

تعریف دین در کلام و فلسفه دین و تعریف اقلی و اکثری

عبدالرحیم سلیمانی*

استادیار دانشگاه مفید قم

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲۱، تاریخ پذیرش: ۹۶/۵/۱۵)

چکیده

دین چیست؟ به این پرسش از دو منظر درون‌دینی و برون‌دینی می‌توان پاسخ داد. نگاه اول دین حق را مطابق معیار درون‌دینی تعریف می‌کند و تعریف او جامع افراد نیست. اما تعریف دین در نگاه دوم باید جامع و مانع باشد. از آنجا که یافتن امر مشترکی در همه ادیان مشکل بوده، برخی برای تعریف دین سراغ شباهت خانوادگی رفته‌اند یا تعریف‌هایی ارائه داده‌اند که جامع و مانع نیست. سخن این نوشتار آن است که می‌توان تعریف مفهومی، و نه ماهوی، از دین ارائه داد. از آنجا که دین در مقابل الحاد قرار دارد، پس دین را می‌توان در تعریفی برون‌دینی به «اعتقاد به عالم برتر» یا به تعبیر قرآنی، «عالم غیب» تعریف کرد. اما از آنجا که ادیان موجود نوعشان منحصر در فردشان است، پس برای مثال اسلام را می‌توان در تعریفی کلامی به «برنامه خدا برای رستگاری انسان» تعریف کرد. رابطه این دو تعریف، اقل و اکثری و رابطه حق ناقص و حق کامل است.

واژگان کلیدی

تعریف اقلی و اکثری، تعریف دین، تعریف فلسفه دینی، تعریف کلامی، دین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

دین چیست؟ آیا می‌توان تعریفی کلی از دین ارائه کرد که جامع افراد و مانع اغیار باشد و هم مجموعه ادیان موجود را دربر بگیرد و هم شامل مکاتبی شود که دین خوانده نمی‌شوند؟ در همین ابتدا باید این نکته را متذکر شویم که همان‌طور که برخی از عالمان توجه داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۷) از آنجا که دین وحدت حقیقی ندارد و مشتمل بر مجموعه‌ای از باورها و دستورات است که وحدت اعتباری دارند، تعریف ماهوی آن ممکن نیست؛ یعنی دین جنس و فصل حقیقی ندارد که بتوان با «حد تام» یا «حد ناقص» و غیره آن را تعریف کرد؛ بلکه هر تعریفی از آن تعریف مفهومی است. اما با این حال، پرسش این است که آیا می‌توان امر مشترکی بین همه ادیان موجود پیدا کرد و بر اساس آن، تعریفی، هرچند مفهومی، اما جامع و مانع ارائه کرد؟ آیا می‌توان «شبه‌جنس»، و نه جنس حقیقی، و «شبه‌فصل»، و نه فصل حقیقی، برای دین پیدا کرد و تعریفی شبه‌ماهوی از آن ارائه داد؟ پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا جامع و مانع بودن چنین تعریفی مطلوب است؟ در پاسخ به این پرسش است که باید بین متکلم و فیلسوف دین فرق بگذاریم. تفاوت مهم این دو فرد آن است که با اینکه هر دو با بررسی دین سروکار دارند، اولی داور می‌کند و در پی اثبات است و در صدد برمی‌آید که حق بودن برخی از امور و باطل بودن برخی دیگر را اثبات کند. او می‌خواهد حقانیت باورها و اعمال دینی خاص و بطلان باورها و اعمال ضد آنها را به اثبات برساند. چنین فردی نگاه درون‌دینی دارد و وقتی دین را تعریف می‌کند، در واقع تعریف «دین حق» را ارائه می‌دهد، و آن هم حق بودنی که با نظام خاص و پذیرفته‌شده توسط او سازگار باشد؛ اما فرد دوم، یعنی فیلسوف دین، کاری با حقانیت یا بطلان دینی خاص ندارد و در صدد اثبات این امور نیست و صرفاً از بیرون به واقعیتی به نام دین نگاه می‌کند، بنابراین وقتی او دین را تعریف می‌کند، به حقانیت یا بطلان آن هیچ توجهی ندارد. بنابراین، تعریف کلامی از دین، شاید جامع همه مکاتبی نباشد که دین خوانده می‌شوند؛ اما تعریف فلسفه دینی از دین حتماً باید این ویژگی را داشته باشد. وقتی متکلم دین را تعریف می‌کند، دین حق را تعریف می‌کند و در نتیجه

تعریف او شامل ادیانی نیست که او باطل می‌داند؛ اما وقتی فیلسوف دین، دین را تعریف می‌کند حتماً باید تعریف او، به این معنا جامع و مانع باشد که همه مکاتبی را که دین خوانده شده و می‌شوند شامل شود و غیر آنها را شامل نشود، چرا که او صرفاً واقعیتی به نام دین را بررسی می‌کند.

نکته دیگر اینکه باید بین دین و تدین یا دینداری فرق گذاشت و خلط این دو نیز مشکلاتی ایجاد می‌کند. «دین» اشاره به یک مکتب خاص است که مشتمل بر مجموعه‌ای از اصول درباره «هست و است و نیست‌ها» و «باید و نبایدها» خواهد بود؛ اما تدین یا دینداری به معنای گردن نهادن و پذیرفتن یکی از ادیان موجود است؛ و البته شاید فردی هیچ‌یک از ادیان شناخته شده را قبول نداشته باشد و با عقل خود، برای مثال، به خدا و باورها و اعمالی برسد و در نگاه کلی دیندار به حساب آید. پس باید در هر تعریفی که از دین ارائه می‌شود، بین «دین» و «تدین» فرق گذاشته شود. مقصود از دین در این نوشتار یک مکتب خاص است و نه حالتی فردی و شخصی.

پس پرسش اصلی در مقاله این است که از میان مکاتبی که امروزه موجودند یا در گذشته موجود بوده‌اند و انسان را به پذیرش اصولی، چه در باب «هست و است و نیست‌ها» و چه در باب «باید و نبایدها» دعوت می‌کنند، کدام شایسته نام «دین» هستند و کدام نیستند؟ یا به بیان دقیق‌تر، از گذشته‌های دور انسان‌ها برخی از مکاتب را دین می‌خوانده‌اند و برخی را تحت این عنوان نمی‌دانستند. گویا مصادیق دین و غیردین عموماً روشن بوده؛ اما سخن این است که چه تعریفی می‌توان از دین ارائه داد که همه مکاتبی را که دین خوانده می‌شوند، دربر بگیرد و غیر آنها را دربر نگیرد؟ و البته باید توجه داشته باشیم که هرگز بحث در اینجا لغوی نیست که برای مثال ریشه لغوی «دین» چیست و این واژه چه کاربردهایی در زبان عربی دارد و... آن‌گونه که برخی از نویسندگان به تفصیل در همین بحث تعریف دین، به آن پرداخته‌اند (ر.ک: دراز، ۱۳۷۶: ۵۰-۵۷) چرا که بحث درباره مفهومی به نام دین است که در مناطق و زبان‌های مختلف، معادل‌های متفاوتی دارد؛ پس مقصود تعریف اصطلاحی مفهومی است که در زبان‌های عربی و فارسی با نام «دین» و در فرهنگ‌های دیگر با نام‌های دیگر شناخته می‌شود.

همان‌طور که اشاره شد، اصطلاح دین را می‌توان با دو نگاه متفاوت تعریف کرد؛ یکی نگاه درون‌دینی و کلامی یا به تعبیر دقیق‌تر، درون‌متنی، و دیگری نگاه برون‌دینی یا فلسفه دینی. تعریف دین از نگاه اول آسان‌تر است؛ چرا که تنها در پی آن است که دین حق را تعریف کند و ملاک و معیار حق بودن دین، درون متون هر دین بیان شده است و البته لازمه این سخن آن است که تعریف دین حق، از دینی تا دین دیگر متفاوت باشد. اما تعریف دین از نگاه دوم مشکل‌تر است؛ چرا که این نگاه با حق و باطل کاری ندارد و در پی آن است که تعریف جامع و مانعی ارائه دهد. این نگاه چون نمی‌تواند به دین خاصی نظر داشته باشد، پس نمی‌تواند از دین خاصی ملاک و معیار «دین بودن» را بگیرد و یافتن ملاکی که مورد تأیید همه ادیان باشد، بسیار مشکل است. پس ابتدا به بحث تعریف درون‌دینی از دین و سپس به تعریفی برون‌دینی از آن خواهیم پرداخت:

الف) تعریف دین از نگاه درون‌دینی

عالمان مسلمان از نگاه درون‌دینی و کلامی و با توجه به متون دین، به تعریف دین پرداخته‌اند که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم. یکی از عالمان معاصر تلاش می‌کند ابتدا تعریف جامعی از دین، اعم از حق و باطل، ارائه دهد و سپس به معیاری برای تشخیص و تعریف دین حق برسد. ایشان می‌گوید:

«... معنای اصطلاحی آن [دین]، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد، آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

ایشان تا اینجا معیاری برای تشخیص دین حق ارائه نداده و صرفاً بیان کرده است که دین یا حق است یا باطل. اما نکته شایان توجه در سخن ایشان این است که دین به معنای اعم را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شامل همه مکاتب، حتی مکاتبی مانند مارکسیسم (که یکی از اصول اساسی آن مبارزه با دین است) می‌شود. مطابق این سخن هر مکتبی که دارای یک جهان‌بینی و ایدئولوژی باشد و سخنی در باب «هست و است و نیست‌ها» و «باید و نبایدها» داشته باشد، دین خوانده می‌شود، هرچند هستی را مساوی با ماده بدانند و

اصل اول ایدئولوژی‌ش مبارزه با دین و نفی آن و کنار گذاشتن آن باشد. اما آیا مکتبی را که از اصولش مبارزه با دین است، می‌توان دین نامید؟ ظاهراً پاسخ ایشان به این پرسش مثبت است. ایشان در جای دیگر می‌گویند:

«امروزه، دین، جامع اقسام فراوانی است که اشتراک آنها به اشتراک لفظی شبیه تر است تا اشتراک معنوی؛ زیرا برخی از آنها الهی و برخی دیگر الحادی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶).

پس این عالم کلمه «الحاد» را در تقابل با دین نمی‌داند و تعبیر «دین الحادی» را ناسازگار و پارادوکسیکال نمی‌شمارد. ایشان این سخن را در جای دیگری به شکلی اندکی متفاوت بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۴ - ۲۶). ایشان در جای دیگر دین را به الهی و بشری تقسیم کرده است و هر یک را تعریف می‌کند:

«در یک تقسیم‌بندی کلی، دین را به دو دسته الهی (و حیانی) و بشری تقسیم می‌کنند. ادیان بشری، ادیانی است که ساخته انسان است و او به سبب برخی نیازهای روانی یا اجتماعی به پیروی از باورها و عقاید و رفتارهایی کشانده شده است؛ مانند بت‌پرستی یا اعتقاد به نیروهای جادویی و مانند آن که همگی ادیانی بشری است. ادیان الهی و وحیانی، ریشه در غیب دارد و پایه و اساس آنها بر وحی و پیام الهی استوار است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶).

بت‌پرستی و نیروهای جادویی شاید اشاره به ادیان ابتدایی موجود (که شبیه آن در حجاز پیش از اسلام موجود بود) یا برخی از ادیان پیشرفته مانند دین هندویی باشد. ایشان در جای دیگر تعریفی مفهومی به قرار زیر برای دین ارائه می‌دهد: «دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد» (همان: ۲۷).

پس، از سخن ایشان برمی‌آید که در واقع دین عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین و مقررات که انسان در زندگی فردی و اجتماعی خود به آنها نیاز دارد. این عالم می‌گوید دین حق آن است که مجموعه مقررات آن با نیازهای جامعه و سرشت و فطرت انسان هماهنگ باشد و از آنجا که انسان نمی‌تواند چنین قانون‌هایی وضع کند، چرا که نسبت به انسان شناخت کامل ندارد، پس تنها کسی می‌تواند این قانون‌ها را وضع کند که نسبت به همه ابعاد انسان احاطه کامل داشته باشد و او کسی جز خالق انسان و خداوند نیست. ایشان پس از بیان این مطالب، دین حق و باطل را این‌گونه تعریف می‌کند:

«با این مقدمه دانسته می‌شود، دین حق دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خدا نازل شده و دین باطل، دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۱ - ۱۱۲).

در مجموع ایشان دین را عبارت از مجموعه‌ای از قانون‌ها و مقررات، چه در باب اموری که باید به آنها باور داشت و چه اموری که باید به آنها عمل کرد، می‌داند. حال اگر این مجموعه مقررات از جانب خداست (که از طریق وحی یا عقل به انسان رسیده باشد) دین حق است و اگر از جانب خدا نرسیده باشد، دین باطل است.

شاید سخن عالم فوق برگرفته از نظریه استادشان، مرحوم طباطبایی، در این زمینه باشد. ایشان می‌گوید انسان چه در زندگی فردی و چه اجتماعی به قانون و مقررات نیاز دارد و قانون و مقرراتی که انسان بر طبق آن زندگی می‌کند، همان دین اوست و «دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد». دین عبارت است از اعتقاد انسان درباره انسان و جهان و مقررات متناسب با آن، که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد. پس هم کسانی که هستی را مساوی با ماده می‌دانند و هم بت‌پرستانی که اصل خالق و آفریننده را قبول دارند و هم پیروان ادیان زنده مانند زرتشتیان، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، همه روشی برای زندگی دارند و همین، دین آنان است. اما دین حق، آن است که مشتمل بر برنامه‌ای برای زندگی باشد که از طرف خدا آمده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۳ - ۲۵). این عالم در کتاب دیگری می‌گوید که قرآن مجید دربردارنده کلیات برنامه زندگی بشر است و این بهترین آیین زندگی خواهد بود. انسان چه در زندگی فردی و چه اجتماعی نیاز به دستورالعمل و مقررات دارد و این دستورات و مقررات که راه و رسم زندگی را معین می‌کنند، در عرف قرآن مجید دین خوانده می‌شوند. ایشان می‌گوید:

«اساساً در عرف قرآن دین به راه و رسم زندگی اطلاق می‌شود و مؤمن و کافر حتی کسانی که اصلاً صانع را منکرند، بدون دین نیستند زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه و رسمی خواه از ناحیه نبوت و وحی باشد یا از راه وضع و قرارداد بشری اصلاً صورت نمی‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۵ - ۶).

پس مطابق سخن دو عالم فوق، دین عبارت است از آیین و برنامه زندگی که شامل

باورهای درباره انسان و هستی و اعمالی متناسب با این باورها می‌شود، و در صورتی حق است که این باورها و دستورالعمل‌ها از ناحیه خدا آمده باشد. مطابق این دو سخن، دین، اعم از الحاد است و نه در مقابل آن. اما عالم دیگری سخن متفاوتی دارد و در واقع، دین را در مقابل الحاد قرار می‌دهد:

«دین ... اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌باشد. از این‌روی کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده‌ای نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی، و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند «بی‌دین» نامیده می‌شوند. اما کسانی که معتقد به آفریننده‌ای برای جهان هستند هرچند عقاید و مراسم دینی ایشان، توأم با انحرافات و خرافات باشد «با دین» شمرده می‌شوند. و بر این اساس، ادیان موجود در میان انسان‌ها به حق و باطل تقسیم می‌شوند، و دین حق عبارت است از: آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده، رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار، برخوردار باشد» (مصباح، ۱۳۸۲، درس یکم).

ایشان پس از اینکه جهان‌بینی را به «مجموعه باورهای انسان درباره جهان و انسان» و ایدئولوژی را به «آرای کلی درباره رفتارهای انسان» تعریف می‌کند، می‌گوید ما دو گونه جهان‌بینی داریم؛ یکی الهی و دیگری مادی. پس جهان‌بینی و ایدئولوژی اعم از عقاید و اعمال دینی هستند (همان).

بنابراین مطابق این سخن، دین در مقابل الحاد قرار دارد. به نظر می‌رسد حق با عالم فوق باشد؛ چرا که، همان‌طور که گذشت، سخن از کلمه «دین» و بحث لغوی درباره آن نیست تا گفته شود قرآن مجید آن را به چه معنایی به کار برده است و علاوه بر این کاربردهای قرآنی شاید بر اشتراک لفظی دلالت کند. سخن از یک مفهوم است که در فرهنگ‌های مختلف با لفظ خاصی به آن اشاره می‌شود. با این حال ایشان در تعریف «دین» از مفهوم خالقیت و آفرینندگی استفاده کردند که جای بحث دارد؛ برای مثال می‌توان پرسید که اگر مکتبی ماده عالم را قدیم بداند یا آن‌گونه که در برخی از متون هندویی مطرح شده است، جهان را بدن خدا بداند و... به‌گونه‌ای که به آموزه خلقت به معنای متعارف آن قائل نباشد، اما خدا را به‌عنوان صورت‌دهنده و گرداننده جهان قبول داشته باشد، آیا چنین مکتبی الحادی به حساب می‌آید و فردی که چنین باوری داشته باشد، ملحد و بی‌دین به حساب

می‌آید؟ پس حداقل باید درباره مفهوم آفرینش توضیح داد و آن را اعم از معنای متعارفش گرفت.

همچنین وقتی سخن از «آفریننده» می‌رود و همین‌طور وقتی جهان‌بینی الهی مقابل جهان‌بینی مادی قرار داده می‌شود، خدای شخص‌واری به ذهن متبادر می‌شود. آیا مکاتبی که دین خوانده می‌شوند و به توجه به ماورا دعوت می‌کنند، اما به خدای شخص‌وار قائل نیستند، دین شمرده نمی‌شوند؟ به نظر می‌رسد که در اینکه ایشان، برخلاف دو عالم قبلی، دین را در مقابل الحاد قرار داد و کسانی را که هستی را مساوی با ماده می‌دانند، بی‌دین به حساب آورد، حق با ایشان است؛ اما آیا همه کسانی که هستی را با ماده مساوی نمی‌دانند، و طبق تعریف این عالم «دیندار» به حساب می‌آیند، معتقد به یک خدای «شخص‌وار» خالق هستی هستند؟ به نظر این‌گونه نمی‌رسد.

نکته دیگری که باید درباره این تعریف گوشزد شود، این است که در آن «دین ... اصطلاحاً به معنای اعتقاد به ... است» که در ظاهر بین «دین» به عنوان یک مکتب و «تدین» فرق گذاشته نشده است و این تعریف به ظاهر بر «تدین» صدق می‌کند. اما می‌توان از آن، تعریفی برای «دین» به عنوان مکتب بیرون آورد و آن اینک: «دین مکتبی است که به اعتقاد به ... دعوت می‌کند».

اما تعریف ایشان از «دین حق» با تعریف دو عالم قبلی تفاوتی ندارد، چرا که دین حق را مشتمل بر باورها و اعمالی می‌داند که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند و چون جهان‌بینی و ایدئولوژی الهی را حق می‌داند، پس مقصود از صحت و اعتبار، انتساب به خداوند است.

نویسنده‌ای مسلمان تعریفی را به دانشمندان اسلامی نسبت می‌دهد که تعریفی درون‌دینی است و تنها دینی را که آنان حق می‌دانند، شامل می‌شود: «دین یک نهاد الهی است که صاحبان عقل سلیم و بخردانی را که درست می‌اندیشند - با اختیار و اراده - به سوی خیر و صلاح دنیا و فلاح و رستگاری در آخرت راهبری می‌کند، و آنان را به مصالح و سعادت حال و مآل رهنمون است». ایشان سپس همین تعریف را این‌گونه فشرده‌سازی می‌کند: «دین یک نهاد الهی است که انسان‌ها را به سوی آنچه از نظر اعتقادات، حق و درست است و نیز به

آنچه در رفتار و روند زندگانی، بهتر و گزیده تر است، راهنمایی می کند» (دراز، ۱۳۷۶: ۵۹). همین که سخن از «نهاد الهی» به میان می آید، پس این تعریف جامع نیست و درون دینی است و تنها شامل دینی می شود که مطابق متون اسلامی، حق است. اما نویسنده فوق در ادامه به تعریف دین از نگاه دانشمندان غربی می پردازد و گونه های مختلف تعریف را نقل می کند که غالباً برون دینی هستند و درباره ضعف آنها قلمفرسایی می کند و برای مثال ادیانی مثل بودا و کنفوسیوس را شایسته نام دین نمی شمارد و می گوید:

«به طور خلاصه، ما با حذف «مبدأ الوهیت» از تعریف «ادیان» موافق نیستیم؛ بلکه با فیلسوف آلمانی، ارنست شلاپرماخر، همسخنیم که می گفت: "پایه و اساسی که حقیقت دین بر آن استوار است، همان شعور و ادراک به نیاز و طاعت مطلق در برابر قوه ای است که قاهر بر جهان هستی است" بدون تردید این شعور و ادراک، رکن عمده و اساسی در تحقق ماهیت "دین" می باشد» (همان: ۶۸).

به نظر می رسد وی بین تعریف درون دینی «دین» و تعریف برون دینی خلط کرده است. اینکه ایشان می گوید «ما با حذف مبدأ الوهیت از تعریف ادیان موافق نیستیم»، نشان می دهد که ایشان در پی تعریف دین حق است؛ در حالی که کسانی که ایشان تعریفشان را نقل می کند، عمدتاً در پی تعریف برون دینی بوده اند و با حق و باطل بودن ادیان کاری نداشته اند. نکته دیگر اینکه تعریف شلاپرماخر نیز شاید برگرفته از ادیان غالب در جهان غرب و در نتیجه به معنایی، کلامی و درون دینی باشد؛ هر چند تعبیر «طاعت مطلق در برابر قوه ای که قاهر بر جهان هستی است» را می توان به گونه ای تفسیر کرد که با برداشت نویسنده فوق متفاوت باشد و شامل ادیانی مانند بودا و کنفوسیوس هم بشود.

دراز پس از بحثی طولانی درباره تعریف دین، مدعی ارائه «حد تام» برای دین می شود و هر چند مشخص نمی کند که مقصودش «دین حق» است یا دین، به طور کلی و به ظاهر دومی را تعریف می کند، اما در عمل تعریف او همچنان یک تعریف درون دینی و کلامی است. ایشان می گوید:

«دین یعنی اعتقاد به وجود ذات و یا ذوات غیبی والا که دارای شعور و اختیار هستند، و شئون مربوط به انسان را تحت تصرف و تدبیر خود قرار می دهند؛ اعتقادی که انسان را بر آن می دارد که با آن ذات والا با آمیزه ای از رغبت و رهبت، و خضوع و تمجید به مناجات و راز و نیاز پردازد.

به عبارت دیگر: دین یعنی ایمان به ذات الهی که سزاوار اطاعت و عبادت است» (همان: ۸۸).

ایشان به این توجه می‌کند که تعریف فوق تعریف «دین» نیست و تعریف «تدین» است. به همین دلیل می‌گوید اگر بخواهیم مطابق تعریف فوق، دین به عنوان یک مکتب خارجی را تعریف کنیم، باید بگوییم: «مجموعه‌ای از نوامیس و قوانین نظری است که صفات این قوه الهی را مشخص می‌کند و نیز مجموعه‌ای از قواعد و ضوابط عملی است که راه و رسم عبادت و بندگی کردن خدا را برای ما ترسیم می‌نماید» (همان: ۸۸ - ۸۹).

شاید تعریف ایشان از دین به عنوان یک تعریف کلامی و درون‌دینی پذیرفتنی باشد، اما مشکل ایشان این است که گویا مدعی هستند که دین را به طور مطلق تعریف می‌کنند. تعریف ایشان شامل بسیاری از ادیان یا مذاهب نمی‌شود. علاوه بر اینکه به کار بردن واژه «حد تام» هرگز دقیق نیست.

نویسندگان مسیحی هم تعریف‌هایی از دین ارائه کرده‌اند که درون‌دینی و کلامی است. آنان نیز با اینکه مدعی هستند که دین را به طور کلی تعریف می‌کنند، اما در واقع دینی را تعریف کرده‌اند که خود حق می‌دانند. فردی به نام جیمز مارتینو می‌گوید: «دین اعتقاد به خدایی همیشه زنده است، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد» (پترسون و ...، ۱۳۸۷: ۱۸). دیگری می‌گوید: «دین، مجموعه وظایف و تکالیف آفریده نسبت به آفریدگار، و وظایف انسان در برابر خدا و جامعه و خویشان است». و دیگری می‌گوید: «دین مجموعه عقاید و توصیه‌هایی است که بایدها را به طرز رفتارمان با خدا و مردم و با خودمان توجیه کند» (دراز، ۱۳۷۶: ۶۰ و ۶۲).

اینها مواردی از تعریف درون‌دینی و کلامی از دین بود. این نوع تعریف از دین کار چندان سختی نیست؛ چرا که فرد تعریف‌کننده طبق ملاک‌هایی که در دین او برای شناخت دین حق وجود دارد، دین را تعریف می‌کند. با این حال، همیشه این خطر وجود دارد که فرد به این توجه نکند که او «دین حق» بر طبق یک نظام دینی را تعریف می‌کند و نه دین اعم از حق و باطل را.

همچنین باید به این نکته توجه داشت که تعریف کلامی دین ممکن است از دینی تا دین دیگر یا یک دسته از ادیان هم‌خانواده تا دسته دیگری فرق بکند. شاید تعریفی که یک یهودی از

دین ارائه می دهد با تعریف یک مسلمان متفاوت باشد. همچنین به احتمال زیاد تعریف فرد پیرو یکی از ادیان سامی با تعریف پیرو یکی از ادیان آریایی یا ادیان نژاد زرد متفاوت است؛ چرا که ساختار این ادیان به کلی متفاوتند و ملاک‌های کاملاً متفاوتی برای دین حق دارند.

ب) تعریف دین از نگاه برون‌دینی

اگر تعریف دین از نگاه درون‌دینی مشکل نبود، از نگاه برون‌دینی بسیار مشکل است. این امر از آنجا ناشی می‌شود که مکاتب یا پدیدارهایی که دین خوانده می‌شوند چنان با هم متفاوتند که یافتن عنصری که در همه آنها مشترک باشد، دشوار است. با اینکه روشن است که کلمه «دین» به صورت مشترک معنوی در رابطه با همه این مکاتب به کار می‌رود، و نه مشترک لفظی، اما تبیین چگونگی این اشتراک معنوی بسیار مشکل است. آیا می‌توان گفت که هر یک از ادیان نوعشان منحصر در فردشان است، و بنابراین برای هر یک باید تعریف خاصی ارائه داد؟ حتی اگر این‌گونه باشد، باید این مکاتب در جنس، مشترک باشند؛ و باز، نشان دادن جنس مشترک بین مکاتبی که دین خوانده می‌شوند، دشوار است.

شاید در نگاه سطحی و غیرعمیق کسی از این سخن تعجب کند که یافتن امر مشترکی در همه ادیان مشکل خواهد بود؛ اما این یک واقعیت است. در برخی سخن از یک خدای شخص‌وار است و در برخی دیگر، این موجود شخص‌وار نیست و باز در برخی، مانند بیشتر ادیان ابتدایی، سخن از خدایان است. در بعضی از ادیان سخن از وحی و نبوت است و در بعضی دیگر این مفهوم وجود ندارد یا سخن از خودمکشوف‌سازی خدا و تجسم خدا و منجی است. در رابطه با شریعت و دستورات شرعی در تعدادی از آنها امر یافت می‌شود و در برخی دیگر نه. در رابطه با سرنوشت انسان، بعضی قائل به یک زندگی دنیوی و یک زندگی اخروی هستند و تعدادی از ادیان قائل به تناسخ هستند و بعضی اساساً زندگی پس از مرگ را قبول ندارند. در عده‌ای از آنها عبادت و پرستش وجود دارد و در برخی دیگر این کار ممنوع است. نگاه به انسان در بین ادیان به اندازه‌ای متفاوت است که بیش از آن ممکن نیست. یک دین انسان را ذاتاً و فطرتاً عاشق و دوستدار حق و حقیقت می‌داند و دیگری دشمن آن و...

همینجاست که وقتی یک فیلسوف دین مانند جان هیک به گمان خود یک امر مشترک را در ادیان زنده جهان یافته است، و آن اینکه همه این ادیان در پی رستگاری انسان هستند، مجبور است اعتراف کند که همین رستگاری در ادیان ابتدایی وجود ندارد و برای آنها مهم حفظ تعادل میان امور و اجتناب از بروز فاجعه در همین دنیاست؛ با این حال وقتی ایشان می‌خواهد همین امر مشترک را توضیح دهد، سخن از وضعیت ناخوشایند و سقوط کرده انسان به میان می‌آورد و آن را مشترک بین همه ادیان زنده می‌شمارد (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲: ۲۵) در حالی که دینی مانند اسلام هرگز با این بیان موافق نیست. پس باید اعتراف کرد که یافتن امر مشترکی که بتوان آن را در تعریف دین قرار داد، چندان آسان نیست. البته باید توجه داشته باشیم که ما در پی تعریف جامع و مانعی هستیم و اگر مثلاً دین را به «مجموعه‌ای از مقررات» یا «مجموعه‌ای از باورها و باید و نبایدها» تعریف کنیم (کما اینکه، همان‌طور که در بخش اول این نوشتار گذشت، برخی از عالمان مسلمان بیان کرده‌اند) باید بگوییم هرچند جامع افراد است، مانع اغیار نیست و حتی مکتبی را که در پی مبارزه با دین است، دربر می‌گیرد.

مشکل فوق سبب شده است که برخی از نویسندگان از همان اول، دست خود را بالا آورند و اعتراف کنند که نمی‌توان تعریف جامع و مانعی برای دین یافت و چاره‌ای نداریم جز اینکه که به جای تعریف دین، به ذکر مثال‌ها و نمونه‌هایی از آن اکتفا کنیم و بگوییم: «تعریفی عام از دین به قرار زیر است: ادیان عبارتند از یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین هندو، آیین بودا و آن سنت‌هایی که به نمونه یا نمونه‌هایی از این ادیان شباهت دارند» (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۲ - ۵۳). ایشان از تعریف خود، که به قول منطقی‌ها «تعریف بالمثال» است، و خود او آن را «تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی» می‌نامد، نتیجه می‌گیرد که: «به حکم این تعریف، آیین کنفوسیوس، آیین دائو، آیین بهائیت، آیین سیک، آیین زرتشتی، معنویت بومی [ادیان ابتدایی] و بسیاری از سنت‌های دیگر را به آسانی می‌توان دین دانست» (همان: ۵۳).

جان هیک پس از اینکه نمونه‌هایی از تعریف‌هایی را که ارائه شد، بیان و نقد می‌کند، می‌گوید: «شاید این تلقی واقع‌گرایانه‌تر باشد که اصطلاح "دین" دارای یک معنای واحد (که مورد قبول همه باشد) نیست. بلکه پدیدارهای متعدد فراوانی تحت نام دین، گرد می‌آیند و به نحوی که لودویک ویتگنشتاین آن را "شباهت خانوادگی" می‌نامد با یکدیگر

مرتبط هستند» (هیگ، ۱۳۷۲: ۲۳). مثال خود ویتگنشتاین کلمه «بازی» است. آیا بازی برای لذت است؟ اما گاهی برای جلب منفعت انجام می پذیرد. آیا بازی برای رقابت است؟ اما گاهی یک نفره انجام می گیرد. آیا بازی مهارت نیاز دارد؟ اما گاهی صرفاً مبتنی بر بخت و اقبال است؛ و پرسش‌های دیگری که در این زمینه می‌توان مطرح کرد؛ اما می‌توان گفت که بازی آن است که برای مثال از این پنج ویژگی، سه ویژگی را داشته باشد؛ همان‌طور که در یک خانواده ده نفره هیچ ویژگی ظاهری مشترکی نمی‌توان یافت، اما برای مثال هشت ویژگی در این خانواده شیوع دارد؛ به‌گونه‌ای که هر یک از اعضای آن خانواده شش ویژگی از هشت ویژگی را دارند. در مورد دین نیز همین را می‌توان گفت. هیچ ویژگی مشترکی بین همه آنها وجود ندارد؛ اما، برای مثال، شش ویژگی شیوع دارد؛ به‌گونه‌ای که هر یک از ادیان چهار عدد از آنها را دارند. بنابراین می‌گوییم که: دین عبارت است از مکتب یا جنبشی که از این شش ویژگی خاص، مثل خدای خالق، پرستش، رستگاری و ... حداقل سه یا چهار عدد از آنها را داشته باشد (ر.ک: همان: ۲۴ - ۲۵).

به هر حال سخن فوق نشان می‌دهد که فلاسفه دین برای تعریف این پدیده با چه مشکلی روبه‌رو بوده‌اند. با این حال افراد مختلفی با گرایش‌های متفاوت تلاش کرده‌اند که تعریف جامع و مانعی از دین ارائه دهند. در سده نوزدهم و پس از عصر روشنگری کسانی با مبنا قرار دادن جهان‌بینی حاکم بر این عصر در پی این بودند که برای دین منشأ زمینی پیدا کنند؛ برای مثال برخی از انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان در پی این رفتند که در رشته علمی خود منشأ و خاستگاه دین را پیدا کنند. آنان تعریفی از دین ارائه داده‌اند که در نظریه آنان در باب منشأ دین ریشه دارد (ر.ک: همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۸).

نمونه این افراد، ادوارد بارنت تایلر (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷) است که ریشه و خاستگاه دین را آنیمیسیم می‌دانست. او می‌گفت که انسان‌های ابتدایی چون نمی‌توانستند بین رؤیا و واقعیت تمیز دهند، برای انسان روح قائل شدند و سپس قائل شدند که با مردن نیاکان، روح آنان زنده است و در نهایت این روح داشتن را به کل طبیعت سرایت دادند؛ این سرآغاز دین بود (Smart, 1998: 35; ER. ME, V.1: 296). او بر اساس این نظریه خود در باب خاستگاه دین، این پدیده را چنین تعریف می‌کند: «دین عبارت است از اعتقاد به هستی‌های

روحانی». اما برخی مانند دورکیم به این تعریف اشکال کرده‌اند که «هستی‌های روحانی» به معنای موجود شخص‌وار است و در برخی از ادیان اعتقاد به چنین موجودی نیست. نمونه آن فرقه بودایی تیره‌واره است (ر.ک: همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۸).

نمونه دیگر انسان‌شناس بریتانیایی، جیمز فریزر (۱۸۵۴ - ۱۹۴۱) است. او درباره‌ی خاستگاه دین می‌گوید که انسان در ابتدا برای استفاده از قوای طبیعت به سحر و جادو پناه برد؛ اما پس از مدتی دریافت که سحر و جادو در پدیده‌های طبیعی تأثیری ندارد؛ پس به کاهن پناه برد تا با شعائر و مراسم دینی از خدایان کمک بگیرد؛ سرانجام دریافت که باید به علم پناه ببرد و اگر باران می‌خواهد آن را از خدایان نخواهد، بلکه ابرها را بارور کند (Hopfe, 1983: 8; Smart, 1991: 73-74). او متناسب با نظریه خود در باب خاستگاه دین، این پدیده را چنین تعریف می‌کند: «دین نوعی دلجویی از نیروهایی است که از انسان برترند و گمان بر این است که هدایت طبیعت و زندگی آدمی را به دست دارند» (Alston, "Religion", in EP., V.7: 140). اشکال تعریف فوق واضح است؛ تعریف آقای فریزر به هیچ وجه جامع نیست و در برخی از ادیان اعتقاد به نیروهایی شخص‌وار وجود ندارد که دلجویی در آنها تأثیر داشته باشد.

نمونه دیگر از این نوع تعریف‌ها، از جامعه‌شناس مشهور فرانسوی، امیل دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) است. او که منشأ دین را جامعه می‌داند، معتقد است که جامعه امری صرفاً اعتباری و ذهنی نیست، بلکه هویت مستقلی دارد. او می‌گوید که در واقع دین همان جامعه است که در جوامع ابتدایی خود را به صورت توت‌م نشان می‌داد و برای حفظ انسجام و کیان جامعه، اموری را برای افراد جامعه تابو (منهی) قرار می‌داد و بعداً با به هم پیوستن جوامع کوچک، توت‌م‌ها به شکل خدایان درآمدند و ... (ر.ک: پالس، ۱۳۸۵: ۱۵۹ - ۱۶۹). دورکیم نیز تعریفی مطابق نظریه خود در باب منشأ دین، ارائه می‌دهد: «دین عبارت از نظام یکپارچه‌ای از باورداشت‌ها و عملکردهای مرتبط با چیزهای مقدس است، یعنی چیزهایی که جدا از چیزهای دیگر انگاشته شده و در زمره محارم [تابوها] به‌شمار می‌آیند. این باورداشت‌ها و عملکردها، همه کسانی را که به آنها عمل می‌کنند در یک اجتماع اخلاقی واحد همبسته می‌کند» (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۹).

از آنجا که دورکیم دین را جدای از جامعه نمی‌داند، تعریفی از دین ارائه می‌دهد که

مانع اغیار نیست و چه بسا گرایش‌های قومی و ملی را نیز دربر می‌گیرد. علاوه بر این تعریف او بر ادیان بزرگ موجود منطبق نیست و برای مثال اعمال دینی، همه آنها در ارتباط با چیزهای مقدس نیستند، بلکه، برای مثال رجم شیطان، بیرون از این تعریف است.

اینها نمونه‌هایی بود از تعریف‌هایی که برگرفته از یک نظریه در باب دین بودند. نوع دیگری از تعریف، تعریف پدیدارشناسانه است که صرفاً دین را توصیف و برخلاف تعریف‌های قبلی، از داوری پرهیز می‌کند و با خاستگاه و منشأ دین کاری ندارد. رودولف اتو در کتاب «مفهوم امر قدسی» تعریفی پدیدارشناسانه از دین ارائه می‌دهد. می‌توان تعریف او را این‌گونه تنسیق کرد: «مواجهه خشیت‌انگیز و جذاب با امری قدسی که به کلی دیگر است» (ر.ک: الیاده، ۱۳۷۵: ۶۳ - ۶۴) اما گفته شده است که مواجهه با امری «به کلی دیگر» در برخی از ادیان مانند دین هندو و بودا کمتر دیده می‌شود.

اینها نمونه‌هایی از تعریف‌هایی بود که گرایش‌های مختلف عرضه کرده‌اند و همان‌طور که دیدیم، هیچ‌کدام تعریف جامع و مانع دین نبودند. اینک مناسب است که تعداد دیگری از تعریف‌های دین را نقل کنیم تا تنوع و گوناگونی این تعریف‌ها آشکار شود:

سیسرون: «دین پیوندمایه‌ای است که انسان را به خدا مربوط می‌سازد».

کانت: «دین عبارت از این است که ما تکالیف واجب و ضروری خود را - با توجه به اینکه مبتنی بر اوامر الهی است - درک نماییم».

اسپنسر: «دین عبارت است از ایمان به نیرویی که نتوان مرز پایانی زمان و مکان آن را تصور کرد».

ماکس مولر: «دین عبارت است از کوشش در تصور چیزی که تصور آن امکان‌پذیر نیست و تعبیر و بیان از چیزی که تعبیر و بیان آن ناممکن است و این همان توجه و روی نهادن به بی‌نهایت، یعنی حب و دوستی خداست» (ر.ک: دراز، ۱۳۷۶: ۶۰ - ۶۱).

سارتر: «دین عبارت است از طرح انسان برای خدا شدن».

فروید: «دین عبارت است از کاوش انسان برای یافتن تسلی‌دهنده‌های آسمانی تا او را در غلبه بر حوادث بیمناک زندگی کمک کند».

بولتمان: «دین عبارت است از اشتیاق بشر برای فرار از این جهان، با کشف فرضی فضایی فوق این جهان».

یونگ: «دین عبارت است از یک حالت مراقبت، تذکر و توجه دقیق به معنای عوامل مؤثر که بشر عنوان قدرت قاهر را به آنها اطلاق می‌کند و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صورت مثالی، کمال مطلوب و غیره مجسم می‌کند» (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۸: ۷۱ و ۸۶ و ۹۵).

ویلیام جیمز: «دین عبارت است از احساسات، اعمال، تجارب افراد در خلوت خویش، مادام که خود را با هر آن چیزی که الهی می‌انگارند، در ارتباط می‌یابند» (هیگ، ۱۳۷۲: ۲۲).
سوئین برن: «دین عبارت است از نظامی که ارائه‌دهنده رستگاری و نجات است» (ر.ک: تالیفرو، ۱۳۸۲: ۶۶).

این تنها تعدادی از تعریف‌های ارائه‌شده برای دین بود که در چند منبع فوق، مطرح شده است. برخی از این موارد در واقع تعریف تدین بود و نه دین؛ و البته دقت در آنها نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آنها جامع و مانع نیست. علاوه بر این هر یک از آنها بر جنبه‌ای از برخی از ادیان تکیه داشتند یا توجیه‌کننده یک مکتب فلسفی خاص بودند. از این تنوع تعریف‌های دین باید نتیجه بگیریم که تعریف دین از نگاه برون‌دینی مشکل است.

ج) تعریف اقل و اکثری از دین

شاید بتوان به گونه دیگری به دین نگاه کرد که مطابق آن، تعریف کلامی و فلسفه دینی، یا درون‌دینی و برون‌دینی، همسو و هماهنگ شوند. طبق این سخن همه جریان‌ها و مکاتبی که دین خوانده می‌شوند، تعریفی حداقلی دارند، اما تعریف حداکثری از دین در واقع درون‌دینی است و پیروان هر دین مطابق ضوابط درون‌دینی خود، دین حق را تعریف می‌کنند؛ پس تعریف دین حق متعدد و متکثر می‌شود، اما تعریف اصل دین واحد است.

برای ارائه تعریفی اقلی از دین، که شامل همه آنچه بشود که دین خوانده می‌شود، باید نقطه مقابل دین یا به تعبیر دقیق‌تر، تدین را مشخص کرد و سپس از آن تعریف دین را نتیجه گرفت. در واقع، حال که نمی‌توانیم «دین» را تعریف کنیم، باید سراغ نقطه مقابل آن،

که «عدم دین» است، برویم و برسیم ما کدام انسان را «بی دین» و کدام مکتب یا گرایش را «بی دینی» می دانیم. اگر ما «بی دین» را تعریف کنیم، می توانیم بگوییم کسی که این گونه نیست، «دیندار» است و از این طریق به تعریف دین برسیم. حال پرسش این است که بی دین ها در چه چیزی مشترک هستند که آنها را تحت این عنوان جمع می کند؟ به نظر می رسد که بتوان به جای کلمه «بی دین» واژه «ملحد» را به کار برد. ما انسان هایی را ملحد و مکاتبی را الحادی می نامیم؛ برای مثال مکتب «چارواکه» را که در سده ششم پیش از میلاد در هند به وجود آمد و دوره کوتاهی به حیات خود ادامه داد، یک مکتب الحادی می خوانند. در این زمان آیین هندو وجود داشت و دو آیین بودا و جین از آن جدا شدند. چه تفاوتی بین مکتب چارواکه و سه مکتب دیگر، هندو، بودا و جین وجود دارد که اولی الحادی خوانده می شود و سه مکتب دیگر دین نامیده شده اند.

در عصر حاضر «مارکسیسم» طبق اصطلاح رایج، دین خوانده نمی شود و اساساً نمی توان و نباید مکتبی را که می گوید «دین افیون ملت هاست و باید با آن مبارزه کرد و آن را از بین برد» دین نامید. پس مارکسیسم مکتبی الحادی است. وجه مشترک مکتب «چارواکه» و «مارکسیسم» چیست که آنها را الحادی می دانیم؟ این است که هستی را مساوی با ماده می دانند و به هیچ موجود غیرمادی قائل نیستند و برای جهان نه مبدأ قائل هستند و نه معادی. چارواکه ها زندگی انسان را به همین زندگی مادی دنیوی محدود می دانستند و به هیچ گونه جهان یا هستی غیرمادی اعتقاد نداشتند (شایگان، ۱۳۷۵: ۲۱۳ - ۲۱۴) همان طور که مارکسیست ها این گونه تعلیم می دادند. پس انسان ملحد انسانی است که هستی را مساوی با ماده می داند و به هیچ موجود غیرمادی معتقد نیست و مکتب الحادی مکتبی است که جهان بینی آن مادی باشد و این را تعلیم دهد که غیر از عالم ماده و موجودات مادی، هیچ موجود دیگری وجود ندارد.

دیندار کسی است که ملحد نیست و دین به عنوان یک مکتب یا جریان، مکتبی است که تعلیم اصلی آن، این است که هستی مساوی با ماده نیست. وقتی هستی مساوی با ماده نیست، یعنی عالمی فراتر از ماده وجود دارد که برتر از ماده است و بر آن سلطه دارد. پس می توانیم دین را این گونه تعریف کنیم: «دین عبارت است از اعتقاد به یک عالم

برتر و زندگی مطابق این اعتقاد؛ این تعریف «دینداری» بود. کسی که معتقد است که هستی مساوی با ماده نیست و عالمی برتر از عالم ماده وجود دارد که حاکم و مسلط بر آن است، زندگی خود را مطابق این جهان‌بینی تنظیم می‌کند و این دینداری است. اما دین به‌عنوان یک مکتب، مکتب یا جریانی است که تعلیم اصلی آن، این باشد که هستی مساوی با ماده نیست و عالم برتری وجود دارد و باید در زندگی به آن توجه کرد.

در این تعریف، ما از واژه «عالم برتر» استفاده کردیم و سخن از خدای واحد شخص‌وار به‌میان نیاوردیم؛ حتی از خدایان شخص‌وار سخنی نگفتیم. تمامی ادیان جهان، اعم از ابتدایی و پیشرفته و اعم از ادیان خاموش و زنده، در این عقیده مشترکند که هستی را مساوی با ماده نمی‌دانند و به جهان برتری قائل هستند؛ هرچند در کیفیت این جهان برتر اختلافات بسیاری دارند. گفته نشود که ادیان ابتدایی طبیعت را می‌پرستند؛ چرا که اولاً آنها به «آنیمیس» قائلند؛ یعنی برای طبیعت روحی غیرمادی قائلند و ثانیاً همه آنها به خدای واحد برتر یا خدایان معتقد هستند؛ حتی اکثریت ادیان ابتدایی موجود، خالق هستی را خدای برتری می‌دانند؛ هرچند این خدای برتر در جهان مداخله نمی‌کند و موجودات پایین‌تر تدبیر جهان را بر عهده دارند.

روشن است که ما در این تعریف از باوری که مرز بین بی‌دینی و دین است، استفاده کردیم؛ پس در این تعریف در واقع به تعبیر منطقی، از «جنس» یا «جنس بعید» استفاده شده است.^۱ دلیل این امر آن است که «دین»، به‌معنای عام آن، یک «نوع» نیست؛ بلکه ادیان موجود، چنان با هم متفاوت هستند که باید گفت «نوعشان منحصر در فردشان است»؛ شاید حتی از این هم باید فراتر برویم و بگوییم آنها در «جنس قریب» نیز با هم مشترک نیستند. ما انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنیم. انسان یک نوع است و همه انسان‌ها در ذاتیات خود با هم مشترک هستند. و باز «حیوان» را (که در تعریف انسان جنس قریب است) برای مثال به «موجود زنده حساس متحرک به اراده» تعریف می‌کنیم. به‌نظر می‌رسد

۱. مقصود از جنس و نوع در اینجا شبه‌جنس و شبه‌نوع است، چرا که همان‌طور که گذشت، دین از مفاهیم ماهوی نیست که جنس و فصل حقیقی داشته باشد.

که ادیان موجود نه تنها در همه ذاتیات مشترک نیستند که یک نوع را تشکیل دهند، بلکه در جنس قریب نیز مشترک نیستند. شاید اگر در مقایسه با مثال انسان و حیوان بگوییم ادیان در جنس بعید، که در انسان «موجود زنده» است، سخن ما به واقع نزدیک‌تر باشد؛ پس ادیان در جنس بعید، یعنی «اعتقاد به عالم برتر» با هم مشترکند. اما هر دسته از ادیان یک «جنس قریب» مخصوص خود دارند؛ برای مثال «اعتقاد به خدای واحد شخص‌وار» یک جنس است که دسته‌ای از ادیان را در خود جای می‌دهد و البته در نهایت هر یک از ادیان موجود «فصل» خاص خود را دارند و بنابراین یک نوع خاص هستند و تعریف خاص خود را دارند.

از تعریف خاص هر دین وارد تعریف درون‌دینی می‌شویم. اینکه برای مثال «مسیحیت» را (که یک نوع شمردیم) چگونه تعریف کنیم و فصل ممیز آن را چه بدانیم، بحثی درون‌دینی است و باید به متون مقدس آن دین مراجعه کرد. تعریفی که برای مسیحیت از این طریق به دست می‌آید، در واقع تعریف «دین حق» به باور مسیحیان است و یک تعریف کلامی - الهیاتی و درون‌دینی محسوب می‌شود. البته در این تعریف، جنس بعید «دین»، یعنی «اعتقاد به عالمی برتر» وجود دارد؛ اما این «جنس بعید» در قالب جنس قریب، یعنی «اعتقاد به خدای واحد شخص‌وار» متبلور می‌شود.

اگر سراغ اسلام برویم، به نظر می‌رسد که کوتاه‌ترین تعریف برای «دین حق»، مطابق اسلام، عبارت است از: «برنامه خدا برای رستگاری انسان که به وسیله وحی و عقل در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است». راه رستگاری عبارت است از مجموعه‌ای از باورها، «هست و است و نیست‌ها» و اعمال، «باید و نبایدها» که این باورها و اعمال سبب نجات و رستگاری انسان می‌شود. وقتی می‌گوییم «برنامه خدا»، پس به یک «خدای واحد شخص‌وار» اشاره کرده‌ایم که همان جنس قریب است و جنس بعید، یعنی «اعتقاد به عالم برتر» را در خود دارد. البته این تعریف لوازم دیگری نیز دارد، مانند اختیار انسان و ... که نمی‌توان به تفصیل وارد آن شد. طبق این تعریف، «دینداری» عبارت است از «گردن نهادن به برنامه خدا که از طریق وحی و عقل به دست انسان رسیده است» و این همان نام «اسلام» است. مطابق قرآن مجید بالاترین دین همین است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ و هر که جز

اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است (آل عمران: ۸۵).

این تعریف دین حق از نگاه قرآن مجید است؛ اما شاید بتوان از این کتاب پایه‌ای‌ترین اعتقاد را (که همان جنس بعید دین است) برداشت کرد و آن واژه «ایمان به غیب» است. در ابتدای سوره بقره، پس از اینکه این نکته بیان می‌شود که این کتاب هدایتگر متقین است، نخستین ویژگی متقین «ایمان به غیب» دانسته می‌شود: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»؛ آنان که به غیب ایمان می‌آورند، و نماز را بر پا می‌دارند، و از آنچه به ایشان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند (البقره: ۳). غیب در قرآن مجید در آیات متعددی در مقابل «شهادة» و شهادة عالم محسوس است. پس دیندار کسی است که به «عالم غیب»، که همان عالم برتر از عالم ماده است، ایمان دارد.

بنابراین مطابق قرآن مجید، دینداری از «ایمان به غیب» یا «ایمان به عالم برتر» آغاز می‌شود، و با تسلیم محض در مقابل خدای واحد پایان می‌یابد و به کمال می‌رسد. «ایمان به غیب» یک باور حق است و بدون آن دینداری آغاز نمی‌شود؛ اما تمام حق نیست و دین حق کامل این است که انسان مصداق کامل و تمام این «عالم غیب» را، که «خدای واحد» است، بشناسد و خود را تسلیم او گرداند؛ طبق این سخن همه ادیان بهره‌ای از حق دارند؛ هرچند شاید کامل نباشند.

نتیجه‌گیری

برای پدیده دین تعریف‌های بسیاری ارائه شده است. برخی از این تعریف‌ها کلامی و درون‌دینی هستند و برخی فلسفه دینی و برون‌دینی. از آنجا که در تعریف کلامی، دین حق تعریف می‌شود و متکلم در صدد بیان تعریف جامع و مانعی نیست که شامل همه ادیان، اعم از حق و باطل، بشود و غیر ادیان را دربر نگیرد، پس کار او آسان‌تر است. او ملاک دین حق را از درون متون مقدس دین خود به دست می‌آورد و بر اساس آن، دین را تعریف می‌کند.

اما تعریف برون‌دینی و فلسفه دینی از دین مشکل است. فیلسوف دین با حق و باطل

ادیان کاری ندارد و در صدد است که تعریف جامع و مانعی ارائه دهد. اما از آنجا که یافتن امر مشترکی میان همه ادیان بسیار مشکل است، به همه تعاریفی که در این زمینه ارائه شده، اشکال‌هایی وارد شده است، که اشکال اصلی در اکثر موارد این است که تعریف جامع یا مانعی نیست.

به نظر می‌رسد که باید برای دین، یک تعریف اقلی و یک تعریف اکثری ارائه داد. در واقع ادیان موجود، در «جنس بعید» با هم مشترک هستند. این جنس بعید با توجه به واژه مقابل دین و دینداری به دست می‌آید. بی‌دینی یا الحاد به معنای اعتقاد به این است که هستی مساوی با ماده است. پس دینداری به معنای اعتقاد به این است که هستی مساوی با ماده نیست و در واقع عالمی برتر از عالم ماده وجود دارد. با «اعتقاد به عالم برتر» دین آغاز می‌شود، ولی از آنجا که این «جنس بعید» است، هر دسته از ادیان برای خود یک جنس «قریب» دارند، مانند «اعتقاد به خدای واحد شخص‌وار» و هر یک از ادیان فصل خاص خود را دارند. پس ادیان نوعشان منحصر در فردشان است و هر یک تعریف خاص خود را دارند که مطابق هر دین «دین حق» همان است.

از قرآن مجید نیز می‌توان این تعریف اقلی و اکثری را برداشت کرد. دین از «ایمان به غیب» آغاز می‌شود و با «تسلیم محض خدا شدن» به کمال می‌رسد که همان دین حق است. پس همه ادیان بهره‌ای از حقیقت دارند، هرچند شاید کامل نباشند و با باطل آمیخته باشند.

منابع

- قرآن مجید.

۱. الیاده، میرچا (۱۳۷۵). دین پژوهی، دفتر اول، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. پالس، دانیل (۱۳۸۵). هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۷). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و...، تهران: طرح نو.
۴. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸). فلسفه دین، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۰). دین‌شناسی، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۷۸). شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء.
۹. دراز، محمد عبدالله (۱۳۷۶). مدخلی بر کاوش در تاریخ ادیان، ترجمه سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. شایگان، داریوش (۱۳۷۵). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۳). شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۶۰). قرآن در اسلام، قم: هجرت.
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). آموزش عقاید، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۴. همیلتون، ملکم (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی: نشر ثالث.
۱۵. هیک، جان (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی، الهدی.

16. Aalston, William, "Religion" in : Paul Edeards (ed.), (1972), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan.
17. ER.ME., Eliade, Mircea, (1987), *The Encyclopedia of Religion*, V.1, Macmillan Publishing Company, New York.
18. Hopfe, M. Lewis, (1983), *Religions of The World*, Macmillan Publishing Company, New York.
19. Smart, Ninian, (1991), *The Religious Experience*, Macmillan Publishing Company, New York.
20. Smart, Ninian, (1998), *The World's Religions*, Cambridge University Press.

