

بررسی معیارهای حقانیت ادیان

حسن قنبری*

محمدحسین زارعی محمودآبادی**

چکیده

آیا اساساً معیاری برای سنجش حقانیت ادیان وجود دارد؟ در این نوشتار به سه رویکرد اشاره می‌شود: رویکرد نخست که بحث از حقانیت را بی‌معنا می‌داند. زیرا برای دین هیچ‌گونه کارکرد مثبتی قائل نیست؛ رویکرد دوم که تنها با معیارهای درون‌دینی به بحث حقانیت می‌پردازد. این رویکرد دو معیار برای حقانیت ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از تجلی یا تجسد منحصر به فرد خدا در یک دین خاص و دیگری منشأ وحیانی داشتن آموزه‌های یک دین. هر دوی این معیارها نیز نقد شده، ناکارآمدی آنها بیان خواهد شد. بیشترین بحث این نوشتار به رویکرد سوم می‌پردازد که همان بررسی و نقد معیارهای برون‌دینی است. ابتدا به دیدگاهی اشاره می‌شود که بنیان‌گذاران ادیان را معیار سنجش حقانیت آنها می‌داند. سپس به تفصیل درباره اینکه چه جنبه‌ای از شخصیت بنیان‌گذاران می‌تواند معیار باشد بحث می‌شود. معیار بعدی که به آن پرداخته می‌شود معیار آموزه‌های ادیان است که درباره عقلانی بودن، انسجام داشتن، اثبات‌پذیری، کارکرد مثبت داشتن، جامع بودن و مطابق با واقع بودن آموزه‌ها به تفصیل بحث می‌شود و میزان کارایی هر یک از آنها را بررسی می‌کنیم. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که اگر کسی برای ادیان منشأ الهی قائل نباشد و آنها را صرفاً امور بشری بداند طبعاً معیارهای کارکردگرا در اینجا می‌تواند کاربرد داشته باشد، اما کسانی که برای ادیان منشأ الهی قائل هستند طبعاً بر معیارهای وحی و تجربه دینی بنیان‌گذاران تأکید می‌کنند. اما به این نکته باید توجه داشت که این معیارها مانع‌الجمع نیستند و می‌توان گفت هر دینی که در مقام سنجش بتواند به بیشترین معیارها پاسخ دهد حقانیت بیشتری خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: دین، حقانیت دین، معیار درون‌دینی، معیار فرادینی، کارکرد.

* دانشجوی گروه فلسفه و حکمت دانشگاه ایلام hasanganbari@gmail.com

** دانشجوی دکتری رشته دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) h.zaree@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۲۵]

مقدمه

پژوهش‌های علمی در صد سال اخیر راجع به ادیان جهان، شناخت دقیق‌تر ادیان دیگر را ممکن ساخته است. این امر توجه دین‌پژوهان و فیلسوفان دین را به مسئله دعاوی متعارض ادیان مختلف معطوف کرده است. در اینجا پرسش این است که چگونه می‌توان فهمید ادعای کدام دین درست است. همچنین پرسش مهم دیگری نیز مطرح می‌شود و آن اینکه آیا اساساً معیارهایی برای سنجش حقانیت ادیان وجود دارد یا خیر؟ اگر وجود دارد آن معیارها کدام‌اند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها سه معنا از حقانیت را می‌توان مد نظر داشت: ۱. حقانیت به معنای منشأ الهی داشتن یک دین؛ ۲. حقانیت به معنای مطابقت با واقع؛ یعنی اینکه آیا یک دین صدق منطقی دارد یا نه؟ (حقانیت به معنای تحقیق‌پذیری یا اثبات‌پذیری و حقانیت به معنای سازواری و انسجام نیز تفاسیر دیگری از معناداری و صادق بودن است و زیرمجموعه همین معنا از حقانیت است)؛ ۳. حقانیت به معنای اینکه آیا دین انتظار یا انتظاراتی را که بشر از او دارد برآورده می‌کند یا نه؟ همچنین از واژه «دین» آن معنایی را منظور داریم که همه ادیان زنده جهان را در بر می‌گیرد. این مقاله سعی بر این دارد که این بحث را به روش تطبیقی - تفسیری دنبال کند.

۱. سه رویکرد به موضوع

درباره حقانیت ادیان سه رویکرد کلی وجود دارد؛ رویکرد نخست قائل است که سخن گفتن از دین برحق بی‌معنا است. رویکرد دوم قائل است که سخن گفتن از دین برحق معنادار است، اما ملاک سنجش آن را معیارهای درون‌دینی می‌داند. رویکرد سوم قائل به معیارهای برون‌دینی برای سنجش حقانیت یا عدم حقانیت ادیان است. در اینجا ما به تفکیک به هر یک از این رویکردها می‌پردازیم.

۱.۳. رویکرد نخست: بی‌معنا بودن حقانیت ادیان

برخی معتقدند اساساً سخن گفتن از دین حق، بی‌معنا است. به عبارت دیگر، سخن گفتن از معیارهای حقانیت در ادیان فرع بر پذیرش معنادار بودن یا صحیح بودن ادعای دین برحق است. قائلان به این نظریه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. دسته‌ای که معتقدند اساساً دین امری موهوم است. موهوم بودن به این معناست که یا دین مبنای موهوم دارد، مانند نظریه فروید در باب دین و یا اینکه دین باعث به توهم افتادن انسان می‌شود، مانند نظریه مارکس در باب دین. از نظر آنان، سخن گفتن از حقانیت ادیان، سالبه به انتفاء موضوع است. چون اساساً دین را امری موهوم می‌دانند؛ ۲. دسته‌ای دیگر، مانند اگوست کنت، معتقدند دین در اعصار گذشته کارکرد مفیدی برای بشر داشته است که همان پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مجهولات او بوده است. اما در دوره مدرن و عصر علم، دین کارکرد خود را از دست داده است؛ ۳. این دسته معتقدند دین ریشه در واقعیات اجتماعی و فرهنگی دارد و در طول تاریخ کارکرد عینی و احیاناً مفید هم داشته است. اما اساساً دین، مفهومی جوهری نیست. آنچه هست صرفاً جوامع، اقوام، سنت‌ها، جنبش‌ها، آیین‌ها و اعتقاداتی است که دربردارنده ویژگی‌هایی‌اند که با آنچه اکثر مردم از دین در ذهن دارند مطابقت دارد (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۵۹). اما از دیدگاه دسته سوم نیز این بحث بی‌معنا خواهد بود. به منظور تبیین بهتر این دیدگاه به طور خلاصه به نظرات ویلفرد کنت‌ول اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) اشاره‌ای می‌کنیم.^۱

اسمیت تا حد زیادی مسئله دعاوی متعارض راجع به حقانیت ادیان را، ناشی از مفهوم دین واحد می‌داند. وی در کتاب *معنا و غایت دین (The Meaning and End of Religion)* به مخالفت با این مفهوم می‌پردازد. استدلال وی بدین قرار است که در ابتدا تعریفی از دین به دست می‌دهد. از نظر او، دین، ذاتی مستقل نیست که از نظر تاریخی بتوان به منشأ آن دست یافت و از نظر جغرافیایی حوزه‌های نفوذ آن را تعیین کرد. دین نوعی پدیدار انسانی است. دین مسیحیت، دین اسلام و آیین بودا، همه آفریده‌های بشری هستند. تاریخ ادیان بخشی از تاریخ گسترده‌تر فرهنگ بشری است. اسمیت معتقد است مفهوم دین واحد مفهومی عام و بدیهی نیست، بلکه اختراعی غربی است که به سایر نقاط جهان صادر شده است. به نظر وی، این یک انحراف جدید است که کسی فکر کند اسلام برحق است یا مسیحیت. این امر اساساً میراث عصر روشنگری است. دوره‌ای که غرب ادیان را همچون نظام‌های عقلی و انگاره‌های عقیدتی فرض کرد، به گونه‌ای که برای نخستین بار بر ادیان برجسب «مسیحیت» و «آیین بودایی» زده شد و درست و نادرست نامیده شدند. نام‌هایی که امروزه ادیان مختلف را با آنها

می‌شناسیم، به استثنای اسلام، همه در قرن هیجدهم و به دست غرب بر اقوام و ملت‌های جهان تحمیل شده‌اند (Smith, 1967: 73). قبل از آن، کسی خود را به یک یا مجموعه‌ای از نظام‌های عقیدتی رقیب که می‌توان در باب آن پرسید «کدام یک از این نظامات برحق است» متعلق نمی‌دانست. این تصور که ادیان ویژگی‌ها و تاریخ خاص خود را دارند، نمونه‌ای از شیء‌انگاری (object like) نامشروع است که ذهنیت غربی مستعد آن است. آنچه را ما امروزه اسلام، مسیحیت، آیین هندو و بودا می‌نامیم، از جمله پدیدارهای تاریخی - فرهنگی نشئت گرفته از آنها هستند. همان‌طور که اختلافات بین ذهنیت شرقی و غربی در مسائل عقلی، اجتماعی، سیاسی، هنری، و ... متجلی شده است، در دین شرقی و غربی نیز متجلی شده است (هیک، ۱۳۷۶: ۲۷۵ و ۲۷۶).

۲.۳. رویکرد دوم: معناداری حقانیت ادیان با تکیه بر معیارهای درون‌دینی

در میان پیروان همه ادیان، دیندارانی یافت می‌شوند که برای حقانیت ادیان صرفاً معیاری درون‌دینی قائل هستند. آنان معتقدند: ۱. حقایق قطعی صرفاً از جانب خدا مکشوف می‌شود؛ ۲. این حقایق قطعی را فقط آنها در اختیار دارند. نتیجه این اعتقاد این است که آنها قاعداً باید معتقد باشند که تمامی کسانی که با آنها موافق نیستند نه فقط در اشتباه هستند بلکه با خدا هم مخالف هستند (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۰). به همین دلیل هر دینی به منظور اینکه ثابت کند آن حقایق قطعی را در دست دارد معیاری به دست می‌دهد که در خود آن دین مقبولیت پیدا کرده است. اکنون به بررسی دو نمونه از مهم‌ترین معیارهای درون‌دینی می‌پردازیم.

الف. تجسد منحصر به فرد خدا

این معیار به نحو بسیار برجسته‌ای در الاهیات مسیحی، که امروزه در جامعه مسیحی حاکم است، پذیرفته شده است. دین مسیحیت تجسد (incarnation) خدا را یگانه معیار حقانیت و عامل رستگاری بشر می‌داند. از نظر مسیحیت، برای اینکه بتوانیم از میان ادیان مختلف دین برحق را تشخیص دهیم، باید ببینیم خدا در کجا تجسد پیدا کرده است. آنان معتقدند یگانه تجسد خدا در سراسر تاریخ بشر، شخص عیسی مسیح بوده است. کارل بارت، به عنوان یک متأله پروتستان، شدیداً از این نظر دفاع می‌کند. حتی وی می‌پذیرد که مسیحیت فی حد ذاته دینی برتر نیست و نمی‌توان آن را نقطه

اوج یا کمال همه ادیان دانست. بلکه آنچه باعث شده است دین مسیحیت یگانه محمل دین حق باشد، وجود منحصر به فرد عیسی است. خدا به نحوی منحصر به فرد خود را در شخص عیسی متجسد کرده است و بدین وسیله امکاناتی را فراهم آورده تا انسان بتواند با خدا آشتی کند (پترسون و ...، ۱۳۶۶: ۴۰۵).

از دیدگاه الاهیات مسیحی، راز نجات بشر در تجسد نهفته است. آدم ابوالبشر به دلیل تمرّد از امر الاهی به گناه عظیمی مبتلا شد. این گناه بزرگ به فرزندان آدم و نسل بعد از او منتقل شد و بدین ترتیب همه افراد بشر دچار یک گناه ذاتی و جبلّی شدند. گناهی که هم معرفت و هم رستگاری بشر را شدیداً تحت تأثیر خود قرار داده است و هم باعث فراق و جدایی او از خدا شده است. انسان به منظور فائق آمدن بر فراق و جدایی از خدا و نجات و رستگاری خود راهی جز این ندارد که خود را از این گناه ذاتی خلاص کند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که انسان برای رهایی خود از این گناه چه باید انجام دهد؟ پاسخ این است که انسان از طریق فعل خود و در قالب شریعت هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد. زیرا انسان موجودی است محدود و متناهی و خدا موجودی است نامحدود و نامتناهی و در نتیجه موجود متناهی هرگز نمی‌تواند با فعل خود تاوان گناهی را پرداخت کند که - به دلیل انجام شدن آن در مقابل موجودی نامحدود - صورت نامحدود به خود گرفته است. در این هنگام خدا که مظهر لطف و مهربانی است چون به ضعف بشر آگاه است خودش به قالب انسانی درمی‌آید و به صورت عیسی متجسد می‌شود تا به صلیب آویخته شود و بدین وسیله با مرگ فدیّه‌وار خود تاوان گناه ذاتی و جبلّی بشر را پرداخت کند. لحظه تجسد برای مسیحیت لحظه بی‌نظیر و نقطه عطفی است که به کل تاریخ انسان از آدم تا آخرین انسان معنا می‌بخشد. لحظه تجسد لحظه نجات و ظهور تقدیر و حیات تازه برای انسان بود که از طریق قربانی آدم جدید (عیسی) محقق شد. از نگاه کاتولیک‌ها، تاریخ عهد قدیم این حادثه را پیش‌بینی کرد، عهد جدید شاهد تحقق آن بود و همه تاریخ بعد از این حادثه با حضور مداوم روح مسیح در میان انسان‌ها، شکوفا می‌شود (برانتل، ۱۳۸۱: ۸۲).

در خصوص این ملاک پرسش‌ها و انتقاداتی مطرح می‌شود، از جمله اینکه:

۱. مفهوم تجسد ناسازگاری درونی دارد. زیرا صفات ذاتی خدا با صفات عیسی قابل

جمع نیست. اگر علم و قدرت محدود از اوصاف ذاتی بشر محسوب می‌شود چگونه با اوصاف خداوندی، که همگی نامحدودند، قابل جمع است؛ ۲. مسیحیت که نجات و رستگاری را ملاک حقانیت ادیان می‌داند، به چه دلیل آن را منحصر در حادثه تجسد می‌داند و حصول آن را از طرق دیگر مانند عمل به شریعت، هماهنگی با طبیعت و ... ممکن نمی‌داند؟

ب. منشأ و حیانی داشتن آموزهای دینی

این معیار به نحو برجسته‌ای در دین اسلام و یهودیت مطرح است. از دیدگاه اسلام، معیار حقانیت یک دین، و حیانی بودن آموزه‌های آن دین است که مبنای شریعت آن دین را نیز تشکیل می‌دهد. از آنجایی که در اسلام عمل، اعتقاد و ویژگی‌های اخلاقی در رستگاری فرد نقش اساسی دارند، از این‌رو آن معیاری که تعیین‌کننده نوع آنهاست، نقشی بسیار اساسی پیدا می‌کند. از نظر اسلام، تنها معیاری که عمل، اعتقاد و اخلاق شخص مؤمن باید مطابق با آن باشد، آموزه‌هایی است که منشأ و حیانی دارند. در این معنای از حقانیت، به دین بیشتر به عنوان نوعی پیام نگریده می‌شود که حق بودنش به این است که عین گفته یا نوشته فرستنده پیام باشد.

به نظر می‌رسد، مهم‌ترین دلیلی که قائلان به این معیار اقامه می‌کنند، این است که از نظر آنها معرفت و حیانی - به دلیل ویژگی‌های خاصی که دارد، نه فقط بهترین روش شناخت است، بلکه ملاک و معیار صحت و سقم سایر معرفت‌ها نیز هست. از نظر آنها، از آنجایی که حریم وحی الهی از هر گونه خطا و سهو و نسیان مصون است، پس همه معرفت‌ها، بی‌واسطه یا باواسطه باید بر معرفت و حیانی عرضه و با آن توزین شوند. صحت و سقم نهایی معارف پایین‌تر، پس از عرضه بر معرفت کامل و عالی‌تر دانسته می‌شود، زیرا سلسله طولی علل و معلول، چه در عالم عین و چه در عالم علم چنین اقتضایی را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۳).

پرسش‌ها و انتقادهایی نیز در خصوص این معیار وارد شده است. مهم‌ترین پرسش این است که قائلان به این معیار چگونه می‌خواهند حقانیت یک دین (اینکه یک دین در واقع پیام خدا است) را اثبات کنند؟ غالب ادیان در پاسخ به این پرسش به معجزات گوناگونی که بنیان‌گذار دینشان آورده، تمسک می‌جویند. اما در خصوص خود معجزه

پرسش‌های جدی‌تری مطرح است، از جمله: ۱. امکان وقوع معجزه؛ ۲. وقوع معجزه؛ ۳. وجه دلالت وقوع معجزه بر پیام‌آوری معجزه‌گر؛ و ۴. کیفیت مواجهه با معجزاتی که بنیان‌گذاران سایر ادیان داشته‌اند و نحوه توجیه آنها. مورد سوم بیشترین محل بحث و فحص موافقان و مخالفان، به ویژه از زمان دیوید هیوم (David Hume) به بعد بوده است. برخی دیگر در پاسخ به پرسش فوق به تنصیص انبیای سابق متوسل می‌شوند که در این صورت باز کماکان پرسش‌های قبلی باقی می‌ماند و متوجه انبیای سابق می‌شود. برخی دیگر از متکلمان به ویژه متکلمان مسلمان به جمیع شواهد و قرائن مانند راست‌گویی اخلاقی پیامبر، پیشینه او و ... متوسل می‌شوند. مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که چگونه می‌توان از صدق اخلاقی گوینده به صدق منطقی پیام او رسید.

۳. رویکرد سوم: معناداری حقانیت ادیان با تکیه بر معیارهای برون‌دینی

رویکرد کسانی است که تنها ملاک‌های فرادینی را برای تعیین میزان بهره‌مندی ادیان مختلف از حقانیت مطرح می‌کنند. در تعیین این ملاک‌ها عده‌ای بنیان‌گذاران ادیان را ملاک می‌دانند و عده‌ای آموزه‌های ادیان را ملاک قرار می‌دهند. اینک به پاره‌ای از هر کدام از این ملاک‌ها به طور مجزا اشاره‌ای می‌کنیم.

الف. بنیان‌گذاران ادیان

کسانی که بنیان‌گذار دین را ملاک می‌دانند درباره اینکه چه جنبه از جنبه‌های شخصیت و منش بنیان‌گذار دین باید معیار داور قرار گیرد نظرات مختلفی دارند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. نوع تجربه دینی بنیان‌گذاران ادیان

دیویس، معرفت‌شناس معاصر، تجارب دینی را در شش دسته طبقه‌بندی کرده است: تجارب تفسیری (interpretive experiences)؛ تجارب شبه‌حسی (quasi-sensory experiences)؛ تجارب وحیانی (experiences revelatory)؛ تجارب احیاگر (regenerative experiences)؛ تجارب مینوی (numinous experiences)؛ تجارب عرفانی (theosophy experiences).

در این میان تجربه دینی از نوع وحیانی به عنوان یکی از معیارهای حقانیت مطرح است. این ادعا تا حدود زیادی شبیه به همان معیار درون‌دینی قبلی است که منشأ الهی داشتن را ملاک حقانیت می‌داند. با این تفاوت که معیار قبلی تأکیدش بر فرآورده تجربه وحیانی است که حاصلش همان پیام الهی است. اما این ملاک تأکیدش بر فرآیندی است که باعث پدید آمدن و دستیابی ما به پیام الهی می‌گردد، که همان تجربه وحیانی است. از نظر آنان، چون تجربه وحیانی منشأ الهی دارد و مسبوق به اراده الهی و معطوف به هدایت بندگان است، از گزند هر گونه خطا و نسیان محفوظ است و به همین دلیل بر سایر تجربه‌های دینی دیگر برتری دارد. اینکه خدا به نحوی از انحاء با واجد تجربه دینی سخن گفته و اموری را به او القا و تعلیم کرده، ضامن صدق و حقانیت خود آن تجربه، صاحب تجربه، و همچنین دین مبتنی بر آن است (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۰۰). بعضی از پیروان ادیان ابراهیمی معتقدند خدا با مردم سخن گفته، و با آنان ارتباط داشته است و بعضی دیگر معتقدند خدا خودش را آشکار ساخته است. این امر همان ادعای وحی (revelation) است، به معنای پرده‌برداری و آشکارسازی. یعنی خواست و شخصیت الهی در قالب عبارات و اعمال آشکار شده است.

در خصوص این قول چند پرسش قابل طرح است: ۱. در این دیدگاه باید راست‌گویی اخلاقی شخص واجد تجربه را مفروض و مسلم بگیریم. زیرا جز از طریق خود واجد تجربه، راه دیگری برای پی بردن به آن تجربه وجود ندارد؛ ۲. چگونه می‌توان از صدق اخلاقی گوینده یک سخن به صدق منطقی خود آن سخن پی برد؛ ۳. تا چه اندازه نگرش و جهان‌بینی واجد تجربه دینی بر تجربه دینی او تأثیرگذار است؛ ۴. تأثیر این نگرش و جهان‌بینی بر تفسیر تجربه دینی چیست.

۲. طرز عمل و شیوه زندگی بنیان‌گذاران ادیان

معیار دیگری که می‌توان آن را به عنوان ملاک حقانیت و صدق دین دانست درست‌کاری و اخلاقی زیستن بنیان‌گذار یک دین است. اینکه زندگی او تا چه اندازه مطابق با معیارها و قواعد اخلاقی مسلم بوده است، اهمیت فراوان دارد. اگر معلوم شود که زندگی بنیان‌گذار یک دین سراسر توأم با تواضع، عدالت، احسان، صداقت و عفت بوده است، می‌توان پذیرفت که دین او نیز برحق است.

درباره این معیار می‌توان گفت که پیروان عموم ادیان، بنیان‌گذاران دین خود را واجد کمالات اخلاقی و عاری از دنائت و پستی می‌دانند و در وصف آنان کرامات و بزرگواری‌هایی را ذکر می‌کنند. متکلمان مسلمان نیز داشتن ویژگی‌های اخلاقی، کمال عقل، نداشتن سهو و نسیان و به طور کلی هر چیزی که مایه تنفر و پستی است را به عنوان قرینه و شاهدی بر نبوت ذکر کرده‌اند (محمدی، بی‌تا: ۳۵۹).

مشکلی که در این ملاک وجود دارد این است که چگونه می‌توان معلوم کرد که بنیان‌گذار یک دین مطابق با معیارها و قواعد اخلاقی مسلم زیسته است یا نه. تحقیق در این زمینه فقط با استفاده از شیوه‌های تحقیق تاریخی امکان‌پذیر است و تحقیق تاریخی نیز هرچند دقیق باشند چیزی جز دانش ظنی و احتمالی در اختیار انسان قرار نمی‌دهد. البته این مشکل برای کسانی که نوع تجربه دینی بنیان‌گذاران ادیان را ملاک می‌دانند، نیز مطرح است (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

۳. سنت دینی برخاسته از تعالیم و آرای بنیان‌گذاران ادیان

یکی دیگر از ملاک‌های ارزیابی مدعیات بنیان‌گذاران ادیان، سنتی است که بر اساس آرای تعالیم آنان پدید آمده است. مراد از سنت دینی در این پژوهش معنای موسع آن است. سنت دینی شامل تمدن‌ها و عوالمی است که به وسیله هر دین موثقی پدید آمده است. هر دینی منشا سنتی است که اصولش را به حوزه‌های گوناگون بسط می‌دهد (نصر، ۱۳۸۰: ۵۷)؛ حوزه‌هایی مانند علم، هنر، فلسفه، الاهیات و سیاست.

بنابراین تاریخ یک دین، تمام آثار مثبت و منفی به جا مانده از آن، فعالیت‌های پیروان یک دین، جنگ‌ها و صلح‌هایی که یک دین متضمن آن است، می‌تواند به عنوان سنت آن دین محسوب شود. با این حساب مثلاً تمام تاریخ اسلام، از ابتدا تاکنون و تمامی فعالیت‌ها و آثار به جا مانده از آن را می‌توان جزء سنت دینی اسلام به شمار آورد.

در خصوص اینکه یک سنت دینی باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد تا بتواند دال بر حقانیت دینی که متضمن آن است باشد، ویژگی‌های زیر را می‌توان نام برد:

۱. آیا یک سنت دینی دارای اعمال غیراخلاقی بوده است یا نه؟ ۲. تا چه اندازه توانایی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با سایر انسان‌ها داشته است؟ ۳. تا چه اندازه توانسته

است در تضمین سعادت و نجات مردم موفق باشد؟ ۴. مقبولیت و پذیرش آن از ناحیه مردم در چه سطحی بوده است؟ ۵. تا چه اندازه توانسته است به وعده‌هایی که به پیروانش داده وفا کند؟ هر چه یک سنت دینی توانسته باشد بیشتر به موارد فوق جامه عمل ببوشاند از حقانیت بیشتری بهره برده است.

این ملاک نمی‌تواند داوری اطمینان‌بخشی درباره هیچ یک از ادیان ارائه دهد. چراکه در تاریخ هر دین، هم حوادثی روی داده که مایه اعتبار آن دین است و هم حوادثی روی داده که مایه بی‌اعتباری تعالیم آن دین است (پترسون و ...، ۱۳۶۶: ۱۹). سنت‌های ادیان هیچ کدام خالص نیستند و عمل و اعتقاد پیروان ادیان هیچ کدام طابق النعل بالنعل بنیان‌گذاران آن ادیان نیست. سنت ادیان پدیده‌ای است پویا، اجتماعی و شخصی. دگرگونی‌های بسیاری که در سنت‌های ادیان رخ داده است خود گواه این است که به سختی می‌توان ذات و گوهری خاص و متمایز برای هر یک از ادیان نشان داد. به همین دلیل ممکن است بسیاری از افراد، بنیان‌گذاران ادیان و سنت دینی برخاسته از تعالیم آنان را معیار خوبی برای ارزیابی حقانیت ادیان ندانند و به منظور ارزیابی ادیان، آموزه‌های آن ادیان را مورد داوری قرار دهند.

ب. آموزه‌های ادیان

آموزه‌های ادیان را می‌توان از جهات مختلف ارزیابی کرد. اکنون به بعضی از این ارزیابی‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. عقلانی بودن

بعضی از صاحب‌نظران معتقدند ملاک حقانیت و عدم حقانیت یک دین این است که آموزه‌های آن دین تا چه اندازه عقلانی هستند. هرچه آموزه‌های یک دین عقلانی‌تر باشند آن دین حقانیت بیشتری دارد. در اینجا مراد از عقلانیت این است که ما باید از طریق عقل، اعتبار یا عدم اعتبار نظام‌های اعتقادات دینی‌مان را بسنجیم. به عبارت دیگر، ما به منظور اینکه به حقانیت اعتقادات دینی خودمان واقعاً اطمینان داشته باشیم باید دلایل محکمی برای آنها داشته باشیم و صدق آنها را اثبات کنیم. به این دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری (strong rationalism) می‌گویند (همان: ۷۲).

اندیشه محوری عقل‌گرایی حداکثری در آرای کلیفورد، که جزء قرینه‌گرایان افراطی محسوب می‌شود، به خوبی تبیین شده است. او ملاک بسیار سخت‌گیرانه‌ای برای موجه بودن اعتقادات دینی ارائه می‌کند. از نظر او، باورها و اعتقادات ما زمانی موجه و معقول هستند که همه، همیشه و همه جا آن اعتقادات را موجه و بسنده بدانند. دلیل اینکه کلیفورد چنین معیار سخت‌گیرانه‌ای برای اعتقادات دینی در نظر می‌گیرد این است که از نظر او گاهی اوقات پذیرش یک اعتقاد بدون قرائن کافی پیامدهای بسیار خطیری برای خود افراد، به ویژه دیگران، به دنبال خواهد داشت. لذا به منظور پرهیز از پیامدهای نامناسب آن باید اعتقاداتمان را با معیارهای صرفاً معرفتی ارزیابی کنیم. چنانچه باورهای ما توانستند از این ارزیابی‌ها سالم بیرون بیایند می‌توان ادعا کرد که باورهایمان عقلانی و در نتیجه قابل اعتماد هستند.^۲

عقل‌گرایان حداکثری در صورتی اعتقادات دینی را قابل قبول می‌دانند که عقلانی باشند. شرح و بسط عقل‌گرایی حداکثری و قرینه‌گرایی و انتقادات وارد شده بر آن بحث مستقلی می‌طلبد اما تا آنجایی که به بحث ما مربوط می‌شود این است که عده‌ای ملاک حقانیت و صدق ادیان را عقلانی بودن آن گزاره‌ها می‌دانند (نه معقول بودن آنها) (Clifford, 1877).

تلقی معتدل‌تری نیز درباره عقلانیت وجود دارد که از جمله می‌توان به نظرات ریچارد سوئین‌برن اشاره کرد. وی در واقع یک قرینه‌گرایی معتدل و مؤمن است. او برخلاف کلیفورد، که به دنبال قرائنی است که بتواند یقین معرفت‌شناختی را برای ما حاصل کند تا ما مجاز به باور ورزیدن به اعتقادات دینی باشیم، قرائنی را که بتواند محتمل‌تر بودن یک باور را برای ما حاصل کند کافی می‌داند (Helm, 1999: 373). از نظر او، باور (belief) همیشه همراه با جایگزین (alternativ) است. یعنی اینکه اعتقاد ورزیدن به یک باور زمانی رخ می‌دهد که ما آن باور را محتمل‌تر از باورهای دیگر بدانیم. وی با توجه و تأکید بر نظمی (order) که در جهان وجود دارد معتقد است اگر بخواهیم خدا را از طریق قرینه اثبات کنیم باور به وجود خدا محتمل‌تر از عدم باور به وجود خدا است (Swinburne, 2005: 7).

در خصوص عقلانیت چند نکته قابل توجه است. نکته اول اینکه اگر بخواهیم به معیار عقلانیت به آن قرائت که کلیفورد ارائه داده است ملتزم باشیم، هیچ نظامی از

اعتقادات دینی موجه و عقلانی نخواهد بود. این مطلب دقیقاً همان نتیجه‌ای است که کلیفورد می‌خواهد از آن بگیرد. از نظر او، چون هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند این معیارهای سخت‌گیرانه اثبات را برآورده کند، پس اعتقادورزی به هر نوع نظام دینی کاری غیرعقلانی و غیراخلاقی خواهد بود. با این همه دین‌ورزی با آن قرائتی از عقلانیت که سوئین‌برن و پیروان او ارائه می‌دهند سازگار خواهد بود.

نکته دوم اینکه این معیار از منظر ایمان دینی پذیرفتنی نیست. ایمان‌گرایان معتقدند فرد مؤمن در ماورای عقل و اثبات جست می‌زند و اساساً چنانچه مقبولیت چیزی با براهین قطعی اثبات شد، دیگر ایمان آوردن به آن معنا ندارد و امری قهری برای انسان خواهد بود. پس عقلانی کردن گزاره‌های دین نه ممکن است و نه مطلوب.

نکته سوم اینکه عقل‌گرایی حداکثری بیش از حد عقل را قوه‌ای می‌داند که نسبت به جهان‌بینی‌ها و پیش‌داوری‌های اشخاص بی‌طرف است. در حالی که ممکن است پیش‌داوری‌ها و جهان‌بینی‌های افراد دیده عقل آنها را کور کرده باشد و اجازه ندهد اعتقادات دینی را تصدیق کنند (پترسون و ...، ۱۳۶۶: ۷۶).

نکته چهارم اینکه حتی خود این معیار نیز شرایط خودش را تاب نمی‌آورد. یعنی اینکه معیار کلیفورد معیاری نیست که همه، همه جا و همیشه آن را موجه بدانند. به عبارت دیگر، این معیار خودشکن است.

۲. انسجام و سازواری عقاید و آموزه‌های دینی با یکدیگر

انسجام (coherence) به معنای وجود ارتباط و هماهنگی بین عقاید مختلف دینی و سازواری (consistency) به معنای فقدان تناقض‌های منطقی در عقاید و گزاره‌های دینی است. وقتی گفته می‌شود آموزه‌های دینی با یکدیگر انسجام دارند یعنی مفاهیم الاهیات دستگاه‌مند و در هم تنیده‌اند و غالباً در تبیین هر یک از مفاهیم آن لازم است به سایر مفاهیم ارجاع و اشاره شود. چنانچه مفاهیم دینی با یکدیگر انسجام نداشته باشند حداقل این انتظار می‌رود که با یکدیگر سازواری (فقدان تناقض) داشته باشند که مطلوب تفکر انسانی است (باربور، ۱۳۷۴: ۲۹۲). پس مفاهیم و گزاره‌های دینی در درجه اول باید با یکدیگر سازوار باشند و در درجه دوم انسجام داشته باشند. مثلاً وقتی گزاره‌های «خدای یگانه وجود دارد» و «خدا بر بندگانش لطف دارد» در اثبات این

گزاره که «خدا پیامبرانی را فرستاده است» نقش داشته باشد می‌توان گفت که بین اصل توحید و اصل نبوت در اسلام انسجام وجود دارد. یا مثلاً می‌توان گفت که بین اصل توحید و نامتناهی بودن خداوند سازواری وجود دارد. اما مثلاً بین مفهوم تثلیث و نامتناهی بودن خدا سازواری وجود ندارد. زیرا مفهوم نامتناهی با مفهوم تعدد اله تناقض دارد. مگر اینکه بتوانیم اثبات کنیم بین این دو مفهوم تناقض ظاهری وجود دارد.

این ملاک که گزاره‌های بنیادین هر دینی باید با یکدیگر سازگار باشند، ملاک قابل‌قبولی است که اکثر فیلسوفان دین آن را پذیرفته‌اند (پترسون، ۱۳۶۶: ۴۲۱). در اینجا باید به چند نکته و اشکال توجه داشت. نخست اینکه ممکن است گاهی بین مفاهیم نظری یک دین تناقض واقعی وجود نداشته باشد، بلکه مفاهیم در هیئت ظاهراً متناقض ظاهر شده باشند که با تفکر و تنقیح بیشتر آن تناقض حل شود. برای مثال، می‌توان به تناقض ظاهری بین مفهوم توحید افعالی و اختیار انسان در تعالیم اسلامی اشاره کرد. نکته دوم اینکه گاهی ممکن است بین تمامی گزاره‌های یک دستگاه الاهیاتی انسجام و سازواری وجود داشته باشد، اما در عین حال با واقع منطبق نباشد. همان‌طور که این اتفاق در دنیای علم نیز رخ داده است. نمونه مشهور آن دستگاه هیئت بطلمیوسی بود که در عین انسجام، اجزای آن با واقع مطابق نبود. اشکال مهم دیگری که بر این معیار وارد است این است که این دیدگاه به «نسبی‌گرایی معرفتی» ختم می‌شود؛ به عبارت دیگر، در نظریه انسجام‌گرایی با اصل ذومراتب بودن صدق یا «درجات صدق» (Degrees of Truth) روبه‌رو هستیم که نتیجه آن، نسبی‌گرایی است.

۳. اثبات‌پذیری (تحقیق‌پذیری)

یکی دیگر از ملاک‌های حقانیت یا عدم حقانیت ادیان این است که آموزه‌های آن ادیان تا چه حد معنادار، اثبات‌پذیر (verification) و در نتیجه صادق هستند. این ملاک برخاسته از نظریه پوزیتیویسم منطقی است. پوزیتیویسم منطقی مدعی است گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشند، فاقد معنای معرفت‌بخش هستند. به نظر آنها، گزاره‌ها تنها در صورتی معنای معرفت‌بخش دارند که بتوان برای آنها، شواهد تجربی اقامه کرد. یک قضیه تنها در صورتی برای یک شخص خاص، معنای واقعی دارد که آن شخص بداند چگونه آن را مورد تحقیق قرار دهد و تحت چه مشاهدات و شرایطی است که

می‌تواند آن قضیه را به عنوان یک قضیه صادق بپذیرد. مثلاً قضیه «آب خالص در سطح دریا در دمای ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید» معنای واقعی دارد. چون شخص می‌داند تحت چه مشاهدات و شرایطی می‌تواند این قضیه را در قالب تحقیق تجربی درآورد. اصل تحقیق‌پذیری را می‌توان این‌گونه تقریر کرد: «حکمی که یک گزاره درباره امر واقع صادر می‌کند تنها در صورتی حکم واقعی و اصیل است که با استناد به پاره‌ای وضعیت‌های امور تجربتاً قابل مشاهده، بتوان صدق یا کذب آن را نشان داد» (همان، ۱۳۶۶: ۲۶۷).

اکثر پوزیتیویست‌های منطقی معتقدند بیشتر آموزه‌های دینی تن به ضابطه تحقیق‌پذیری نمی‌دهند و لذا کاملاً بی‌معنا هستند و نمی‌توان درباره صادق یا کاذب بودن آنها و به تبع آن حقانیت یا عدم حقانیت آنها سخن گفت.

در خصوص این معیار حقانیت چند نکته قابل تأمل است: نخست اینکه اصل تحقیق‌پذیری معنا، خودشکن است. یعنی اینکه این اصل با استناد به خودش بی‌معنا می‌شود. این اصل خود به مدد داده‌های حسی، تحقیق‌پذیری علمی ندارد. نکته دوم اینکه با توجه به این اصل حتی نمی‌توان علم را نیز کاملاً معنادار به حساب آورد. زیرا در تاریخ علم نمونه‌های فراوانی از گزاره‌های علمی و انواع دیگر گزاره‌ها مانند گزاره‌های اخلاقی یافت می‌شود که دانشمندان آنها را کاملاً معنادار می‌دانستند اما نمی‌توانستند شرایط اثبات یا ابطال مدعیات را دقیقاً معین کنند. نکته سوم اینکه ممکن است ادیان واجد آموزه‌های ناظر به واقعیت باشند، اما در عین حال پوزیتیویسم از تبیین آن عاجز باشد. برای مثال، آموزه‌های دینی، احکام جهان‌شناختی خاصی را درباره قلمرو غیرمادی جهان یا حقایق کلانی را درباره تحقق امور مادی بیان می‌کند که پوزیتیویسم از تبیین آن عاجز است. نکته چهارم اینکه چنانچه ما آموزه‌های دینی را منحصرأ ناظر به واقع به شمار آوریم بر خطا هستیم. ممکن است بعضی از آموزه‌های دینی توصیه یا پیش‌گویی باشد. نکته پنجم، که جان هیک آن را به قوت بیان کرده، این است که تحقیق‌پذیری گزاره‌ها لزوماً نباید با مجموعه‌ای از تجربیات مشاهدتی بالفعل مرتبط باشد، بلکه می‌تواند با مجموعه‌ای از تجربیات مشاهدتی «ممکن» یا «بالقوه» مرتبط باشد. از نظر او، دلیل معناداری گزاره‌های دینی تجربه‌های بالفعل در حیات این‌جهانی نیست، بلکه تجربه‌های ممکن در حیات پس از مرگ است (Hick, 1985: 111). نکته

ششم، که ایان باربور به خوبی آن را مطرح کرده، این است که حتی نظریه‌های علمی نیز، صرفاً ملخص داده‌های حسی نیست و هیچ کدام تجربتاً تحقیق‌پذیر نیستند، بلکه آنچه آزموده می‌شود یک هیئت خوشه‌وار از مفاهیم و داده‌ها در زمینه مشترک و در شبکه در هم تنیده‌ای است که هم‌زمان از معیارهای عقلی و تجربی استفاده می‌کنند. تجربه‌های حسی، یک داده ساده حسی نیستند که بتوانند نقطه آغاز یک یقین تشکیک‌ناپذیر باشند، بلکه گران‌بار از نظریه هستند و نتیجه هم‌کنشی بین تجربه و تعبیر و برساخته‌های ذهنی انتزاعی هستند که بس به دور از مشاهده‌اند (باربور، ۱۳۷۴: ۲۸۱). نکته هفتم اینکه اصل تحقیق‌پذیری اگر اکیداً اعمال شود، همه حوزه‌های تجربه انسانی را اعم از اندیشه و زبان از کار می‌اندازد و مانع بحث جدی می‌شود؛ انتخاب‌های اخلاقی را وابسته به ذوق و سلیقه دل‌خواهانه و آداب و عادات فرهنگی و نامعقولانه می‌کند و وجود خدا را از همان قدم اول انکار می‌کند.

۴. کارکرد داشتن

یکی دیگر از ملاک‌هایی که به عنوان ملاک حقانیت یا عدم حقانیت ادیان مطرح شده «تحلیل کارکردی» (functional analysis) است. این ملاک حقانیت آموزه‌های ادیان را اثبات‌پذیری آنها نمی‌داند، بلکه کارکرد مطلوبی می‌داند که در زندگی انسان‌ها دارند. فیلسوفان دین بسته به اینکه گوهر و حقیقت دین را چه می‌دانند، درباره اینکه اصلی‌ترین کارکرد دین چه باید باشد، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اما مهم‌ترین دیدگاه‌های کارکردی در این زمینه عبارت‌اند از:

الف. کارکرد اخلاقی

این دیدگاه معتقد است ملاک حقانیت یک دین این است که التزام عملی و نظری به آموزه‌های آن دین تا چه اندازه انسان را به فضایل اخلاقی از قبیل صداقت، عدالت، احسان، تواضع و ... نزدیک می‌کند. به هر میزان که آموزه‌های یک دین بتواند فضایل اخلاقی را در انسان‌ها رشد دهد حقانیت بیشتری دارد. از پیش‌گامان این دیدگاه بریث ویت (Braith Waite) است که گوهر و غایت دین را اخلاق می‌داند.

چند نکته و انتقاد در خصوص کسانی که کارکرد اخلاقی را ملاک حقانیت ادیان می‌دانند، قابل ذکر است. نخست اینکه این ملاک زمانی می‌تواند کارآیی داشته باشد که اولاً معتقد به حسن و قبح ذاتی و عقلی اخلاق باشیم. یعنی اینکه معتقد باشیم فضایل و رذایل اخلاقی حقایق فرادینی‌اند و تخته‌بند هیچ دین خاصی نیستند و قطع نظر از اوامر و نواهی شرعی، با ترازوی فرادینی عقل می‌توان به آنها دست یافت؛ و ثانیاً معتقد باشیم عقل صلاحیت و توانمندی دست‌یابی به آن حقایق را دارد.

نکته دوم اینکه این ملاک می‌خواهد با معیار اخلاق، که خود بخشی از دین محسوب می‌شود، به ارزیابی تمام جنبه‌های دین پردازد. در حالی که ادیان علاوه بر جنبه اخلاقی، جنبه‌های اعتقادی و احکام نیز دارند. به عبارت دیگر، چنانچه ما این ملاک را بپذیریم در واقع پذیرفته‌ایم که گوهر دین اخلاق است و سایر جنبه‌های دین نیز باید با آن سنجیده شوند.

نکته سوم اینکه این ملاک کاری به صادق بودن یا صادق دانستن آموزه‌های دینی ندارد، بلکه رابطه بین دین و اخلاق را نوعی رابطه روان‌شناختی و علمی می‌داند. در حالی که این نگاه برخلاف نظر اکثر متدینان سنتی است.

ب. تحول بخشی

جان هیک آموزه‌های دینی را گوهر دین نمی‌داند، بلکه گوهر دین را متحول کردن شخصیت انسان‌ها می‌داند. به همین دلیل معیار حقانیت ادیان از نظر او میزان تحول بخشی آنهاست (Glyn, 1989: 106). وی بیش از آنکه به حقایق کلامی که در قالب قضایا بیان می‌شوند تعلق خاطر داشته باشد به جنبه‌های وجودی و تحول‌آفرین دین توجه دارد. از نظر او، اعتقادات فرد نوعی فرافکنی فردی تجربیات، فرهنگ و مقولات فاهمه افراد بر واقعیت غایی است. بنابراین، اهمیت و حقانیت ادیان به این است که می‌توانند حیات خودمحورانه انسان را به حیاتی خدامحورانه تبدیل کنند. البته شایان ذکر است که جان هیک با این تبیین می‌خواهد کثرت‌گرایی ادیان را تبیین کند و ادعا کند که این وظیفه محوری تحول بخشی چیزی است که از عهده اکثر ادیان برمی‌آید.

ملاک تحول بخشی را به نحو دیگری نیز می‌توان بسط داد. توضیح اینکه عده‌ای معتقدند اولاً همه مشکلات بشر، ریشه در نابسامانی‌های ذهنی و روانی او دارد و این

نابسامانی‌ها، هم موجب حصول بسیاری از دردها و رنج‌هاست و هم مانع تحمل پاره‌ای از دردها و رنج‌های دیگر است. ثانیاً ملاک حقانیت ادیان به میزان توانمندی ادیان در رفع مشکلات عملی روزمره آدمیان بستگی دارد (ملکیان، ۱۳۸۵: ۳۳). در این صورت می‌توان مدعی شد که ملاک حقانیت هر دین به میزان مددی است که به رفع مشکلات ذهنی و روانی انسان می‌کند. در اینجا نیز اهمیت و حقانیت ادیان به میزانی است که می‌تواند در شخص تحول‌آفرینی داشته باشد و او را از نابسامانی‌های ذهنی و روانی‌اش برهاند و به او شخصیتی دارای کارکرد کامل - که مهم‌ترین ویژگی آن یکپارچگی روان‌شناختی است - عطا کند. هر دین که بیشتر بتواند در شخصیت مؤمن دگرگونی ایجاد کند و از او یک شخصیت کامل و یک‌پارچه بسازد و در نتیجه او را از مشکلات عملی روزمره‌اش خلاصی دهد حقانیت بیشتری دارد.

مهم‌ترین اشکال وارد بر این نظریه، از نظر کسانی که قائل به رئالیستی بودن گزاره‌های دینی هستند، این است که بحث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع را در خصوص آموزه‌های دینی مغفول می‌نهد و آن را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد. در حالی که این بحث برای غالب مؤمنان، به ویژه مؤمنان سنتی اهمیت اساسی دارد.

ج. رهایی‌بخش بودن

شاید بتوان گفت تنها معیار حقانیت ادیان از نظر مردم‌مانی که در سرزمین هند زندگی می‌کنند، میزان توانمندی و قوت آنها در رهانیدن انسان‌ها از مصائب و مشکلات هستی است. همه ادیانی که در شبه‌قاره هند پدید آمده‌اند به دنبال یک هدف بوده‌اند و آن عبارت است از حل و رفع مشکلات و رنج‌هایی که در این جهان دامن‌گیر بشر شده است. این ادیان هرچند در فروع و شاخه‌های خود با یکدیگر اختلاف دارند ولی همه آنها در اصول و ریشه با یکدیگر متفق‌اند. هندوها و بودایی‌ها منشأ شقاوت‌ها و بدبختی‌های بشر را عالم جسمانی و امیال بشری می‌دانند. جین‌ها منشأ آن را عمل نادرست و خطای انسان می‌دانند. ولی هر سه دین در اعتقاد به قانون کرمه و تناسخ مشترک هستند (ناس، ۱۳۸۵: ۱۲۸). طبق قانون کرمه، انسان‌ها به دلیل جهل، طمع و شهوتی که دارند، در چرخه تناسخ گرفتار شده‌اند و در نتیجه رنجی پایان‌ناپذیر دارند. رنج حیات برای هندوان به صورت دردی مؤلم و مرضی شفاناپذیر درآمده بود و رهایی از آن بزرگ‌ترین خواست آنان بود (همان: ۱۶۲).

در خصوص این ملاک از حقانیت ادیان دو نکته شایان ذکر است: نکته اول اینکه افرادی که تحلیل کارکردی را ملاک حقانیت ادیان می‌دانند باید استدلال کنند که چرا از میان کارکردهای مختلفی که برای دین ذکر کرده‌اند کارکرد خاصی را انتخاب کرده و ملاک قرار داده‌اند. نکته دوم اینکه بر فرض اینکه برای کارکرد خاصی استدلال یا توافق حاصل شد حال باید استدلال کنند که به چه دلیل معتقدند مثلاً یک دین خاص بهتر از سایر ادیان دیگر می‌تواند این کارکرد خاص را داشته باشد.

۵. جامعیت

یکی دیگر از ملاک‌های حقانیت یا عدم حقانیت ادیان جامعیت تعالیم و آموزه‌های ادیان است. یک معنا از جامعیت (all-comprehensiveness) این است که یک دین هیچ بُعدی از ابعاد زندگی انسان را مغفول نهد. زندگی انسان ابعاد مختلفی دارد، از جمله: بُعد فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، اخلاقی و اعتقادی، عملی و عاطفی، دنیوی و آخروی، حقوقی و ... چنانچه یک دین برای همه ابعاد زندگی انسان دستورالعمل داشته باشد و هیچ بُعدی از ابعاد انسان را مغفول قرار نداده باشد، می‌توان گفت که جامعیت دارد و از حقانیت بهره برده است.

معنای دیگر جامعیت، قدرت وحدت‌بخشی به همه ابعاد ظاهراً مختلف زندگی انسان است (generality). عقاید دینی می‌تواند در موقعیت‌های فردی و اجتماعی شخص گسترش یابد. مثلاً شخص نه فقط می‌تواند از طریق مفاهیم دینی تجربه‌های دینی‌اش را تعبیر کند، بلکه می‌تواند همه وقایع زندگی‌اش را نیز تعبیر کند. علاوه بر آن، مفاهیم دینی دید منسجمی نسبت به کل واقعیت‌ها و عالم هستی، در ما پدید می‌آورد. حقانیت عقاید دینی تا حدودی بر اثر انگاره‌های نظم‌دهندگی که در زندگی انسان پدید می‌آورند، قابل احراز هستند (باربور، ۱۳۷۴: ۲۹۲).

در خصوص این معیار یک نکته به ذهن می‌رسد و آن اینکه جامعیت یک دین به هر دو معنای فوق‌الذکر هرچند می‌تواند بخشی از حقانیت باشد اما لزوماً به معنای حقانیت تام یک دین محسوب نمی‌شود تا انسان اطمینان داشته باشد با عمل کردن به آن مصاب خواهد بود.

۶. مطابقت با واقع

یکی دیگر از ملاک‌های حقانیت یا عدم حقانیت یک دین این است که آموزه‌های آن دین تا چه اندازه مطابق با واقع هستند. در این معیار در واقع سخن بر سر صدق و کذب قضایا است و ملاک حقانیت یک دین میزان صادق بودن قضایای موجود در آن دین است. پرسشی که در مرحله بعد پیش می‌آید این است که ملاک صدق و کذب قضایا چیست؟ پاسخ این است که ملاک آن مطابقت یا عدم مطابقت با نفس‌الامر است. یعنی اینکه هر گاه مفاد قضیه و نسبتی که قضیه از آن حکایت می‌کند در نفس‌الامر ثبوت و تحقق داشته باشد آن قضیه صادق است و در غیر این صورت، آن قضیه کاذب خواهد بود. مقصود از نفس‌الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد (مراد از مطلق ثبوت یا ثبوت عام مراتب سه‌گانه ثبوت است: ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی) (طباطبایی، بی تا: مرحله اول، فصل هشتم). بنابراین، این واقعیت خارجی است که مشخص می‌سازد: ۱. چه اموری ثابت‌اند و چه اموری غیرثابت؟ ۲. چه چیزهایی حقایق و چه چیزهایی باطل؟ ۳. چه قضایایی صادق‌اند و چه قضایایی کاذب؟ اموری که واقعیت خارجی دارند یا منشأ انتزاعشان در خارج باشد، ثابت هستند (ثبوت دارند) و در نتیجه حق هستند و قضایا چنانچه مطابق با واقع باشند، صادق و اگر مطابق با آن باشد (واقع مطابق آنها باشد) حق نامیده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۹).

در خصوص این معیار از حقانیت ادیان چند نکته، شایان ذکر است: ۱. باید توجه داشته باشیم که ملاک حقانیت آموزه‌های یک دین مطابقت یا عدم مطابقت آن آموزه‌ها با نفس‌الامر و در تحلیل نهایی با عالم خارج است، نه با عالم عین. عالم خارج اعم از عالم عین است و علاوه بر واقعیات مشهود و محسوس شامل واقعیات نامشهود و نامحسوس نیز می‌شود. ۲. این ملاک فقط برای سنجش بُعد اعتقادی و اسطوره‌ای ادیان کارایی دارد. زیرا بعد اخلاقی و بعد عبادی ادیان مشتمل بر گزاره‌های انشایی است که بحث از مطابقت با واقع یا عدم مطابقت با واقع در مورد آنها مطرح نیست. مگر اینکه طبق نظر بعضی از فیلسوفان اخلاق بگوییم که گزاره‌های انشایی دین نیز بالمآل از سنخ گزاره‌های اخباری و ناظر به واقع هستند. ۳. ممکن است بعضی از گزاره‌های دینی فراتر از عقل و تجربه بشری باشند و در نتیجه نتوان مطابقت یا عدم مطابقت با واقع بودن آن

دسته از گزاره‌های دینی را با توسل به ادله عقلی یا تجربی نشان داد و صدق و کذب منطقی آن را اثبات کرد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ماهیت دین را چه بدانیم، معیار حقانیت متفاوت خواهد شد:

الف. از نظر کسانی که برای دین مبنای موهوم قائل هستند یا آن را باعث توهم انسان می‌دانند، اساساً دین - هر منشئی که داشته باشد خواه منشأ اجتماعی یا زیست‌شناختی - امری است نامطلوب و باید از آن پرهیز کرد. مارکس و فروید از این دسته هستند. از نظر این دسته، بحث معیار حقانیت ادیان اساساً موضوعیت پیدا نمی‌کند و ادیان به هیچ معنا از حقانیت بهره‌ای نبرده‌اند.

ب. کسانی که و حیانی بودن ادیان را نمی‌پذیرند، معتقد به نسبی بودن ماهیت دین هستند. زیرا نگرش آنها به دین، نگرشی بشری است و دین را امری فرهنگی تلقی کرده و معتقدند همانند سایر امور فرهنگی از جامعه تا جامعه‌ای دیگر متفاوت است. آنان دین را مانند سایر جلوه‌های فرهنگ، ناشی از نیازها و مشکلات بشری و اندیشه او به منظور رفع و حل آنها دانسته و در این رابطه نظریات مختلفی را در مورد منشأ دین بیان کرده‌اند (رستمیان، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

در اینجا عمدتاً معیار کارکردگرایی به عنوان ملاک حقانیت ادیان ارائه می‌شود. چنانچه دینی بتواند به هر شکلی، مشکلی از مشکلات بشر را حل کند و کارکردهایی از قبیل کارکرد اخلاقی، رهایی‌بخشی، تحول‌بخشی، انسجام‌بخشی به جامعه و ... را داشته باشد، از حقانیت بهره برده است. حقانیت در این دیدگاه به این معناست که دین می‌تواند انتظار یا انتظاراتی از بشر را برآورده کند. پرسشی که در اینجا باقی می‌ماند این است که اولاً کدام انتظار بشر از دین باید به عنوان معیار حقانیت تلقی شود و ثانیاً کدام دین بهتر می‌تواند این انتظار را برآورده سازد؟ کسانی که کارکردگرایی را ملاک حقانیت ادیان می‌دانند باید به این پرسش‌ها پاسخ دهند.

ج. کسانی که دین را امری فرهنگی - تاریخی نمی‌دانند برای آن ماهیت الوهی قائل‌اند که طبق آن، دین از سوی خدا برای بشر و با توجه به نیازهای اساسی او نازل

شده است. غالب دین‌پژوهانی که به ادیان ابراهیمی معتقدند این نظر را دارند. از نظر آنها، مشخصه اصلی دین این است که از جانب خدا آمده باشد. آنان معتقدند تمام مکاتب و آیین‌هایی که محصول تأملات بشری هستند و به منظور حل مشکلات و پاسخ به مجهولات بشر شکل گرفته‌اند، اساساً دین محسوب نمی‌شوند، بلکه معنای واقعی دین، دین به معنای خاص آن، یعنی ادیان وحیانی است.

پرسشی که در اینجا باقی می‌ماند این است که چنانچه معیار حقانیت از جانب خدا بودن است، از میان ادیان وحیانی کدام یک برحق است؟ پاسخی که می‌توان به این پرسش داد تا حد زیادی بستگی به این دارد که ما رابطه ادیان وحیانی را در عرض یکدیگر بدانیم یا در طول یکدیگر. مسلمانان معتقدند ادیان وحیانی در طول یکدیگر هستند، یعنی اینکه هر دین وحیانی نسبت به دین وحیانی ماقبل خود کامل‌تر و مهیمن بوده است. از آنجایی که دین اسلام از یک طرف معتبر است، یعنی از نظر زمانی آخرین دینی است که از جانب خدا صادر شده و در نتیجه نقطه کمال ادیان وحیانی محسوب می‌شود و از طرف دیگر اصالت دارد، یعنی هیچ‌گونه تحریفی در آن رخ نداده است، در نتیجه از حقانیت به طور تمام و کمال برخوردار است. آنان برای اثبات این ادعای خود یک سلسله ادله نقلی و عقلی نیز اقامه کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ویلفرد کنت‌ول اسمیت از خاورشناسان معاصر شمرده می‌شود که در ۱۹۱۶ در انگلستان زاده شد.
۲. مفهوم «عقلانیت» با مفهوم «معقولیت» متفاوت است. مفهوم عقلانیت بسیار مضیق‌تر از مفهوم معقولیت است و بدین معنا است که باورها و اعتقاداتمان را صرفاً از طریق معیارهای عقلانی موجه کنیم. اما معقول بودن (reasonability) معنای موسع‌تری دارد و بدین معناست که باورها و اعتقاداتمان را از طریق معیارها و ارزش‌های مختلفی مانند ارزش‌های اخلاقی، مصلحت‌اندیشی اجتماعی و ... موجه کنیم.

منابع

- باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ناس، جان بایر (۱۳۸۵). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی‌اصغر حکمت، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برانتل، جرج (۱۳۸۱). *آیین کاتولیک*، ترجمه: حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- پترسون، مایکل و ... (۱۳۶۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، بخش دوم از جلد اول، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر انسان به انسان*، چاپ چهارم، قم: نشر اسراء.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۹۰). *دین و قرائت‌پذیری*، قم: نشر ادیان.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *بدایه‌الحکمه*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- محمدی، علی (بی‌تا). *شرح کشف المراد*، قم: انتشارات دار الفکر.
- مک‌گراث، الستر (۱۳۸۵). *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، ترجمه: عیسی دیباج، نشر کتاب روشن.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). *حدیث آرزومندی*، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). *مهر ماندگار*، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- نصر، سید حسن (۱۳۸۰). *معرفت و امر قدسی*، ترجمه: فرزاد حاجی‌میرزایی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸). *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه: طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیگ، جان (۱۳۷۶). *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- Clifford, William (1887). *Lectures and Essays*, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollock, London: Macmillan and Co.
- Glyn, Richards (1989). *Towards a Theology of Religions*, New York: Routledge.
- Helm, Paul (1999). *Faith and Reason*, oxford, New York: Oxford University Press.
- Hick, John (1985). *Problems of Religious, Pluralism*, New York: st. Martin's Press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962). *The Meaning and End of Religion*, New York and London.
- Smith, Wilfred Cantwell (1967). *Question of Religious Truth*, London: Victor Gollancz Ltd.
- Swinburn, Richard (2005). *Faith and Reason*, Clarendon press, oxford.