقی کردند و دفاع از معنی‌دار بودن مدعیات دینی را بر متکلمان و دینداران تحمیل نمودند» (سروش، ۱۳۷۴ ص ۴۰۷).

انگیزه دیگر، چالش میان علم و دین بود که پس از رنسانس و وقوع پیشرفت‌های چشمگیر علمی در غرب و تعارض میان گزاره‌های علمی و متون مقدس مسیحیت پدید آمد. تصویری که کلیسا و تفسیر کلیسایی انجیل از مفاهیم دینی و علمی ارائه کرده بود با مفاهیم علوم تجربی نوپدید تعارض آشکاری داشت. همین امر موجب افول اندیشه مسیحی شد و دینداران را به دفاع از عقایدشان واداشت. یک راه پرهیز از تعارض، این بود که زبان علم و زبان دین، دو بازی زبانی متمایز دانسته شوند که هر

کدام، قواعد خاص خودش را دارد و در زمینه اجتماعی خاص خودش، معنا و کارکرد می‌یابد. برخی فیلسوفان معتقد به تحلیل زبانی، با الهام گرفتن از ویتگنشتاین متأخر این راه حل را مطرح کردند که بر اساس آن، گزاره‌های علمی و گزاره‌های دینی معانی متفاوتی دارند و اساساً برای فهم گزاره‌های دینی باید وارد جرگه دینداران شد و قواعد زبان دین را فراگرفت. به این ترتیب علم و دین، دو نحوه زندگی متمایز و دو حوزه مستقل از یکدیگر را تشکیل می‌دهند که به واسطه فقدان موضوع مشترک، نمی‌توان از تعارض آنها سخن گفت (باربور، ۱۳۸۰ ص ۱۲۷).

بر خلاف دسته نخست که انگیزه پرداختن به آن بیشتر انگیزه‌های درون دینی بوده و به هدف تبیین و تفسیر گزاره‌های دینی و توصیف خداوند بسط یافته است، دسته دوم از این مباحث، جنبه تدافعی داشته و از بیرون دین به دینداران تحمیل شده است.

«زبان دین»، «زبان دینی»

در ادبیات علمی رایج در کشور، برخی از بحث درباره نگرش‌های گوناگون به گونه‌های سخن گفتن در دین، به اشتباه با عنوان «زبان دین» نام برده‌اند؛ درحالی‌که فیلسوفان دین عنوان «زبان دینی» را برای این بحث برگزیده‌اند. شاید ترجمه ناصحیح «Religious Language» معادل ترکیب «زبان دینی»، در برخی از منابع مرجع، منشأ چنین اشتباهی بوده است. به هر حال اضافه شدن واژه «زبان» به «دین»، تنها به معنای زبانی است که دین برای رساندن پیغام خود به انسان‌ها استفاده می‌کند و نمی‌توان آن را شامل گونه‌های دیگر گفته‌های دینی که در ابتدای بحث برشمرده شد دانست. در این صورت «زبان دین» ترجمه «The Language of Religion» خواهد بود (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۰).

اما آنچه به کار علوم انسانی دینی می‌آید زبانی نیست که انسان‌ها هنگام سخن گفتن از خداوند به کار می‌برند، یا دست کم این بحث به صورت مستقیم تأثیری در این علوم ندارد. با توجه به دیدگاه‌های مطرح در علم دینی می‌توان گفت علوم انسانی اسلامی به دنبال آن دسته از گزاره‌های دین است که بتواند در مبانی این علوم یا در مسئله‌ای از مسائل این علوم تأثیرگذار باشد. در این صورت اینکه زبان به کار رفته در هنگام

مناجات با خدا یا برشمردن صفات الهی چه نوع زبانی است، بیشتر به مباحث کلامی مربوط می‌شود و در بحث کنونی اثری ندارد. بر این اساس در این نوشتار، بحث به معنای دقیق کلمه بر سر «زبان دین» است نه زبان دینی؛ از این رو متناسب با همین رویکرد، مباحث مطرح در زبان دینی گزینش و ارائه شده است. هرچند در بیان دیدگاه‌ها به ناچار وارد برخی مباحث دیگر در زبان دینی نیز شده‌ایم.

زبان دین اسلام و علوم انسانی اسلامی

متصف شدن علوم انسانی به وصف اسلامی، به گزاره‌هایی از دین وابسته است که بتواند در مبانی این علوم یا در مسئله‌ای از مسائل این علوم تأثیرگذار باشد. به بیان دیگر بحث بر سر گزاره‌هایی است که:

- درباره هستی و چیستی عالم وجود و به‌ویژه درباره انسان بیانی داشته باشد؛
- درباره علم و معرفت و روش دستیابی به آن نظری را عنوان کرده باشد؛
- بتوان با استفاده از روش‌های معتبر، از آن گزاره به‌عنوان یک مبنا دینی در علوم انسانی سود جست؛

- بتوان آن را در طرح یا حل مسئله‌ای از مسائل این علوم دخیل نمود.

این امر نیازمند وجود ویژگی‌هایی در زبان دین اسلام است. هدف از این بحث بررسی این نکته است که زبان دین اسلام به‌عنوان یک مبنا دین‌شناختی در علوم انسانی اسلامی دارای چه ویژگی یا ویژگی‌هایی است که تأثیر دین را در حوزه‌های علوم انسانی مجاز می‌کند. به بیان دیگر روابودن ورود گزاره‌های کتاب و سنت؛ یعنی آیات قرآن مجید و روایات و احادیث معتبر از نبی مکرم اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام بر اساس کدام ویژگی‌های زبانی دین اسلام است.

معناداری: زبان دین اسلام زبانی است معنادار؛ مهمل یا مبهم نیست. این معناداری تنها ناظر به معنای مفردات به کار رفته در این زبان نیست؛ بلکه افزون بر مفردات، گزاره‌ها و جملات نیز دارای معنا هستند و حقایقی را به مخاطبان خود منتقل می‌کنند.

شناختاری: این زبان، ناظر به واقع و معرفت‌بخش است؛ جهان خارج را حکایت می‌کند؛ بیانات آن شامل مبدأ، معاد و واقعیات اموری است که انسان در زندگی روزمره

خویش به آن نیازمند است. از این ویژگی زبان دین اسلام، به «شناختاری» بودن نیز تعبیر می‌شود.

انعطاف در نوع بیان: این زبان به تناسب مخاطبان و با در نظر داشتن سطح فهم ایشان از زبان تمثیل و نماد در بیان حقیقت، سود جسته است. ولی برخورداری از این ویژگی موجب نشده تا بیانات آن به بیاناتی صرفاً تمثیلی یا نمادین فروگاسته شود، بلکه کاربرد بجا و مناسب هر یک، به این زبان قابلیت و انعطافی ویژه در انتقال محتوای مورد نظر به مخاطب داده است. مراجعه به متون دین و مشاهده تنوع گفتارهای آن، شاهدهی بر این مدعا است.

برخورداری از این ویژگی‌ها به دین اسلام این قابلیت را می‌دهد تا بتواند در علوم انسانی نقش‌آفرین باشد. دین اسلام هم می‌تواند در مبانی این علوم دخیل باشد و هم می‌تواند در فرایند تولید این علوم، اعم از تبیین و توصیف پدیده‌های انسانی، طرح مسئله، ایده‌پردازی در حل مسائل و نظریه‌پردازی، نقش داشته باشد. در مقابل در مباحث زبان دینی دیدگاه‌هایی وجود دارد که ناقض ویژگی‌های برشمرده برای زبان دین اسلام است. با توجه به فراگیر بودن و تسلط برخی از این دیدگاه‌ها بر حوزه مباحث فلسفه دین ما، در این مقاله از طریق رد این دیدگاه‌ها به اثبات ویژگی‌هایی لازم در زبان دین اسلام برای امکان تأثیر در علوم انسانی خواهیم پرداخت.

دیدگاه‌ها درباره زبان دین

معناداری در چالش آزمون تجربی

پوزیتیویست‌های منطقی برای معناداری گزاره‌ها مبنای جدیدی ارائه کرده‌اند. ایشان گزاره‌ای را معنادار؛ یعنی دربردارنده وصفی از واقع دانسته‌اند که بر اساس رویکردهای دوگانه‌شان، از لحاظ تجربی، اثبات‌پذیر - در نظر پوزیتیویست‌های متقدم - یا تأییدپذیر - در نظر همپل - باشد. اثبات‌پذیری تجربی گزاره یعنی اینکه معنای آن در جهان خارج با تجربه قابل اثبات باشد. تأییدپذیری نقدی است بر اثبات‌پذیری؛ با این بیان که جهان خارج نمی‌تواند صدق قضیه را اثبات کند، بلکه حداکثر تأیید می‌شود و نمی‌توان از

تراکم تأییدها، اثبات را نتیجه گرفت. پوزیتیویست‌های منطقی با همین معیارها، گزاره‌های متافیزیکی و فلسفی، اخلاقی و دینی را فاقد معنا دانسته‌اند (Stroll, 2000, pp.64-68).

این در حالی است که تا پیش از پیدایش پوزیتیویسم منطقی، بحث‌هایی که پیرامون گزاره‌های دینی در جریان بود بیشتر بر محور صدق و کذب این گزاره‌ها متمرکز بود. در آن هنگام پرسش این بود که آیا می‌توان توجیه معقولی برای اثبات صدق مدعیات دینی یافت یا خیر؛ اما پس از ظهور پوزیتیویسم، سخن در اصل معناداری گزاره‌های متافیزیکی و دینی و امکان اثبات یا ابطال تجربی آنهاست.

باید توجه داشت مقصود پوزیتیویست‌ها از بی‌معنایی گزاره‌های متافیزیکی، فقدان معنای محصل و معرفت‌بخش در این‌گونه گزاره‌هاست. این گزاره‌ها بر پایه‌ی مشاهدات حسی، قابل صدق و کذب نیستند، هرچند ممکن است دارای بار عاطفی و احساسی باشند. بنابراین مراد از معناداری در نظر ایشان، مفهوم معرفت‌شناختی آن است، نه مفهوم روان‌شناختی گزاره. همچنین معناداری مورد نظر ایشان، معناداری جملات است نه مفردات. بنابراین در جمع‌بندی دیدگاه ایشان، جمله در صورتی معنای ادراکی اخباری دارد که صدق و کذب آن با تکیه بر مشاهدات حسی ممکن باشد (Stroll, 2000, pp.68-70).

آنتونی فلو معتقد است ادعاهای دینی پذیرفتنی نیست؛ اما نه به این دلیل که اثبات شده که در واقع نادرست هستند، بلکه فقدان معیار ابطال‌پذیری تجربی، این گزاره‌ها را از جهت معرفتی بی‌معنا ساخته است. به عبارت دیگر این گزاره‌ها چیزی درباره چگونگی عالم خارج نمی‌گویند (Flew, 1996).

نقد

این دیدگاه در میان فیلسوفان بعدی، منتقدان و مخالفانی جدی از جمله کواین داشته است (برای مشاهده عمده‌ترین نقدها رک: لایکان، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱ - ۲۳۳). این مبنا همان‌گونه که همه گزاره‌های مطرح در علوم غیرتجربی را بی‌معنا می‌داند، در درجه نخست بنیان خود را برمی‌کند و ادعای تجربه‌گرایان را نشانه رفته و آن را از اعتبار

ساقط می‌کند؛ چرا که این مبنا، یک مبنای فلسفی است و به چنگ حس درنیامده است تا اثبات شود. برای اثبات آن به ناچار باید از روش فلسفی سود برد. همچنین این مبنا در صورت پذیرفته شدن، تنها می‌تواند معیاری برای جداکردن علمی و غیرعلمی بودن - به معنای علم تجربی - باشد، نه معیاری برای معناداری و بی‌معنایی. با وجود نقدها و اشکالات گوناگون، این دیدگاه توانست نفوذ خود را در جوامع علمی گسترش دهد، به گونه‌ای که دیدگاه‌های دیگری که در این زمینه ارائه شده تا حدی از این دیدگاه تأثیر پذیرفته و گویی آن را در پس نظریه خود نهاده‌اند.

بازی‌های زبانی

طراح نظریه بازی‌های زبانی را ویتگنشتاین متأخر دانسته‌اند. ویتگنشتاین در اندیشه متقدمش با ارائه «نظریه تصویری معنا» بر پوزیتیویست‌های منطقی و طرح چالش ابطال‌پذیری ایشان در حوزه‌های زبانی غیرتجربی، از جمله زبان دینی تأثیرگذار بوده است. نظریه تصویری معنا، وظیفه زبان را ارائه تصویر و بازنمایی عالم واقع می‌داند. وی در دیدگاه متأخرش به تقابل اساسی با دیدگاه قبلی خود برخاست و به نظریه کاربردی معنا معتقد شد و معنا را تابع کاربرد زبان دانست. موضوع بحث وی در دیدگاه نخست درباره زبان دینی این بود که آیا اساساً زبان دینی به چیزی در جهان خارج اشاره دارد یا نه؛ اما در دیدگاه متأخرش، بحث به سوی نحوه دلالت زبان دینی و به عبارت دیگر به اینکه دلالت زبان دینی چگونه است، چرخش پیدا می‌کند (استیور، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷).

وی معتقد است حوزه‌های مختلفی که بشر در زندگی با آنها روبه‌رو است هر یک زبان خاص خود را دارند. هر واژه یا جمله‌ای، تنها در بافت زبانی خود معنا پیدا می‌کند و خارج از آن معنا ندارد. فهم درست معنا به واسطه آگاهی از کاربرد زبان در زندگی مردم ممکن می‌شود. با این بیان، نظریه تصویری معنا در دیدگاه متقدم ویتگنشتاین - که بر اساس آن هر گزاره، تصویر منطقی یک واقعیت در جهان است - جای خود را به نظریه کاربردی معنا می‌دهد. وی برای تبیین این ادعا از یک مثال کمک می‌گیرد و هر یک از این بافت‌های زبانی را به بازی تشبیه می‌کند. از اینجاست که نظریه او با عنوان

«بازی‌های زبانی» شناخته می‌شود. همان‌طور که شرکت در یک بازی فوتبال یا لذت بردن از تماشای آن منوط به دانستن قواعد و قوانین آن است، هر زبانی مانند زبان علم، هنر یا دین، قواعد ویژه خود را دارد. بین این حوزه‌های گوناگون زبانی، وجه مشترکی جز شباهت خانوادگی نیست؛ به عبارت دیگر در کاربردهای متنوع زبان، وجه مشترکی وجود ندارد و نمی‌توان مدلول و معنای واحدی برای این کاربردهای گوناگون تعیین کرد. از سوی دیگر دستیابی به معیاری مشترک جهت داوری میان بازی‌های مختلف زبانی امکان ندارد. همچنین امکان داوری از بیرون هم غیرممکن است و برای فهم هر زبانی باید در نحوه حیات (Form of Life) آن حضور داشته باشیم. هر واژه یا جمله‌ای، تنها درون بازی زبانی خاص خود و نحوه حیات آن، معنا دارد و خارج از آن معنا ندارد و برای اطلاع از کاربرد، چاره‌ای جز آگاهی از آن نحوه حیات و ورود به بازی زبانی خاص وجود ندارد.

نتیجه این مقدمات درباره زبان دین آن است که بازی زبانی دین از سایر حوزه‌ها جداست؛ چرا که دین از علم و فلسفه و تاریخ جداست. زبان دینی، نوعی بازی خاص است که به نحوه حیات مؤمنان وابسته است. معیارهای علوم تجربی را نمی‌توان به گزاره‌های دینی سرایت داد؛ در این صورت، معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی زبان علم را هم نمی‌توان به زبان دین سرایت داد (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶ - ۱۴۵). ویتگنشتاین در جایی می‌گوید:

فرض کن کسانی را می‌شناختیم که از آینده خبر می‌دادند ... و روزی را توصیف می‌کردند که روز جزاست. عجیب است که حتی اگر چنین کاری صورت می‌گرفت و حتی اگر قانع‌کننده‌تر از آن چیزی بود که من وصف کردم، باور به چنین رویدادی به هیچ وجه باور دینی به‌شمار نمی‌آید (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸، ص ۷۹ - ۸۰).

فیلیپس یکی از پیروان ویتگنشتاین به‌شمار می‌آید و او را یک ایمان‌گرای ویتگنشتاینی لقب داده‌اند. وی با پذیرش ایده بازی‌های زبانی به تبیین محتوا و مفاهیم خاص آموزه‌های دینی می‌پردازد. از میان این آموزه‌ها بر تبیین مفهوم دو آموزه جاودانگی و نیایش تأکید بیشتری دارد. در نظر فیلیپس این آموزه‌ها اموری واقعی نیستند و باید تفسیری از معنایی که این آموزه‌ها به زندگی بشر می‌بخشد ارائه کرد. از

نقد

این رو درباره جاودانگی و حیات پس از مرگ معتقد است که به معنای انتقال انسان به سرای دیگری نیست؛ بلکه به معنای توصیه به یک زندگی اخلاقی، با فروتنی، روحیه زهد و بلندنظری است که در آن انسان به واسطه عمل اخلاقی با ابدیت پیوند می خورد؛ یعنی می توان این زندگی را از جنبه سرمدی نگریست. همچنین دعا و نیایش چیزی نیست که باعث شود خداوند به واسطه آن کاری انجام دهد یا بتواند در اراده الهی تأثیر گذارد، بلکه انسان را در برابر ناامیدی مقاوم می کند و او را یاری می دهد تا عزم خود را برای صبر و محبت پیشه کردن جزم کند.

از نظر فیلیپس اگر باورهای دینی را فرضیات تجربی آزمون پذیری درباره حوادث بدانیم و با آنها به عنوان پیش بینی های علمی و تجربی برخورد نماییم، آن گاه آنها خرافاتی غیر عقلانی خواهند بود. با توجه به نکاتی که گفته شد وی نیز از جمله کسانی است که ارتباط زبان دین را با متعلق و محکمی آن در جهان خارج قطع می کنند (Addis, 2001, pp.89-95).

بازی های زبانی در چیستی «معنا»ی یک گزاره، بر اصل نظریه کاربردی معنا پایه گذاری شده است. خدشه در این مبنا، خدشه در بنا را در پی خواهد داشت. گره زدن معنا به استعمال آن و فضایی که الفاظ در آن به کار گرفته می شود بر خلاف نظریه هایی است که استعمال را تابع وضع می دانند. این نظریه ها به طور پررنگی در فضای علوم اسلامی و در علم اصول مطرح است. اصولیان معتقدند گوینده هنگامی می تواند از الفاظ برای تفهیم مطلب خود استفاده کند که به وضع کلمات در معانی خود علم داشته باشد. به عبارت دیگر استعمال، تابعی از علم به وضع است. در غیر این صورت حکمت جعل الفاظ برای معانی خاص از میان خواهد رفت. مبنای گفت و گو میان دو شخص نیز همین اصل است؛ از یک سو گوینده از اینکه لفظی که به کار می برد برای معنای خاصی وضع شده، آگاه است، از سوی دیگر مخاطب نیز با همین آگاهی، معنای الفاظ به کار رفته را درک می کند (آشتیانی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۸).

به نظر می رسد پذیرش دیدگاه بازی های زبانی در نهایت چیزی جز پذیرش مبنای

پوزیتیویست‌ها در فاقد معنای معرفت‌بخش دانستن گزاره‌های غیرتجربی نیست. مهم‌ترین عاملی که می‌تواند به این داوری بینجامد فقدان مفاهیم مشترک، میان نحوه‌های مختلف حیات و عدم امکان ارزیابی یک بازی زبانی از بیرون و با معیارهای سایر حوزه‌های زبانی در این دیدگاه است. این در حالی است که وجود مفاهیم مشترک میان حوزه‌های گوناگون زبانی، فی‌الجمله پذیرفته شده است و اگر چنین نبود امکان تفهیم و تفاهم میان این حوزه‌ها هیچ‌گاه ممکن نبود، درحالی‌که آنچه در زندگی روزمره انسان‌ها رخ می‌دهد برخلاف این است.

برخی برای کاستن از این مشکل و به منظور ارائه تفسیر قانع‌کننده‌تر و قابل قبول‌تر می‌گویند «زبان دینی همانند زبان علمی، برای دقت و معناداری، معیارهای درونی خاص خود را دارد و معیارهای علم، برتر از معیارهای دین نیستند» (پترسون و دیگران ۱۳۸۳، ص ۲۷۴). با این بیان ممکن است بتوان با معیارهای درونی، زبان دینی را معنادار جلوه داد و آن را به صورت یک مجموعه منسجم تصویر کرد، ولی مشکل قطع ارتباط زبان دینی با جهان خارج و به عبارت دیگر معرفت‌بخش نبودن آن بر اساس دیدگاه بازی‌های زبانی همچنان باقی است؛ مشکلی که باعث بیرون‌راندن زبان دینی از زندگی متعارف می‌شود و زمینه ورود آن را به عرصه علوم از بین می‌برد.

اشکال دیگر اینکه این نظریه به واسطه لوازمش گرفتار تعارض است. این تعارض را در ضمن یک مثال توضیح می‌دهیم:

الف) آقای الف از فرقه کاتولیک رومی معتقد است: «پاپ معصوم است».

ب) آقای ب از فرقه تعمیدیان می‌گوید: «پاپ معصوم نیست».

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این دو گزاره متناقض‌اند و نمی‌توان هر دو را صادق دانست. معتقدان به بازی‌های زبانی در مثال‌های مشابه ادعا می‌کنند چنین گزاره‌هایی در بازی زبانی خود صادق‌اند و چون از دو حوزه زبانی متفاوت‌اند نمی‌توان آن دو را متعارض دانست. ولی در اینجا نمی‌توانند چنین ادعایی داشته باشند؛ زیرا هر دو فرد در این مثال از واژه‌های «پاپ» و «عصمت» معنای یکسانی را می‌فهمند و نمی‌توان آن دو را متعلق به دو حوزه زبانی متفاوت دانست. نظریه بازی‌های زبانی از پاسخ به تعارض در چنین مواردی ناتوان است و اگر بخواهیم این دیدگاه را تنها در برخی موارد که از

این اشکال به دور است استفاده کنیم، ارزش خود را از دست خواهد داد (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹).

از سوی دیگر، ویتگنشتاین و برخی مفسران او، از جمله فیلیپس، به ایمان‌گرایی متهم‌اند (استیور، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲). ایمان‌گرایی (Fideism) دیدگاهی است که نظام اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. بر اساس ایمان‌گرایی از نظر یک مؤمن مخلص، بنیانی‌ترین مفروضات، یعنی اموری که آنها را بدون اثبات پذیرفته‌ایم، در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۷۸ - ۷۹). حال اگر فهم زبان دین، تنها با شرکت جستن در نحوه حیات مؤمنانه ممکن باشد و ایمان به جای یک امر عقلانی به تهور فروکاسته شود و به یک جست زدن تشبیه شود، الفاظی مانند خدا، قیامت، بهشت و دوزخ و بخشایش الهی، در بیرون از این شکل حیات، خیالی و بی‌معنا خواهد بود. یک گزاره دینی زمانی ارزشمند خواهد بود که بنای آن بر پایه واقعیت در جهان خارج بوده باشد. در این صورت است که می‌توان مناسبات زندگی را بر اساس آن سامان داد و زندگی ایمانی داشت. اما حیات مؤمنانه ویتگنشتاین از آنجاکه از معیارهای سنجش عقلانی به دور است به یک حیات خیال‌آلود و همراه با توهم خواهد بود.

کارکردگرایی

کارکردگرایان در زبان دین به جای پرداختن به بحث ابطال یا اثبات گزاره‌های دینی، توجه خود را به کارکردهای گوناگون آن معطوف نموده‌اند. از نظر ایشان بحث درباره معنای ناظر به واقع این زبان، بحثی کم‌اهمیت و نامربوط است. به همین دلیل بیشتر به دنبال یافتن کارکردهای زبان دین بوده‌اند.

برای دین و به تبع آن زبان دین می‌توان کارکردهای گوناگونی را در زندگی بشر برشمرد. کارکردگرایان نیز به واسطه برجسته‌کردن یکی از این کارکردها، به دسته‌های گوناگونی تقسیم می‌شوند. مثلاً گروهی کارکرد گزاره‌های دینی را شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی دانسته‌اند. این زبان، تصویری از زندگی اخلاقی را به تصویر می‌کشد و انسان‌ها را به این نوع زندگی ترغیب می‌کند. هدف این گزاره‌ها، یک زندگی اخلاقی

است و برای رسیدن به این هدف، صادق بودن گزاره‌ها نقشی ندارد، حتی لازم نیست دیگران آن را صادق بدانند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۶۹ - ۲۷۰).

گروهی دیگر کارکرد زبان دین را بیان احساسات می‌دانند. این گروه به ابرازگرایان (Expressivism) یا طرفداران زبان ابراز احساسات شناخته می‌شوند. ایشان گزاره‌های دینی را صرفاً بیانگر احساسات خاصی در انسان‌های متدین می‌دانند که از هیچ واقعیت عینی و نفس‌الامر دیگری جز احساسات درونی حکایت نمی‌کند. منشأ اعتقاد به «خداوندی که خالق آسمان و زمین است» نوعی احساس ترس و حیرت است که با مشاهده عظمت طبیعت به انسان دست می‌دهد. یا «مقدر شدن سعادت و شقاوت انسان از سوی خداوند» بیانگر احساس ضعف و درماندگی انسان در تعیین سرنوشت خویش است. بر اساس این دیدگاه، روش تفسیر عقاید دینی با روش تفسیر استعاره‌های شعری همسان است. یعنی اولاً نباید الفاظ بر معانی حقیقی خود حمل شوند. ثانیاً برای درک معنای عبارت، توجه به معانی تک‌تک الفاظ لازم نیست؛ بلکه باید بینیم کل جمله بیانگر چه نوع احساس درونی و اخلاقی است (Scott, 2013, pp.71-73).

می‌توان معتقدان به نگرش اسطوره‌ای (mythical) را نیز از کارکردگرایان به‌شمار آورد. ایشان با پذیرش مبنای نظریه کاربردی معنا که معنای گزاره را تابع کاربرد آن می‌داند و معتقد است گزاره‌ای معنادار است که کاربرد داشته باشد، زبان دین را همان زبان بیان اسطوره می‌دانند.

اسطوره در جوامع ابتدایی و باستانی، گونه‌ای رویکرد به جهان هستی است که در قالب تمثیل و حکایت بیان می‌شود. اسطوره را می‌توان برداشت انسان‌های سپیده‌دم تاریخ از معنا و غایت هستی دانست. از قرن نوزدهم پاره‌ای از محققان بر این باورند که همه اشکال اساطیری معطوف به طبیعت است. در اسطوره نیز دغدغه کشف و تبیین نظم طبیعی عالم وجود دارد. از سوی دیگر، از نظر علم جدید، طبیعت که پدیده‌ای عینی و قابل مطالعه است باید در تقابل با ذهن قرار داده شود. این در حالی است که انسان در جوامعی که اساطیر در آن پدید آمده و رشد یافته، میان جهان ذهن و عرصه عینی طبیعت، امتیازی نمی‌شناخته و این دو را عین هم می‌پنداشته‌اند. از این رو برداشت‌های او از طبیعت که در قالب اسطوره شکل گرفته، با موازین علمی سازگار

نبوده و نمی‌توان آن را قابل قبول دانست (ضیمران، ۱۳۷۹، صص ۴ و ۵۵).
 ریچارد بریث ویت (Richard Bevan Braithwaite, 1900-1990) یکی از
 اسطوره‌گرایان است با توسل به نظریه کاربردی معنا معتقد است از آنجاکه گزاره‌های
 دینی کاربرد ویژه‌ای دارند، پس معنا دارند. این کاربرد شبیه کاربرد گزاره‌های اخلاقی
 است و به همین سبب مطالعه گزاره‌های اخلاقی در تبیین کاربرد گزاره‌های دینی
 سودمند است. گزاره‌های دینی بیانگر تعهد گوینده به عمل به شیوه‌ای خاص از حیات
 و توصیه به آن است؛ نه اینکه ناظر به واقع، یا حاکی از ماورای طبیعت و قابل صدق و
 کذب باشد؛ همان‌طور که گزاره اخلاقی بیانگر تعهد به شیوه‌ای خاص از عمل است.
 تفاوت گزاره‌های اخلاقی و دینی این است که گزاره‌های دینی همان مدعیات اخلاقی
 را به شیوه‌ای جذاب‌تر و با تکیه بر تمثیل‌ها، کنایه‌ها و داستان‌ها بیان می‌کند. هر دینی
 داستانی بلند است که روش خاصی از زندگی را پیشنهاد می‌دهد. این داستان‌ها در
 مخاطبان، آثار روان‌شناختی و نه معرفت‌بخشی دارند. از این‌رو افسانه‌ها و اسطوره‌های
 مفیدی هستند که پذیرش آنها به تعالی انسان می‌انجامد (Harris, 2002, pp.49-50).

نقد

کارکردگرایان همانند ویتگنشتاین با نظریه بازی‌های زبانی او، معنا را تابع کاربرد الفاظ
 دانسته‌اند. همان‌گونه که در نقد نظریه بازی‌های زبانی گفته شد نظریه کاربردی معنا،
 نقش وضع را در به کارگیری زبان نادیده گرفته است. از این‌رو نقد پیش‌گفته در
 بازی‌های زبانی در اینجا نیز جاری است.

از سوی دیگر نگاه کارکردگرایان با نوعی «ابزارگرایی» (Instrumentalism) همراه
 است. در این دیدگاه دین می‌تواند ابزار مفیدی در جهت آرامش بیشتر بشر و داشتن
 نقش کانونی در انسجام نیروها در جوامع انسانی باشد. این نتایج با داشتن آثار مثبت
 روان‌شناختی، یا جهت‌دهی به احساسات بشر، ایجاد آثار مثبت اخلاقی، ارائه نقش‌ها و
 کارکردهای اسطوره در جوامع به دست می‌آید. همان‌گونه که ابزارگرایان در علوم تجربی
 نظریات علمی را لزوماً حاکی از واقع نمی‌دانند، بلکه آنها را ابزارهای مفیدی برای
 تبیین و پیش‌بینی رفتار طبیعت می‌دانند (رک: باربور، ۱۳۹۲، ص ۳۸۲). طرح چنین

نگرشی در زبان دین، باز به معنای نادیده گرفتن واقع و قطع ارتباط زبان دین با جهان خارج است؛ به این معنا که گزاره‌های دینی نقشی در کشف یا بیان واقعیت امور ندارند و در نتیجه در منظومه علوم انسانی نیز نمی‌توانند نقشی سازنده و بازیگرانه داشته باشند. با وجود ادعای کارکردگرایان مبنی بر کم‌اهمیت بودن واقع‌نمایی زبان دین، نمی‌توان از این مسئله چشم پوشید. حتی تصور اعتقاد به اموری موهوم و دور از واقعیت، صرفاً برای انجام یکسری افعال اخلاقی یا برشمردن کارکردهایی شبیه به این، برای انسان‌هایی که به واسطه فطرت خود در جستجوی حقیقت‌اند دشوار و غیر قابل پذیرش است. نامربوط دانستن ناظر بودن زبان دین به واقع و تنها به دنبال کارکردهای آن بودن، چیزی جز پذیرش مبنای پوزیتیویست‌ها مبنی بر غیر معرفت‌بخش دانستن گزاره‌های دینی نیست (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۷۳).

توجه به این نکته لازم است که طرح زبان بیان احساسات در فضای اسلامی با اشکال اساسی روبه‌رو است. این دیدگاه تنها با توجه به دیدگاه مسیحیان درباره گزاره‌های کتاب مقدس که در ابتدای بحث، هنگام پرداختن به تاریخچه اشاره شد، می‌تواند مطرح شود. ایشان کلمات و الفاظ کتاب مقدس را متعلق به خداوند نمی‌دانند و معتقدند نویسندگان اناجیل، آنچه را از وحی و انکشاف الهی دیده‌اند در گزارشی بشری آورده‌اند. بر اساس دیدگاه زبان بیان احساسات، آنچه در کتاب مقدس آمده بیاناتی است از احساسات درونی نویسندگان اناجیل و حکایت از واقعیت خارجی ندارد. در این صورت، طرح این دیدگاه در فضای اسلامی و درباره قرآن نابجاست؛ چرا که به اعتقاد مسلمانان، کلماتی که در قرآن آمده همان الفاظی است که خداوند متعال برای بیان مقصود خود بر پیامبرش فرو فرستاده است. از این‌رو دخالت بشری در قرآن از اساس مطرح نیست تا زبان قرآن به زبان بیان احساسات فروکاسته شود.

زبان نمادین

نمادین دانستن زبان دین دیدگاهی است که گزاره‌های دینی را در عین اینکه نوعی سخن گفتن غیر حقیقی می‌داند آن را واجد معنا هم می‌داند. استعاره‌ای و تمثیلی دانستن زبان دین نیز دیدگاه‌های دیگری در این حوزه است که اساساً به دنبال تفسیر نمادین

گزاره‌های دینی‌اند. ایشان معتقدند وقتی گزاره‌های دینی از اموری ماورای طبیعی سخن می‌گویند ما نمی‌توانیم یا حتی حق نداریم درباره آنها به همان نحو سخن بگوییم که از موجودات طبیعی و مخلوقات سخن می‌گوییم. در غیر این صورت دچار تشبیهی شده‌ایم که باید از آن پرهیز کرد.

پل تیلیش (Paul Tillich, 1886-1965) از متفکران اصلی زبان نمادین در زبان دینی است. از نظر وی برای درک معنای نماد باید تفاوت آن با علامت آشکار شود. در توضیح این مطلب، وی تنها به یک وجه تشابه میان علامت و نماد اشاره می‌کند: علامت و نماد در یک امر با هم مشترک هستند، اینکه هر دو به امری و رای خود اشاره می‌کنند؛ اما از نظر وی تفاوت‌های عمیقی میان علامت و نماد وجود دارد:

- اساسی‌ترین تفاوت میان علامت و نماد اینست که علائم در حقیقت و قدرت چیزی که به آن اشاره دارند به هیچ‌وجه شریک نیستند، بر خلاف نماد که در معنا و قدرت چیزی که از آن نمادپردازی می‌کند شریک است.

- عملکرد حکایت‌گری نمادها با علائم متفاوت است. نمادها حاکی از چیزی است که خود آن نماد نیست، بلکه چیزی است که به جای آن ایستاده و در معنا و قدرتش شریک شده است. بنابراین ما نباید نمادها را بر معنای ظاهری و معمولشان حمل کنیم.

- هر نماد، سطحی از واقعیت را نمایان می‌کند که سخن‌گفتن غیرنمادین برای بیان آن بسنده نیست.

- آشکارشدن سطوح واقعیت دو جنبه دارد؛ یکی جنبه بیرونی واقعیت است که توسط نماد آشکار می‌شود و جنبه دیگر، سطوحی از روح ما و واقعیت درونی ما است که با سطوحی از واقعیت بیرونی تطبیق می‌شود. آگاهی از این ابعاد درونی، جز از طریق نماد ممکن نیست.

- اگر چنین است که هر نمادی کارویژه خاص خود را دارد به طوری که نمی‌توان یکی را با دیگری جایگزین نمود؛ بر خلاف علامت که می‌توان آن را با علامتی دیگر جایگزین کرد، (مثلاً به جای چراغ سبز بر سر چهارراه، چراغ آبی قرار داد) علائم جعل می‌شوند و لغو می‌شوند بر خلاف نماد که زاده می‌شود و می‌میرد (Tillich, 1996, pp.358-360).

تلیش دینی بودن را عبارت از داشتن دل بستگی نهایی می‌داند. دل بستگی نهایی مشتمل بر سه عنصر است: نخست تسلیم شدن مطلق و بدون قید و شرط در برابر چیزی، دوم امید رسیدن به کمال در پرتو ارتباط با آن چیز و سوم محور بودن معناداری سایر امور زندگی آن چیز. حال هر چیزی که متعلق دل بستگی مطلق باشد (موضوع وابستگی بی قید و شرط باشد)، به عنوان خدا تلقی می‌شود و آن را فقط از طریق نماد می‌توان بیان کرد، حتی اگر ملئیت باشد. در این صورت نام ملت، نام مقدسی می‌شود و ملت - به طریقی بت پرستانه - صفات خدایی به خود می‌گیرد. نماد دینی عبارت است از نمادی که بیانگر «دل بستگی نهایی» باشد (Harris, 2002, pp.54-56).

اینکه چرا نمی‌توان دل بستگی نهایی را به زبانی غیر نمادین بیان کرد، به ویژگی غایت نهایی مربوط می‌شود. غایت حقیقی همواره امری نامتناهی و نامحدود است و امر نامحدود را نمی‌توان از طریق امور تجربی و محدود بیان کرد. از سوی دیگر ذات ایمان به گونه‌ای است که راه را بر بیان غیر نمادین مسدود می‌کند. ایمان نوعی تسلیم بی قید و شرط و نوعی دلدادگی مطلق است و چنین اطلاق و لاقیدی را نمی‌توان جز از طریق نماد بیان کرد. پس دل بستگی نهایی از دو جهت مشتمل بر عدم تناهی است و در بیان آن چاره‌ای جز روی آوردن به زبان نمادین وجود ندارد (علیزمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸ - ۲۵۹).

حال که زبان دین زبانی نمادین است تطبیق برخی از ویژگی‌های نماد بر آن، نتایج ویژه‌ای را به دنبال دارد. برای نمونه بر اساس ویژگی سوم، نمادها آشکارکننده سطحی از واقعیت‌اند که بدون سخن گفتن نمادین نمی‌توان به آن سطح از واقعیت دست یافت. نمادهای هنری، ابعادی زیباشناختی از جهان را بر روح ما مکشوف می‌سازند که جز از این طریق، این سطوح زیباشناختی بر ما مکشوف نمی‌شد. نمادهای دینی که از طریق اشیاء، اشخاص و حوادث، مقدس بیان می‌شوند نیز آشکارکننده ابعادی از واقعیت نهایی بر روح ما هستند که جز از طریق نماد، راهی برای دستیابی به آن نیست.

نمادگرایی در زبان دین، برخی انحرافات دینی را نیز بر اساس ویژگی‌های نمادها تبیین می‌کند. ویژگی دوم نماد این بود که نماد حاکی از چیزی است که خود آن نماد نیست، بلکه چیزی است که به جای آن ایستاده و در معنا و قدرتش شریک شده است.

بر این اساس نمادهای دینی نیز در حقیقتِ قدرتی که به آن اشاره می‌کنند شریک می‌شوند. در اینجاست که بشر به جایگزینی نماد با آنچه به آن اشاره دارد می‌پردازد و خود نماد را مقدس می‌پندارند؛ در نتیجه نمادها بت می‌شوند؛ درحالی‌که باید توجه داشت که خود نمادهای دینی، مقدس نیستند؛ بلکه آنها نمادهایی از امور مقدس‌اند.

نقد

در ابتدای بحث گفتیم که هر متکلمی به اقتضای نوع سخن و مخاطبانش می‌تواند از فنون گوناگون، جهت انتقال پیام مورد نظر خود سود جوید و گفتیم که گزاره‌های به کار رفته در متون دینی از این قاعده بیرون نیستند. در زبان دین نیز به اقتضای کلام، سخن به صورت نمادین به کار رفته است. این در حالی است که در دیدگاه نمادگرایی، تیلیش همه گزاره‌های دینی به جز گزاره «خدا صرف الوجود است» را نمادین دانسته است. شاید دلیل استثنای این گزاره فرار از مشکل تسلسل در نمادین دانستن همه گزاره‌های دینی بوده است؛ چنان‌که آلستون به این اشکال در مقاله «زبان دینی» اشاره کرده است. به این بیان که اگر همه گزاره‌ها نمادین باشند هیچ مرجعی برای تشخیص واقعیتی که این نمادها مظهري از آن هستند وجود ندارد به جز بیانات نمادین دیگر و این منجر به تسلسل می‌شود. ولی باز به نظر می‌رسد مشکل دیگری همچنان باقی است و آن اینکه ما به طور معمول در زبان عرفی از چیزی به صورت نمادین سخن می‌گوییم که به صورت حقیقی و غیرنمادین، توصیفی از آن داشته باشیم. حتی در مثال نمادهای هنری، ادعای تیلیش پذیرفته نیست. وی درباره نمادهای هنری معتقد است که ابعادی زیباشناختی از جهان را بر روح ما مکشوف می‌سازند که جز از این طریق، راهی برای این مکشوف‌ساختن وجود ندارد. در اینجا ناممکن بودن توصیف غیرنمادین آن واقعیت زیباشناختی که توسط یک نماد هنری بیان شده، پذیرفته نیست؛ چنان‌که در نقد آثار هنری، این وصف و نقض و ابرام‌ها به دفعات دیده شده است، مگر اینکه بگوییم این نقدها نیز به همان واقعیت غیرقابل توصیف بازمی‌گردد و از آنجاکه هر یک از گوینده و شنونده، وصفی حقیقی از آن واقعیت ندارند ممکن است در عالم اوهام و خیالات به‌زعم خود از آن واقعیت بگویند و بشنوند.

از سوی دیگر وقتی زبان دینی، نمادین و رمزی شود و نتوان از معنای حقیقی و ظاهری گزاره‌ها سود جست، ارتباط آنها با واقع قطع می‌شود و نمی‌توان از آن انتظار داشت که از حقیقت انسان و کنش‌های او و به طور کلی از جهان خارج سخنی بر زبان براند. انتظاری که بر اساس آن، زمینه ورود دین به علوم انسانی فراهم می‌آید. از این روی اشکالاتی که بر دیدگاه‌های غیر معرفت‌بخش وارد شده درباره این دیدگاه نیز جاری است.

علاوه بر این، تیلیش در زمره ایمان‌گرایان قرار می‌گیرد. گفته شد که ایمان‌گرایی دیدگاهی است که بر اساس آن نباید به دنبال عقلانی‌ساختن دین از طریق استدلال و برهان باشیم؛ دین امری غیرعقلانی است. بنابراین، وی از طرفی دین را در ایمان خلاصه می‌کند و از طرف دیگر، امکان ارزیابی ایمان بر اساس معیارهای فلسفی، علمی و تاریخی را به‌طور مطلق رد می‌کند. وی حقیقت و معیار صدق گزاره‌های دینی را متفاوت با معیار صدق سایر گزاره‌ها می‌داند و از این‌رو هرگونه تعارض میان گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی و عقلی را منتفی می‌داند. با پذیرش این دیدگاه نیز راه برای ورود گزاره‌های دینی به وادی علم بسته خواهد شد و علم و دین، هر یک راهی به غیر از راه دیگری را خواهد پیمود.

گفتنی است در فلسفه اسلامی، بحث‌هایی درباره اشکال ناممکن بودن سخن گفتن از خداوند به صورت حقیقی مطرح بوده است. دیدگاه تیلیش در نمادین‌دانستن زبان دین از آنجا ناشی می‌شود که معتقد است نمی‌توان از دل‌بستگی نهایی به‌طور حقیقی سخن گفت. دلیل وی در این ادعا، نامتناهی و نامحدود بودن متعلق دل‌بستگی نهایی است و اینکه با همان زبانی که از امور محسوس و محدود سخن می‌گوییم، نمی‌توانیم از امر نامحدود سخن برانیم. پیدایش دیدگاه‌های تمثیلی در زبان دین و الهیات سلبی در کلام نیز از همین اشکال ناشی شده که نمی‌توان درباره خدا مانند موجودات دیگر سخن گفت. یکی از پاسخ‌های فیلسوفان اسلامی به این اشکال از طریق اشتراک معنوی بوده است. به این بیان که صفاتی که هم به خداوند نسبت داده می‌شود و هم به غیر خدا، تنها از جهت مفهوم مشترک هستند ولی در مصداق متفاوت‌اند. برای نمونه اگر گفته شود که زید عالم است و خدا عالم است، مفهوم عالم در هر دو جمله یکسان است

ولی مصداق علم در این دو متفاوت است. گفتنی است برخی طرفداران الهیات سلبی حتی معتقدند که این دو در مفهوم نیز یکسان نیستند و ما نمی‌دانیم که به کار بردن عالم درباره خدا به چه معناست!

ظاهرگرایی

ظاهرگرایان معتقدند الفاظ به کار رفته در متون دینی را باید در چارچوب معنای لفظی و لغوی تفسیر کرد و از هرگونه دخالت دادن عقل در تفسیر یا تأویل این الفاظ دوری جست. گروهی از ایشان، فهم مواردی را که بر اساس معنای ظاهری خلاف عقل باشد مسکوت می‌گذارند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۴).

همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد در میان فرق اسلامی، مشبهه و مجسمیه از کسانی هستند که بر برداشت ظاهری از الفاظ قرآن اصرار دارند. ایشان در جایی که برای خداوند صفاتی به کار رفته باشد که معمولاً برای موجودات مادی به کار می‌رود با رد معنای تأویلی این صفات، آن را به همان معنای مادی بر خداوند حمل می‌کنند.

ابن تیمیه را یکی از ظاهرگرایان دانسته‌اند و درباره او چنین آورده‌اند:

ابن تیمیه یک تجسیم‌گرای دیرینه و تمام‌عیار بود و از این روی همه آیات قرآن و احادیث رسول را که به خدای متعال اشارتی دارد به صورت ظاهری و لفظی آنها تفسیر می‌کرد. وی چنان با این عقیده انس داشت که به قول ابن بطوطه، روزی از فراز منبر گفت «خدا از آسمان به زمین فرود می‌آید؛ همچنان‌که من اکنون پایین می‌آیم» و آن‌گاه پله‌های منبر را یک‌به‌یک پایین آمد (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۷).

نقد

ظاهرگرایان در زبان دین طیف‌های گوناگونی را تشکیل داده‌اند. در میان شیعه، اخباری‌ها گرایش به ظاهرگرایی دارند. گرایش به این دیدگاه گاهی به دلیل هراس از غلتیدن به وادی تفسیر به رأی بوده است و گاهی به روحیه جمود و تحجر بازمی‌گردد. به هر حال این دیدگاه با مشکلات عمده‌ای روبه‌رو است. در خصوص زبان قرآن، حمل معنای برخی آیات بر معنای ظاهری به معنای غیر عقلی می‌انجامد. در این‌گونه موارد، ظاهرگرایان به توقف و تعطیل روی می‌آورند و در بیان معنای آیه سکوت

می‌کنند. گروهی دیگر نیز در مورد افعال و صفات الهی به وادی تشبیه و تجسیم می‌افتند که خود خلاف احکام یقینی عقل است.

هرچند ظاهرگرایی به خودی خود استفاده از نصوص دینی در شاخه‌های مختلف علوم انسانی را نفی نمی‌کند، اما به دلیل توقف در ظاهر الفاظ و تعبیر عبارات، در عمل به توفیق چندانی دست نخواهد یافت. ناتوانی در ارائه تفسیر مناسب برخی گزاره‌های دینی که به ظاهر مخالف عقل می‌آیند و جمود بر الفاظ و ظواهر، عامل اصلی این امر به‌شمار می‌آید. با این وجود در میان ظاهرگرایان نیز افرادی که داعیه دینی کردن علوم را داشته باشند دیده می‌شوند، ولی به واسطه نادیده گرفتن عقل در تفسیر و توضیح ظواهر دینی، دیدگاه‌های ایشان در میان اندیشمندان از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در آغاز بحث گفته شد اتصاف علوم انسانی به وصف اسلامی، به گزاره‌هایی از دین وابسته است که بتواند در مبانی و پیش‌فرض‌های این علوم، یا در روش‌های به‌کار رفته در آن، یا در مسئله‌ای از مسائل این علوم تأثیرگذار باشد. همچنین آنچه به کار علوم انسانی می‌آید همان زبان دین است و نه همه مباحث مطرح در «زبان دینی». این امر نیازمند وجود ویژگی‌هایی در زبان دین اسلام است. هدف از این بحث برشمردن ویژگی‌هایی در زبان دین اسلام به‌عنوان یک مبنای دین‌شناختی در علوم انسانی اسلامی بود؛ ویژگی‌هایی زبانی که سخن‌گفتن دین را در حوزه‌های علوم انسانی مجاز می‌کند.

دیدگاه‌هایی که اشاره‌گونه به آن پرداختیم هیچ‌یک ورود دین به حوزه علوم انسانی را ممکن نمی‌دانند و یا آنچنان آن را ناتوان و دست‌بسته می‌انگارند که ثمری بر این ورود به بار نخواهد نشست. مبنای تجربه‌گرایان در ناممکن دانستن ورود دین به این عرصه در رتبه نخست قرار دارد. ایشان با بی‌معنی دانستن گزاره‌هایی که آزمون تجربی را پذیرا نیستند، راه را بر معرفت‌زایی گزاره‌های غیرتجربی، با برچسب بی‌معنایی بسته‌اند. بازی‌های زبانی نیز با تفکیک حوزه‌های زبانی و نفی وجود معیار مشترک جهت سنجش میان این حوزه‌ها، هر یک از علم و دین را به سوی فرستاده و البته علم را بر صدر نشانده و دین را گوشه‌نشین نموده است. کارکردگرایان بیشتر بر کارکردهای

اخلاقی و روانی دین تکیه کرده‌اند و از بُعد معرفت‌زایی و واقع‌نمایی غفلت نموده، آن را بی‌اهمیت جلوه داده‌اند. ظاهرگرایی و جمود بر الفاظ نیز حتی اگر ورود دین را به حوزه‌های علوم انسانی روا بداند چنان دست‌بسته است که در علوم انسانی نتیجه‌ای نخواهد داشت.

در حل مسئله زبان دین اسلام در بحث حاضر توجه به چند نکته راه‌گشاست:

- همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، پیشینه بحث‌های مطرح در زبان دینی گویای این مطلب است که طرح این مباحث، بیشتر با فضای دین مسیحیت سازگار است. دیدگاهی که در آن، کلیسا با ارائه تصویر و تفسیری خاص از کتاب مقدس، علوم را تحت سیطره خود درآورده بود. این دیدگاه با ظهور رنسانس مورد خدشه قرار گرفت. از این رو بسیاری از مباحث و شبهات به واسطه وجود تفاوت‌های اساسی میان دین اسلام و مسیحیت از اساس قابل طرح نیست.

- از نظرگاه اسلامی، دین در زندگی بشر وظایف و شئون گوناگونی دارد. زبان دین نیز سازگار با این وظایف، ابعاد و اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد. از این رو گزاره‌های دینی متناسب با هر مقام و برای تأثیر هرچه بیشتر بر مخاطبان خود، از انواع تاریخی، اخلاقی، تربیتی، برهان منطقی و... ترکیب یافته و در نوع خاصی محدود نشده‌اند.

- زبان دین اسلام از حیث کارکرد، گستره وسیعی از زندگی بشر را فرا می‌گیرد. این‌گونه نیست که تنها آثار مثبت روان‌شناختی به دنبال داشته باشد، یا در کارکردهای اخلاقی منحصر باشد. این کارکردها را به‌طور کلی می‌توان در سه حوزه آرا، اخلاق و احکام برشمرد. بیانات دینی به‌عنوان یک منبع معرفتی می‌تواند در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، احکام فردی و اجتماعی کارکردهایی داشته باشد. داشتن کارکرد در حوزه‌های برشمرده مستلزم ورود دین به حوزه علوم انسانی است؛ علمی که درباره کنش‌های انسانی، احکام، آثار و پیامدهای آنها بحث می‌کنند. این ویژگی زبانی با توجه به قلمرو دین اسلام قابل تبیین است.

- بهره‌گرفتن از انواع گزاره‌ها در متون دینی سزاوار آن است که معیار سنجش هر یک متناسب با همان نوع در نظر گرفته شود. بر خلاف ادعای دیدگاه بازی‌های زبانی این معیار می‌تواند با معیارهای دیگر حوزه‌های زبانی مشترک باشد. در این صورت،

حکایت‌گری از واقع، در حوزه زبانی خاصی منحصر نخواهد شد و هر زبانی می‌تواند در واقع‌نمایی، با ادعای واقع‌نمایی زبان علم شریک باشد. ناگفته نماند که در این سنجش همان‌طور که گزاره علمی با عنایت به روش دست‌یابی به آن از ارزش و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است، اعتبار گزاره دینی و اتصال آن به منبع علم الهی را نیز نباید از نظر دور داشت.

- هر سخنی به اقتضای گوینده، مخاطب، نوع سخن و شرایطی که در آن بیان می‌شود، برای اثر بخشی بیشتر بر مخاطب می‌تواند از فنون گوناگون در گفتار بهره‌مند شود. گاهی بیان امور عقلی با الفاظ متداول بسیار دشوار است. در چنین مواردی امور معقول به محسوسات تشبیه می‌شوند تا فهم مخاطب آسان‌تر شود. یا در جایی که هدف تأثیرگذاری هرچه بیشتر بر روان مخاطبان است، استفاده از معنای ظاهری الفاظ که به ناچار خشک و بی‌روح خواهد بود، روش مناسبی نیست. در چنین مواردی به‌کار بردن مجاز، استعاره و کنایه، گوینده را آسان‌تر به هدف خواهد رساند. بیانات موجود در متون دینی از این قاعده مستثنا نیستند. شارع مقدس نیز متناسب با مقامی که در آن سخن رانده، سازگار با فهم مخاطبان از مجاز، استعاره، کنایه و تمثیل سود جسته است. استفاده از این فنون به خودی خود با معناداری و واقع‌نمایی این متون تناقضی ندارد؛ بر خلاف آنچه که درباره نمادگرایی از دیدگاه تیلیش گذشت که واقع‌نمایی، زبان دین را مخدوش می‌کند.

یادآوری این نکته سودمند است که علم دینی بر مبانی گوناگونی بنا شده است. افزون بر مبانی پیش‌گفته در ابتدای بحث یعنی دوگانه مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی، می‌توان مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی را از این جمله دانست. دین به نوبه خود می‌تواند در هر یک از این مبانی تأثیرگذار باشد و اثرپذیری هر یک از این مبانی می‌تواند امکان علم دینی، از نظرگاه آن مبنای خاص را نتیجه بخشد. پرداختن به هر یک از این زمینه‌ها برای خود مجال می‌طلبد، ولی برای نمونه در حوزه معرفت‌شناسی، منحصرندانستن منابع معرفت به منابع حسی و گسترش آن به منبع وحی را می‌توان از این مبانی دانست. در حوزه انسان‌شناسی و بحث از ساحت‌های وجودی انسان، نمی‌توان انسان را موجودی تک‌ساحتی و آن هم منحصر در

بُعد مادی دانست؛ بلکه انسان موجودی متشکل از جسم و روح است و روح نیز خود دارای ابعاد گوناگونی است. مباحثی که در این مقاله مطرح شد بر «زبان دین» به عنوان یک مبنای دین‌شناختی متمرکز بود؛ از این رو مجال پرداختن به همهٔ این زمینه‌ها فراهم نبود؛ چه آنکه بحث بر سر همه این مبانی از عهده چندین رساله هم خارج است. همچنین این امکان وجود دارد که با فرض هر یک از دیدگاه‌های مطرح در زبان دین، که در اینجا به نقد و بررسی آن پرداختیم، به نوعی از علم دینی قائل شویم. برای نمونه می‌توانیم با پذیرش کارکردگرایی در زبان دین و ابزارگرایی در علم، دین را ابزاری سودمند در مناسبات علم برای تبیین و پیش‌بینی بدانیم. ولی باید توجه داشت که دیدگاه ابزارگرایی در علم، نظریات علمی را لزوماً ناظر به تبیین واقع نمی‌داند. در این صورت هر چند از امکان علم دینی سخن گفته‌ایم ولی از جانب دیگر، یک مبنای علم‌شناختی در علم دینی را نادیده گرفته‌ایم. این اصل نگاه ابزاری به نظریات علمی را نفی و بر لزوم واقعی بودن تبیین در علم تأکید دارد. بنابراین بناکردن علم دینی بر چنین فرض‌هایی به مخالفت با اصول دیگری به ویژه در معرفت‌شناسی و علم‌شناسی منجر خواهد شد.

۱۳۰

پیش

سال نوزدهم / پاییز ۱۳۹۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی؛ بحر الفوائد؛ ج ۱، قم: کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن میمون، موسی؛ دلالة الحائرین؛ ج ۱، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۱۹۷۲م.
۳. استیور، دان؛ فلسفه زبان دینی؛ ترجمه ابوالفضل ساجدی؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۴. اکبری، رضا؛ ایمان گروی: نظریات کرگور، ویتگنشتاین و پلانتینگا؛ ج ۲؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۵. باربور، ایان؛ «انحای ارتباط علم و دین»؛ ترجمه پیروز فطورچی؛ نامه علم و دین؛ ۱۳۸۰، س ۱۱ و ۱۲، ص ۱۲۳ - ۱۳۱.
۶. _____؛ دین و علم؛ ترجمه پیروز فطورچی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۷. پترسون، مایکل و ویلیام هاسکر؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ ج ۴؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۸. تریگ، راجر؛ فهم علم اجتماعی؛ ترجمه شهناز مسمی پرست؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۹. حلبی، علی اصغر؛ تاریخ علم کلام در ایران و جهان؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۶.
۱۰. ساجدی، ابوالفضل؛ زبان دین و قرآن؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۱. سروش، عبدالکریم؛ «عقیده و آزمون؛ لفّ و نشر تاریخی مکتب»، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی)؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.
۱۲. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ ج ۱؛ قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۱۳. ضیمران، محمد؛ گذار از جهان اسطوره به فلسفه؛ تهران: هرمس، ۱۳۷۹.

۱۴. علیزمانی، امیرعباس؛ «سلب یا سکوت؟؛ بررسی و نقد الهیات سلبی
فلوپین»؛ اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۱۲، ۱۳۸۳.
۱۵. _____؛ زبان دین؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۶. لایکان، ویلیام ج.؛ درآمدی تازه بر فلسفه زبان؛ ترجمه کورش صفوی؛ تهران:
نشر علمی، ۱۳۹۱.
۱۷. نادری، رسول و حمید خدابخشیان؛ «امکان و چگونگی علم دینی»؛ ذهن،
ش ۲۶، ۱۳۸۵.
۱۸. ویتگنشتاین، لودویگ؛ درباره اخلاق و دین؛ ترجمه مالک حسینی و بابک
عباسی؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۸.
۱۹. هادوی تهرانی، مهدی؛ مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم؛ قم:
خانه خرد، ۱۳۷۷.

20. Addis, Mark; D.Z. Phillips' Fideism in **Wittgenstein's Mirror**; [book
auth.] Robert L. Arrington and Mark Addis; **Wittgenstein and
Philosophy of Religion**; London; New York: Routledge, 2001.
21. Alston, William P; Religious Language, [Editor in chief] Donald M.
Borchert; **Encyclopedia of Philosophy**; Vol. 8 .2nd ed. USA:
Macmillan Reference, 2006, pp.411-417.
22. Flew, Antony; The Falsification Challenge. [book auth.] Michael
Peterson; **Philosophy of Religion: selected readings**; New York:
Oxford University Press, 1996, pp.354 – 356.
23. Harris, James F; **Analytic Philosophy of Religion**; Dordrecht:
Springer Netherlands, 2002.
24. Scott, Michael; **Religious Language. Houndmills, Basingstoke,
Hampshire**; New York: Palgrave Macmillan, 2013.
25. Stroll, Avrum; **Twentieth – Century Analytic Philosophy**; New
York: Columbia University Press, 2000.

26. Tillich, Paul; Religious Language as Symbolic. [book auth.] Michael Peterson; **Philisiphy of Religion**: selected readings; New York: Oxford University Press, 1996, pp.357 – 365.

