

تحلیل مؤلفه‌های مفهومی دین

سیدحسین حسینی*

چکیده

یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل مطرح در حوزه مباحث دین‌شناسی و خصوصاً فلسفه دین تعریف مفهوم دین و دست‌یابی به مؤلفه‌های اصلی آن است. این مقاله پس از طرح تعریفی از دین، به نقد و تحلیل آن و بررسی نقاط قوت و ضعف آن خواهد پرداخت. توجه به سه حوزه «اعتقادات»، «اعمال»، و «احساسات»، در میان نیازها و توانایی‌های وجودی انسان، از امتیازات تعریف فوق و لازمه اصل جامعیت در تعریف است، اما تلاش برای حل مشکل تعریف دین حاصلی در پی نخواهد داشت مگر این‌که موارد زیر که از کاستی‌ها و موانع نظری تعریف مفهوم دین دانسته می‌شوند، از میان برداشته شوند: ۱. دست‌یابی به حداقل مشترکات بین ادیان؛ ۲. ابهام در تبیین عناصر اصلی تعریف؛ ۳. شمولیت کل یک تعریف در حد عدم مانعیت آن؛ و ۴. عدم احتساب وجود منفرد در تعریف دین. درنهایت ضرورت وجود یک «نگاه سیستمی» در تعریف این واژه را هم باید از مشکلات و چالش‌های این امر دانست و باید با در نظر داشتن آداب و شرایط علمی و روش‌مند به آن نگریست.

مقاله در پایان ما را به سمت تأمل در تعریف دیگری از مفهوم دین سوق می‌دهد تا از این طریق راهی به سوی تحلیل مؤلفه‌های مفهومی دین بگشاید.

کلیدواژه‌ها: دین‌پژوهی، فلسفه دین، نگاه سیستمی، تعریف دین.

۱. مقدمه

آیا می‌توان به تعریف جامعی از «دین» دست یافت؟ آیا برای دست‌یابی به چنین تعریفی،

* عضو هیئت علمی (مربی) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی Drshhs44@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۰

می‌توان با استناد به نقاط مشترک ادیان عمل کرد؟ در این راستا چه ملاک‌هایی را باید برای این تعریف در نظر داشت؟ آیا حل و بحث این مسئله صرفاً در دایرهٔ مباحث دین‌شناسی و به‌ویژه مباحث فلسفهٔ دین، مقدور است یا برای رهایی از آشفتگی در تعاریف گونه‌گون و متناقض و ابهام مفهومی موجود در این تعاریف، باید به وضع قواعد و اصولی در دایرهٔ مباحث زبان‌شناسی روی آورد؟

البته این چالش فقط منحصر به واژهٔ «مفهوم دین» نیست، بلکه بسیاری مفاهیم کلی دیگر نیز با این مشکل روبه‌رو هستند و شاید بتوان گفت بسیاری مفاهیم مادر در عرصهٔ علوم انسانی چنین‌اند؛ اگر بپذیریم «بازی‌های مفهومی»^۱ در این عرصه نقش فوق‌العاده‌ای در چیرستی و چرایی علوم انسانی دارند، شاید بی‌راهه نرفته باشیم.

تعریف و تحلیل مفاهیم در علوم انسانی، به همراه ضرورت ضابطه‌مندی و نیز یافتن قواعد و معیارهای آن، یکی از مهم‌ترین ارکان بحث در این حوزه محسوب می‌شود، به‌ویژه وقتی با مفاهیم چندضلعی روبه‌رو می‌شویم که ترسیم ابعاد و زوایای آن با بسیاری مفاهیم دیگر پیوند خورده است و از سوی دیگر، ترسیم افق بسیاری از مفاهیم دیگر نیز وابسته به هندسهٔ معرفتی آن مفهوم است و هرآینه واژهٔ دین و مفهوم آن، از این دست نمونه‌ها به حساب می‌آید.

علت این امر چیست؟ از آن‌جا که دین با بسیاری از حوزه‌های حیات انسانی سروکار دارد شاید یکی از علل این امر توسعه (فراخ‌دستی) مفهوم دین در ابعاد و جنبه‌های گوناگونی از زندگی بشری است.

جان هیک در مقدمهٔ کتاب فلسفهٔ دین و در پاسخ به پرسش دین چیست؟ پس از اشاره به تعاریف مبتنی بر پدیدارشناسی و تعاریف روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، و طبیعت‌گرایانه از دین، که به اعتقاد وی همگی به شرح و تفسیر این اصطلاح می‌پردازند، به قلمرو عام و حوزهٔ گستردهٔ دین اشاره می‌کند:

... اما همهٔ این تعاریف به‌نوعی «برساخته» هستند؛ یعنی در ابتدا، در نظر می‌گیرند که این اصطلاح چه معنایی باید داشته باشد سپس همان را به صورت یک تعریف بر آن بار می‌کنند. شاید این تلقی واقع‌گرایانه‌تر باشد که اصطلاح «دین» دارای یک معنای واحد که مورد قبول همه باشد نیست، بلکه پدیدارهای متعددی تحت نام دین گرد می‌آیند و به‌نحوی که لودویگ ویتگنشتاین آن را «شباهت خانوادگی» می‌نامد، با یک‌دیگر مرتبط می‌شوند... شاید، یک ویژگی خاص از میان پدیدارهای مختلف که بتوان نام دین بر آن

نهاد وجود نداشته باشد، بلکه بهتر است به مجموعه‌ای از شباهت‌های خانوادگی قائل شد (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۶).

بدین‌سان مسئله اصلی مقاله حاضر این است که در تعریف مفهوم دین، بر چه مؤلفه‌ها و کدام شاخصه‌های اصلی مفهومی باید دست گذاشت؟^۲

ارائه تعریف‌های لغوی یا اصطلاحی و نیز تعاریف استاتیکی و مکانیکی،^۳ از مفهوم دین، کارساز نیست، چراکه نمی‌توان حوزه دخالت مفهوم دین را محدود و محصور در یک یا چند بعد خاص دانست؛ از این‌رو باید به تعاریف سیستماتیکی روی آورد که مهم‌ترین نشانه آن‌ها، به جای تعاریف انحصاری، معین‌کردن مؤلفه‌های مؤثر و شاخصه‌های مهمی است که در تحلیل مفهومی یک واژه مؤثر و کارسازند، چراکه در دنیای مفهوم‌سازی علوم انسانی با یک لفظ، مفهوم، و معنای واحد روبه‌رو نیستیم، بلکه شبکه‌ای از مفاهیم گوناگون در چنبره یک‌دیگر، به‌هم‌تنیده شده‌اند و فهم و دریافت از کرانه‌های یک معنا وابسته به معانی دیگر است. لذا در ساده‌ترین تصور، تعریف دین بدون نظر به مفاهیمی مانند انسان، خدا، جهان، هستی، غایت، مبدأ، اخلاق، و جامعه و پس از آن ایجاد شبکه معنایی بین آن‌ها (روش سیستمی) و توجه به بازی‌های پیچیده مفهومی ممکن نخواهد بود.

«دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال، و احساسات (فردی و جمعی) حول مفهوم حقیقت غایی است» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۰): این تعریفی است که نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی*^۴ در فصل اول کتاب خود درباره مفهوم دین مطرح کرده‌اند؛ گرچه خود نیز به این مسئله اذعان دارند که تعریف دقیق دین امری بسیار پیچیده و دست‌یابی به توافقی مشترک پیرامون آن کاری بس مشکل است.^۵ ایشان در جایی می‌گویند:

این اشارات مجمل نشان می‌دهد که تعریف‌کردن دین دشوار است. از سوی دیگر، وقتی که ما از دین به‌طور کلی سخن می‌گوییم، در معرض خطر بی‌دقتی و مبهم‌گویی هستیم و چه‌بسا حتی ظرایف مهم و پیچیده ادیان موجود را تحریف کنیم ... (همان: ۱۹).

در این مقاله روشن خواهد شد که خود اینان نیز در دام چنین مبهم‌گویی‌ای گرفتار آمده‌اند. ملکم همیلتون در کتاب *جامعه‌شناسی دین* می‌گوید: «تعریف دین قضیه ساده‌ای نیست و مراجع ذیصلاح تعاریف گوناگونی را درباره دین ارائه کرده‌اند که هریک آشکارا با دیگری ناسازگار است» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۶).

بحث درباره مفهوم دین و تحلیل ابعاد آن همواره یکی از مشکلات مباحث دین‌شناسی، و به‌ویژه فلسفه دین، بوده است. پیچیدگی‌های مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده دین، موارد استعمال فراوان آن، جنبه‌های غایی و الوهی و آرمانی آن، و ارتباط با حوزه‌های وجودی انسان از عوامل افزایش این مشکلات به حساب می‌آیند (حسینی، ۱۳۹۰: ۵۲).

اما رویکرد کتاب *عقل و اعتقاد دینی* در به‌دست‌دادن تعریف «نقطه مشترک‌گیری» است؛ یعنی در این کتاب مؤلفان با مراجعه به ادیان موجود درصدد یافتن خصایصی مشترک در میان آن‌ها برآمده‌اند و خود می‌گویند: «این امکان وجود دارد که با توجه به ویژگی‌های عامی که در ساختار همه ادیان، مشترک به نظر می‌رسد تعریفی کارآمد از دین به‌دست دهیم» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۰).

ویلهم دیلتای (W. Dilthey) نیز در کتاب *ذات فلسفه*، آن‌جا که می‌خواهد به تحلیل وجوه همسانی و وجوه اختلاف جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی فلسفی بپردازد، پس از اشاره به دشواری‌های حوزه تعریف، به‌نوعی بر شیوه توجه به مشترکات صحنه می‌گذارد:

در این‌جا تعریف با همان دشواری‌هایی مواجه است که در مورد فلسفه نیز رخ نمود. وسعت واقعیت‌های دینی باید برحسب نام‌گذاری و هم‌پیوندی معین شود تا بتوان ماهیت را از واقعیات مندرج در این وسعت استنباط کرد. در این مقام، اسلوب متدیکی را که حلّال مشکلات در این زمینه باشد، نمی‌توان ارائه کرد، بلکه تنها نتایج آن را برای تحلیل جهان‌بینی دینی می‌توان مورد استفاده قرار داد (دیلتای، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

۲. نقد و تحلیل

پس از این مقدمه کوتاه، می‌توان به تحلیل و ارزیابی ابعاد و زوایای تعریف فوق پرداخت. پیش از پرداختن به نقاط ضعف تعریف، به امتیازات تعریف مناسب اشاره‌ای کوتاه می‌کنیم. شاید یکی از مهم‌ترین نقاط قوت تعریف نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* را باید توجه به سه حوزه اعتقادات، اعمال، و احساسات دانست.^۱ که این امر نشان از نسبت ادیان با نیازها، توانایی‌ها، و قوای وجودی انسان دارد. تفکیک بین این سه حوزه، تفکیک بین سه بخش وجودی انسان است؛ یعنی قوای فکری و عقلانی، قوای رفتاری و کرداری، و قوای درونی و عاطفی. به هر حال تمامی ادیان نمی‌توانند از توجه به ابعاد وجودی انسان غافل باشند و توجه این تعریف به این سه حوزه، از یک سو نشان‌دهنده دقت نظر و از سوی دیگر، نشان‌دهنده وابستگی دین به نیازها و توانایی‌های انسان است؛ چراکه هر

تعریفی از دین به‌ناچار از هویت و ماهیت انسان دور نخواهد بود.^۷ پس از این به نقاط کاستی تعریف خواهیم پرداخت:

۱.۲ یافتن حداقل مشترک

اولین نکته‌ای که باید به آن توجه کرد دقت در مبنای متدیک تعریف فوق است. نویسندگان کتاب پس از اشاره به دشواری تعریف دین، به دلیل دشواری یافتن یک حداقل مشترک و دشواری سخن‌گفتن تفصیلی از دین به‌طور کلی، و نیز اشاره به این امر که تأکید صرف بر یک دین خاص موجب کم‌اهمیت جلوه‌دادن بعضی ویژگی‌های بسیار کلی ادیان می‌شود درنهایت، شیوه کار خود را به این صورت برمی‌گزینند:

... به هر حال این واقعیت بر جای خود باقی است که اگر ما در پی یافتن خصایص مشترک در همه ادیان نباشیم، نمی‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که چه چیزی یک دین خاص را دین می‌کند؟ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۰).

- اولاً، نمی‌توان برای چنین تعریفی، که بر مبنای نقاط مشترک موجود بین ادیان است، ملاک منطقی و یا توجیهی عقلایی یافت؛ یعنی دلیلی عقلی و برهانی منطقی وجود ندارد که بر اساس چنین مبنایی بتوان به تعریف صحیحی از دین دست یافت. چنان‌چه پیرامون معنای یک واژه، اختلاف نظر پیدا کردیم و اتفاقاً آن واژه موارد استعمال متعددی پیدا کرد، آیا به صرف رجوع به مشترکات و اخذ وجوه مشابهت می‌توان مطمئن شد که به مفهوم حقیقی آن واژه دست پیدا کرده‌ایم؟

- ثانیاً، هر تعریفی که بر اساس مشترکات بین همه ادیان باشد، بالضروره ما را به سمت کلی‌گویی و ابهام سوق می‌دهد، چراکه به‌ناچار باید خصوصیات و ویژگی‌های انفرادی و خاص هر یک از ادیان را کنار زد تا، در کلیت آن، به یک حداقل مشترکاتی دست یافت و این امر همان آفت مبهم‌گویی و کلی‌گویی است که خود نویسندگان از خطر افتادن در دام آن تذکر داده‌اند (همان: ۱۹).

- ثالثاً، تعریف بر اساس نقاط اشتراک ادیان، درنهایت به‌نوعی «دور» کشیده خواهد شد، چراکه در این نوع تعاریف، اصل و مبنا را بر رجوع به ادیان موجود و واقعی می‌گذارند و با دنبال کردن فهرست تفصیلی آن‌ها سعی می‌کنند تا نقاط امتیاز و خصایص خاص آن‌ها را به منظور دست‌یافتن به یک امر مشترک حذف کنند. بنابراین، باید فرض را بر واقعیت‌های موجود از ادیان گذاشت و سپس در میان آن‌ها به دنبال اشتراکات

گشت. لازمه این سخن آن است که ما از پیش بر اساس تعریفی خاص از دین، ادیان بسیاری را رصد کنیم و آن‌ها را در فهرست خود جای دهیم و سپس به نقاط اشتراک آن‌ها توجه کنیم، حال آن‌که این شیوه خود برای یافتن تعریف دین است! بدین‌سان از پیش، دین را تعریف کرده‌ایم و بر اساس آن بسیاری موارد را مصداق آن تعریف از پیش تعیین شده قرار داده‌ایم و در فهرست خود برشمرده‌ایم و این چیزی جز دور نیست.^۸ افزون بر این جای یک پرسش مبنایی نیز باقی می‌ماند که از کجا معلوم آن‌چه در فهرست ادیان به‌عنوان دین محسوب کرده‌ایم به‌واقع دین باشد؟ و چه‌بسا مورد خاصی که در فهرست جای داده شده است نباید داخل در مجموعه ادیان قرار گیرد.

بنابراین، ابهام در چنین شیوه‌های تعریفی این است که بر اساس تصور پیش‌ساخته‌ای از مفهوم دین، به واقعیت‌های موجود مراجعه می‌شود و از پیش، مواردی مصداق آن تعریف دانسته می‌شود و سپس در میان ادیان موجود فهرست‌شده، در پی یافتن نقاط اشتراک خواهد بود.

در این صورت، اگر مفهوم دین تعریف شده باشد، دیگر دست‌یابی به نقاط اشتراک برای تعریف به چه معنا خواهد بود؟ و اگر دین تعریف نشده است، بر چه اساس و مبنایی مصادیق واقعی ادیان انتخاب شده‌اند؟

- رابعاً، شاید احصای تمامی ادیان هم ممکن نباشد و از این جهت اطمینانی بر سر دست‌یابی به تمامی مشترکات نخواهیم داشت. مضافاً که با تعریف گشاده‌دستی که نویسندگان عقل و اعتقاد دینی از دین ارائه داده‌اند بعید نیست بتوان گفت به تعداد تمامی آدمیان، دین خواهیم داشت و با این فرض چگونه به چنین حداقل مشترکاتی دست یابیم؟

۲.۲ خطر مبهم‌گویی

همان‌گونه که پیش از این نقل شد، نویسندگان کتاب، قبل از ارائه تعریف خود از دین، از خطر بی‌دقتی و مبهم‌گویی در تعریف هشدار می‌دهند، اما در چند قدم بعد به هنگام تعریف مفهوم دین خود به همین دام افتاده‌اند، چراکه ابهامات تعریف منقول به‌هیچ‌وجه کم‌تر از تعاریف سه‌گانه نقل شده نیست. این تعاریف عبارت‌اند از:

- تعریف تی‌یل (C. P. Tiele): دین وضعیتی روحی یا حالتی ناب و حرمت‌آمیز است که آن را خشیت می‌خوانیم؛

- تعریف برادلی (F. H. Bradley): دین بیش از هر چیز، کوششی است برای آن‌که حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی‌مان باز نماییم؛
- تعریف جیمز مارتینو (J. Martineau): دین اعتقاد به خدای همیشه‌زنده است؛ یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد (همان: ۱۸).

اما در مورد تعریف منقول باید گفت اولاً، در این تعریف تفاوت اعتقادات، اعمال، احساسات، و مرز بین آن‌ها دقیقاً مشخص نیست و حوزه شمولیت این واژه‌ها بسیار گسترده معنا شده است؛ ثانیاً، مقصود از حقیقت غایی در آن تبیین نشده است و به اجمال و کلی‌گویی بسنده شده است. مفهوم حقیقت غایی در این تعریف به‌حدی وسیع در نظر گرفته شده است که از غایات الوهی تا مادی‌گرایی کمونیستی را دربر می‌گیرد!
در این تعریف، مفهوم حقیقت غایی به معنای نوعی آرمان‌خواهی و مطلوبیت در نظر گرفته شده و بیش از حد مبهم و کلی است، تا آن‌جا که هم انسان‌گرایی سکولار و هم آرمان‌های ادیان توحیدی را شامل می‌شود. حال آن‌که این دو امر در دو نقطه معارض با یک‌دیگر قرار دارند.

۳.۲ شمولیت تعریف

به نظر نویسنده این سطور، مهم‌ترین اشکال تعریف فوق شمولیت بیش از حد آن و به‌بیانی عدم مانعیت آن است. این تعریف شامل تمامی ادیان، مکاتب انسانی، گرایش‌های فکری و اجتماعی، و حتی نظریه‌ها و ایسم‌های بشری نیز می‌شود و درحقیقت هیچ پدیده فرهنگی‌ای نیست که از دایره اطلاق این تعریف خارج باشد. نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* خود اشاره داشته‌اند که:

به هر حال، اگر ما با مجموعه‌ای از اعمال، عواطف، و اعتقادات معطوف به حقیقت غایی مواجه شدیم که به حد کافی با تعریف کلی ما سازگار بود، حق داریم بگوییم که آن مجموعه مصداقی از دین است (همان: ۲۱).

ایشان در ادامه ادیان توحیدی، بودیسم، انسان‌گرایی سکولار (secular humanism)، و کمونیسم را مصداق این تعریف قلمداد کرده‌اند و خاطر نشان می‌کنند که بر طبق این تعریف حتی گرایش‌های فمینیستی یا مکاتب لیبرالیستی و مانند آن را نیز می‌توان از مصداق تعریف دین دانست (همان).

با این حساب دایره اطلاق مفهوم دین آن قدر وسیع است که هیچ حد و مرزی نخواهد داشت و این امر با قواعد تعریف سازگاری ندارد، چراکه اساساً تعریف به منظور مرزبندی بین واژه‌ها، مفاهیم، واقعیت‌های عینی، و حقیقی صورت می‌گیرد، تا بدین وسیله بتوان حوزه‌های گونه‌گون را از یک‌دیگر جدا کرد و از نحوه ارتباط و مشارکت آن‌ها تحلیل درستی داشت. بر اساس اصل تمایز در تعریف یک واژه، باید بتوانیم مشخصه‌های مورد نظر آن واژه را از خصوصیات دیگر آن متمایز و جدا سازیم؛ «تعریف واژه به ما می‌گوید که یک چیز باید چه ویژگی‌هایی (مشخصه‌هایی، کیفیاتی، و خواصی) داشته باشد تا آن واژه بر آن اطلاق شود» (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۴۹). چنانچه در تعریف واژه‌ای به قدری عام و کلی به مؤلفه‌های آن بپردازیم که باعث هم‌پوشانی با بسیاری واژه‌های دیگر شود، در این صورت فلسفه تعریف واژه‌ها و مفاهیم چیست؟ البته ما در مورد تعریف بسیاری مفاهیم علوم انسانی با این مشکل مواجه‌ایم، به نحوی که در نهایت، ابهام و اجمال در حوزه یک واژه باعث تداخل بسیاری مرزها در یک‌دیگر می‌شود. مانند تعریف مفهوم فرهنگ، جامعه، و سیاست. در تعریف این دست مفاهیم آن‌چنان کلی‌گویی می‌شود که در نهایت به دلیل داخل شدن بسیاری امور دیگر در حوزه تعریف مورد نظر، تفاوت آن مفهوم با سایر مفاهیم روشن نخواهد شد. برای نمونه وقتی ریمون ویلیامز (R. Williams) در تعریف فرهنگ می‌گوید: «فرهنگ شیوه خاصی از زندگی است»^۹ (Williams, 1981) چون می‌توانیم امور بسیاری را زیرمجموعه عبارت «شیوه خاص زندگی» قرار دهیم، حیات فردی، حیات جمعی، سیاست، اقتصاد، اخلاق، دین، هنر، صنعت، ورزش، عادات، و غیره همه‌وهمه داخل شمولیت این تعریف قرار می‌گیرند؛ یعنی به علت کلیت تعریف فوق، مرزها و تفاوت‌های مفهوم فرهنگ با چنین مفاهیمی تبیین نخواهد شد و در نتیجه می‌توان گفت به تعریفی از مفهوم فرهنگ دست پیدا نکرده‌ایم، چراکه تعریف مانع اغیار نیست.^{۱۰}

ملکم همیلتون شبیه این اشکال را در مورد تعاریف کارکردی یا تعاریف دربرگیرنده (inclusive)، در برابر تعاریف ذاتی مطرح می‌کند.^{۱۱} وی بر همین اساس تعاریف دورکهایم و بینگر از دین را مورد نقد قرار می‌دهد؛ «... اگر دین به معنای آن چیزی تعریف شود که وحدت یا انسجام اجتماعی را بالا می‌برد، در آن صورت هر چیزی که این کار را انجام دهد باید دین به‌شمار آورد». این حالت دربرگیرندگی غالباً تعمدی است. تعریف‌های کارکردگرایانه معمولاً به چشم‌اندازی نظری وابسته‌اند که درصدد تبیین دین بر مبنای نقشی

اساسی است. چنین نظریه‌پردازانی غالباً ادعا می‌کنند که نظام‌هایی چون کمونیسم، فاشیسم، و ملیت‌گرایی نیز کارکردی مشابه دین دارند و به‌همین دلیل آن‌ها را نیز در مقوله دین جای می‌دهند. نمونه یک تعریف دربرگیرنده تعریف بینگر است: «دین نظامی از باورداشت‌ها و عملکردهایی است که از طریق آن‌ها گروهی از آدم‌ها با مسائل غایی زندگی بشری کلنجار می‌روند» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۳۶). وی (همیلتون) در ادامه می‌گوید:

شکل این‌گونه تعاریف، گستردگی بیش از اندازه آن‌هاست. دربرگرفتن نظام‌های اعتقادی و ایدئولوژی چون کمونیسم که جنبه آشکارا ضد مذهبی دارند، بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید ... (همان).

۴.۲ عدم احتساب وجه منفرد در تعریف

نویسندگان کتاب در جایی پس از اشاره به تعاریفی از دین و این‌که در هر تعریفی ویژگی‌های خاصی لحاظ می‌شود، آورده‌اند:

... به‌نظر می‌رسد که هرکدام از این تعاریف حظی از اعتبار و معقولیت دارند. ادیان بسیار پیچیده هستند، بنابراین شرط عقل آن است که هیچ وجه منفردی را تعریف کامل (دین) تلقی نکنیم (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۹).

این سخن تا به این‌جا که در تعریف کلی از مفهوم دین باید به سمتی پیش رفت که چهارچوب و ساختار کلی ادیان را در نظر داشت، منطقی به‌نظر می‌رسد، اما دلیلی وجود ندارد که هر دینی را با توجه به ویژگی‌های خاص خودش تعریف نکنیم. در این صورت یا به یک برداشت کلی از مفهوم دین دست می‌یابیم که ممکن است دایره شمول آن بسیار کم باشد یا اگر در این حد هم ناموفق باشیم، برای هر دینی تعریف خاص خودش را خواهیم داشت.

آن‌چه دلیل تأکید بر این برداشت خواهد بود این است که، اصولاً تفکیکی عقلایی بین کلیات ادیان و جزئیات آن‌ها ممکن نیست و به‌همین سبب، هر تعریف کلی ما را در دایره ابهام و اجمال قرار می‌دهد. برای نمونه در تعریف منقول، نویسندگان کتاب وقتی سخن از اعتقادات، اعمال، احساسات، یا حقیقت غایی می‌رود یا باید به معنا و مفهوم کلی و مجمل این واژه‌ها اکتفا کنیم و از واقعیت‌های گونه‌گون و متکثر مصادیق این مؤلفه‌ها در ادیان بگذریم یا این‌که سؤال کنیم کدام اعتقادات؟ چه نوع احساساتی؟ کدام مجموعه اعمال و در کدام دین خاص؟ یا حقیقت غایی در چه دین و آئینی مورد نظر است؟ و سؤالاتی مانند آن.

به دیگر سخن، در صحنه واقع اعتقادات در معنای کلی و مجمل خود وجود خارجی ندارند؛ چراکه این اعتقادات یا در حوزه دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت یا ادیان دیگر قرار دارند و در هر یک صورت و کیفیت خاص و ویژه خود را دارند و بر همین اساس، تصور حقیقت‌غایی نیز چنین است. بنابراین، جداکردن ذهنی کلیاتی مفهومی از واقعیت‌های خارجی فقط یک تصور خیالی و ذهنی صرف است که نه تنها نشان‌دهنده مصادیق متنوع و متکثر نمی‌تواند باشد، بلکه مشکلی را نیز حل نخواهد کرد.

بدین‌سان شاید بهتر باشد هر دینی را با توجه به خصوصیات شخصیه و ویژگی‌های عینی و خاص خودش تعریف کنیم و در هر حال، نویسندگان کتاب دلیلی عقل‌پسند برای عدم احتساب وجه منفرد در تعریف ارائه نکرده‌اند. نینیان اسمارت (N. Smart) نیز در بحث از جوهر دین به این مسئله اشاره کرده است و از آن با عنوان ویژگی اندام‌وارگی (organic) ادیان یاد می‌کند. وی می‌گوید:

در عمل دین نظامی خاص یا مجموعه‌ای از نظام‌هاست که در آن آموزه‌ها، اسطوره‌ها، مناسک، احساسات، نهادها، و دیگر عناصر مشابه درهم تنیده‌اند. بنابراین، برای درک عقیده‌ای که در چنین نظامی وجود دارد لازم است به زمینه خاص آن توجه شود که عبارت از سایر باورهای آن نظام، مناسک، و دیگر جنبه‌هاست. مثلاً اعتقاد به خداوندی مسیح در کلیسای نخستین مسیحی را باید در زمینه و بافت اعتقاد به خالق و زندگی آئینی مردم آن جامعه ملاحظه کرد. ال‌هیدان هلندی قرن بیستم، هنریک کرامر (H. Kraemer) این ویژگی نظام‌مند دین را تمامیت‌خواهی (totalitarian) نامیده است، اما به‌نظر می‌رسد واژه اندام‌وارگی برای آن بهتر باشد. در این صورت، این مسئله پیش می‌آید که آیا عقیده یا عملی را که در یک نظام اندام‌وار قرار گرفته است می‌توان به‌درستی با مورد مشابه در نظام اندام‌وار دیگر مقایسه کرد؟ به عبارت دیگر، هر دین ویژگی‌هایی منحصر به خود دارد و تلاش برای مقایسه میان دین‌ها ممکن است موجب پنهان‌شدن این جنبه‌های منحصر به خود گردد ... (اسمارت، ۱۳۸۹: ۱۴).

اما در این فراز نکته دیگری را نیز باید مورد توجه قرار داد که آیا به دلیل این‌که دین دارای ذاتیات (جنس و فصل) نیست می‌توان به لحاظ منطقی از آن تعریف ماهوی و مفهومی ارائه داد؟

چنانچه مقصود از تعریف دست‌یابی به حقیقت دین در عالم نفس‌الامر باشد، باید از آن صرف‌نظر کرد، چراکه تعریف حقیقی^{۱۴} از دین به معنای به‌دست‌آوردن حقیقت ذات و ماهیت آن و با هدف جمع‌کردن تمامی مقومات منطقی آن ممکن نیست، اما طی کردن مسیر

قواعد منطقی تعریف برای رسیدن به حداقل مقصود از یک مفهوم و واژه برای تفاهم مشترک امری ممکن است، هرچند آن واژه دارای ذاتیات منطقی نیز نباشد.^{۱۳} چراکه بسیاری امور دیگر نیز دارای جنس و فصل منطقی نیست ولی می‌توان به برداشت مفهومی از آن دست یافت و همان تعریف مفهومی را نیز مبنای محاوره علمی و عمومی نیز قرار داد، مانند تصور مفهومی از خدا، روح، و تاریخ. هرچند که این مفاهیم مصداق مفهومی ندارند و نمی‌توان از آن‌ها تعریف ماهوی ارائه داد، اما می‌توان برداشتی مفهومی از آن‌ها داشت.

۵.۲ ضرورت نگاه سیستمی در تعریف

از مشکلات روشی تعریف فوق، عدم نگاه سیستمی (سامانه‌ای) به تعریف دین و مؤلفه‌های سازنده مفهوم آن است؛ چراکه هر تعریف جامع و مانعی باید توأمان دو خصوصیت را داشته باشد:

- اولاً، به همه مؤلفه‌های اصلی واژه و مفهوم مورد نظر توجه داشته باشد؛ یعنی به رصد تمامی عناصر یا عواملی که در تصویرسازی آن مفهوم مؤثر است بپردازد و از نگرش تک‌بعدی پرهیز کند؛

پیتر آلستون نیز نگرش تک‌بعدی را یکی از کاستی‌های مطرح در تعاریف مربوط به دین قلمداد می‌کند و محدود کردن دین به اعتقاد، احساس، مراسم، یا فعالیت اخلاقی را برای بیان ماهیت پیچیده دین، که تمام این صور فعالیت انسانی را دربر می‌گیرد، کافی نمی‌داند (سالاری فر و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۰۶). یکی از عمده‌ترین خطاهای تعریف و لغزش‌های مطرح در مفهوم‌سازی تصور ناقص و یک‌بعدی از موضوع مورد نظر است که سبب می‌شود ابعاد مختلف و لایه‌های گوناگون پدیده‌های حوزه‌های مختلف، به‌خصوص حوزه علوم انسانی، لحاظ نشود. نگاه یک‌بعدی و ندیدن سایر اضلاع زمینه‌ای را فراهم می‌کند که ما به تصویر ناقصی از موضوع دست پیدا کنیم.^{۱۴}

- ثانیاً، در یک تعریف سیستماتیک باید بتوان ارتباط و نظم ویژه‌ای بین مؤلفه‌های منتخب برقرار کرد نه این‌که عناصری بدون داشتن ارتباط نظام‌مند، با آشفتگی و تشتت صرفاً کنار هم ردیف شوند، زیرا در این صورت به تعریفی درون‌متناقض دست پیدا خواهیم کرد.

اما ویژگی‌های نگاه سیستمی کدام است؟ اهم خصوصیات روش سیستمی^{۱۵} (systems methodology) که یک نوع نگرش کلی^{۱۶} به جهان است، عبارت است از:

۱. نگاه کل‌گرایانه (در برابر تفکر تجزیه‌گرایانه یا عنصرگرایانه): در این دیدگاه، به مفهوم کلیت (wholism) توجه می‌شود و جهان یک امر کلی واحد و متشکل از اجزای مرتبط در نظر گرفته می‌شود؛
 ۲. توجه به اصل ارتباط (relation) و پیوند و هماهنگی بین اجزای سیستم: از این منظر، هریک از اجزای جهان جزئی از یک سیستم کلی‌ترند و تعامل بین اجزا از خواص بنیادین یک سیستم است؛^{۱۷}
 ۳. توجه به مفهوم ساختار (structure) و نظام (organization) و سیستم و این‌که جهان مجموعه‌ای از سیستم‌های گوناگون است که به گونه‌ای مرتبط با یک‌دیگر پیوند دارند؛
 ۴. اصل هدف و هدف‌گرایی در یک سیستم.
- بر اساس نکات یادشده، مسائلی که در تعریف نویسندگان کتاب پیرامون مفهوم دین لحاظ نشده است عبارت‌اند از:
۱. ضرورت رعایت اصل هماهنگی بین عناصر و تناسب اجزای مؤلفه‌های دین؛
 ۲. جانشینی مجموعه «نظام فکری»، «نظام ارزشی»، و «نظام پرورشی» به جای اعتقادات، اعمال، و احساسات؛
 ۳. توجه به قلمرو ابعاد فردی، اجتماعی، و تاریخی دین؛
 ۴. ضرورت پیوند با عالم الوهیت (منشأ الوهی ادیان)؛
 ۵. نقش دین در سرپرستی و ولایت الهی انسان‌ها؛
 ۶. ضرورت توجه به هدف و کاربرد نهایی دین برای انسان.^{۱۸}
- بدون تردید توجه به نکات شش‌گانه فوق همگی برآمده از اصول و ویژگی‌های نگرش سیستمی هستند و می‌توان چنین برداشت کرد که هرکدام، بیان‌کننده اصل یا اصولی از این نوع نگاه به مسئله دین خواهند بود.
- نکته اول: در تعریف دین باید به این اصل مهم توجه داشت که دین یک سیستم و مجموعه نظام‌واره است و این تصور که دین را متشکل از اجزا و عناصری جداگانه و بدون یک ربط سیستماتیک معنادار و هماهنگ بدانیم، آن‌گونه که از تعریف کتاب برداشت می‌شود، به معنای پذیرش مؤلفه‌هایی غیر قابل جمع و بدون سازواری مجموعی خواهد بود و درنهایت به چالش عدم دست‌یابی به یک نتیجه واحد و مشترک، دچار خواهیم شد؛ یعنی اعتقاد به امکان جمع عناصر درون‌متناقض و حداقل متضاد با یک‌دیگر؛
- نکته دوم: از سوی دیگر باید توجه داشت، هریک از عناصر و ارکان تشکیل‌دهنده و

سازندهٔ دین برای خود یک نظام و سیستم خاص دارند و دارای چهارچوب‌های ویژه و تعریف‌شده‌ای هستند. تفاوت بین تعریف دین به مجموعهٔ اعتقادات و اعمال و احساسات که نهایتاً فردی یا جمعی نیز هستند، با تعریف دین به مجموعهٔ برآمده از وحدت ترکیبی نظام فکری، نظام ارزشی، و نظام پرورشی همان تفاوت بین نگاه فردی و تک‌بعدی به دین، با نگاه سیستمی به عناصر دین است. ادیان الهی به جای اعتقادات صرفاً فردی، دارای «نظام اعتقادی» هستند و به جای این‌که اعمال یا احساساتی خاص را صرفاً ارائه کنند، دارای یک سیستم و نظام عملیاتی و نظام پرورش‌های اخلاقی خاص‌اند که البته در بطن این‌چنین نظام‌های خاص و گسترده‌ای به اعتقادات، اعمال، و احساسات فردی نیز پرداخته می‌شود. وقتی سخن از نظام و سیستم می‌شود، بدین معناست که ادیان توحیدی، به‌ویژه اسلام، در بخش نظام فکری دارای یک مجموعهٔ عظیم از عقاید و معارف و اندیشه‌های نظری گونه‌گون و مرتبط و هماهنگ‌اند که هر یک دارای اجزا و عناصر زیربخش دیگری هستند و شامل ابعاد فردی، جمعی، اجتماعی، و تاریخی می‌شوند و همین وضعیت در مورد نظام‌های ارزشی (اخلاقی) و پرورشی (عملی) نیز صادق است. البته همان‌گونه که پیش از این یادآوری شد این سه نظام بر اساس سه نیاز و ابعاد وجودی انسان تنظیم شده است یعنی جنبه‌های فکری، قلبی، و عملی وجود انسان. در این دیدگاه انسان موجودی سه‌بعدی است که دارای قوای بینشی و عقلانی، قوای فعلی و رفتاری، و نیز قوای روانی و عرفانی است؛ بر همین بنیان، دین نیز سه نظام‌وارهٔ هماهنگ برای پاسخ‌گویی و تنظیم نیازهای مورد نظر طراحی کرده است. این نکته نیز دقیقاً برآمده از رویکرد نگاه سیستمی به تحلیل مفهوم دین است و در واقع، در این امر تأکید بر دو مسئله است:

۱. توجه به نظام و سیستم‌بودن عناصر تشکیل‌دهندهٔ دین در برابر غیر نظام‌مند و غیر سیستمی‌دیدن این عناصر؛ ۲. توجه به این امر که هر یک از عناصر زیرمجموعهٔ نظام‌های سازندهٔ دین علاوه بر این‌که، خود، دارای نظام و ساختار خاصی هستند، هر یک از اجزای زیرمجموعهٔ آن عناصر نیز در مجموعهٔ خاص خود و در کلیت ساختار نظام‌مند ویژهٔ خود معنا دارند و نقش و جایگاه خود را خواهند داشت. برای مثال یکی از مجموعه‌های دین اسلام «نظام اعتقادی» آن است، «توحید» که یک اصل اعتقادی و زیرمجموعهٔ نظام اعتقادی است، نیز به صورت یک زیرسیستم شناخته می‌شود و خود، یک سیستم را تشکیل می‌دهد و در این صورت «اصل توحید» در مجموعهٔ «نظام اعتقادی اسلامی» معنای اصیل و حقیقی خود را باز خواهد یافت و نقش حقیقی آن در بستر و جایگاه نظام کلی‌تر آن مفهوم

پیدا می‌کند؛^{۱۹} و در غیر این صورت دچار نوعی جزئی‌نگری (اندیشهٔ مثله‌گر) خواهیم شد؛ جزئی‌نگری‌ای که حتی فراتر از این سخن و به بیان مورن، بیماری اندیشهٔ معاصر بشری نیز دانسته شده است (مورن، ۱۳۷۹: ۲۱).

نکتهٔ سوم: باید به این ادعای همهٔ ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی، نیز توجه داشت که دین با دراختیارداشتن چنین نظام‌هایی نه‌تنها به نیازهای فردی و جمعی و اجتماعی انسان‌ها پاسخ می‌دهد، بلکه قلمرو تاریخ بشری را نیز مورد ملاحظه قرار می‌دهد. این سخن به این معناست که دین صرفاً برای رفع نیاز یا توجه به ابعاد فردی انسان‌ها وضع نشده است، چراکه این امر گاهی با مکاتب و دبستان‌های دست‌ساز بشری نیز حاصل است و نه فقط برای حل بحران‌های جمعی و اجتماعی، بلکه دین در گسترهٔ فرافرد و فراجمع، یعنی سیطرهٔ تاریخی، حرکت می‌کند. بنابراین، قوانین و نظام‌واره‌های آن به‌نحوی تنظیم می‌شوند که انسان را در مسیر سیر تاریخی‌اش به تعالی و رشد برسانند و درحقیقت، مرز واقعی بین ادیان توحیدی با مکاتب بشری نیز همین است والا اگر ادیان نیز در همان افق و میزانی حرکت کنند که نظریه‌ها و مکاتب بشری برای بشریت به ارمغان می‌آورند، دیگر حد و مرز و تفاوتی بین ظرفیت‌های ادیان با میزان توان بشری وجود نخواهد داشت و دیگر بود و نبود دین در تاریخ بشریت تفاوتی جوهری ایجاد نمی‌کرد.

این امر تأکید بر آن دارد که دین نه‌تنها با فردیت انسان‌ها مرتبط می‌شود و از نیازهای فردی (در قالب خواست‌های روحی و عاطفی و عقلانی و عملی انسان) و نیازهای جمعی و اجتماعی (در گسترهٔ روابط اجتماعی انسان و محدودهٔ جامعهٔ انسانی) سخن گفته است و به برآورده‌کردن آن‌ها می‌پردازد، بلکه دغدغهٔ ارتباط دین فقط محدود و بسته به زندگی خصوصی فرد و زندگی عمومی جامعه نمی‌شود و فراتر از این دو قلمرو، دین پاسخ‌گوی نیازهای تاریخی بشری نیز هست. بدین ترتیب، در چنین منظری، از افق دید اندیشمندانی چون هگل، که از دغدغهٔ ارتباط دین با زندگی عمومی جامعه نیز سخن گفته‌اند گذر می‌کنیم و به افق نقش تاریخی دین دست خواهیم یافت (پلنت، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۰).^{۲۰} یا از دیدگاه آنچه استیسی پیرامون ارتباط دین با نحوهٔ زندگی در جهان گفته است (استیسی، ۱۳۹۰: ۲۶۸)، یا مانند دیدگاه‌هایی که فقط از زاویهٔ نگرش اجتماعی به دین نگریسته‌اند و حوزهٔ کارکرد آن را به‌نوعی به‌هم‌پیوستگی (که حاصل ارتباط اجتماعی افراد است) تفسیر می‌کنند^{۲۱} (دیلتای، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۸)، پا را فراتر می‌گذاریم و این ارتباط را اعم از امور زندگی فردی و جمعی در بستر حیات بشر در طول تاریخ انسانی می‌دانیم.

درحقیقت، در نگرش‌های جامعه‌شناسی (فوق) گاهی فقط به آثار و پیامدهای اجتماعی دین اکتفا شده است و درواقع، یکی از چندین کارکردهای اجتماعی ادیان موضوع تعریف قرار گرفته است، یا این‌که ماهیت دین با مجموعه تلاش‌ها و دغدغه‌های جمعی یا سازمان‌یابی اجتماعی برابر دانسته شده است. در حالی که، نه پیامدهای ادیان منحصر در خصوصیات و لوازم اجتماعی آن‌هاست و نه مفهوم دین با نوعی تلاش و کوشش جمعی یکی خواهد بود. در این تعاریف عمدتاً دین مانند سایر پدیده‌ها «نهادی اجتماعی» و نیز بازتابی از جامعه و ساختارهای جمعی آن شناخته می‌شود (حسینی، ۱۳۷۶: ۵۱).

پس در دیدگاه مختار قلمرو، ابعاد، و کارکرد دین بسی فراتر از فرد و جامعه (رویکردهای جامعه‌شناختی (sociological)) است، و در افق تغییر و تحول سرنوشت انسان در طول تاریخ گسترده بشریت از گذشته تا امروز و آینده قرار خواهد داشت.

... بنا بر ضرورت‌های عقلی، تکامل انسان دارای گستره‌های گونه‌گون و متنوعی در زمینه‌های فردی، اجتماعی، و تاریخی است؛ یعنی دین الهی تضمین‌کننده سعادت و هدایت بشر در سطوح ارتباطات فردی (ارتباط انسان با خدا، با خود، و با هم‌نوعان و موجودات دیگر) و در شعاع ارتباطات اجتماعی (تقابل و تعامل انسان‌ها با یکدیگر در محدوده یک جامعه مدنی)، و نیز در افق تاریخی است. بدین‌سان، موضوع هدایت محدود به فرد یا جامعه نخواهد بود، بلکه در سیر تاریخی نیز استمرار می‌یابد و قوانین و ضوابط آن بر بنیان یک نگرش فلسفی به سیر تکامل تاریخ، تفسیر و توجیه می‌گردد (همان).

نکته چهارم: آنچه به‌ویژه در تعریف کتاب مورد غفلت قرار گرفته است، ارتباط دین با خداوند است و برخلاف پاره‌ای جامعه‌شناسان دین (← ویلم، ۱۳۷۷: ۱۷۲)، به نظر نویسنده این سطور، مرز مهم دین با غیر دین نیز همین است، چراکه اصولاً هر پدیده‌ای که منشأ الهی نداشته باشد یا به‌نحوی با عالم ماورای مادی مرتبط نباشد، را نمی‌توان در مفهوم دین داخل دانست.^{۲۲} چنان‌که توضیح آن آمد، این سخن نویسندگان کتاب، که به جای منحصرکردن دین به عالم الهی از مفهوم بسیار کلی حقیقت غایی یاد کرده‌اند، توجیه منطقی ندارد. البته، دلیلی هم نداریم که بگوییم ضرورتاً دایره اطلاق دین همه غایات و آرمان‌ها، از عالم الوهیت تا حتی دنیای مادی، را دربر گیرد؛ اتفاقاً از طرف مقابل منعی نیز وجود ندارد که دایره شمول دین محدود به مصادیقی شود که از منشأ الوهی سرچشمه می‌گیرند. علاوه بر این باید اذعان کرد که چنین دیدگاهی خود، سبب تمایز و مرزبندی بهتری خواهد شد و متعاقباً ما را به هدف و فلسفه تعریف مفهوم دین نزدیک‌تر می‌سازد.

نکته پنجم و ششم: آنچه در تعریف نویسندگان کتاب از یاد رفته است، دو مسئله ارتباط دین با انسان^{۲۳} و اهداف و غایات دین است؛ از نویسندگان باید سؤال کرد چنین مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال و احساسات (با اشکالاتی که طرح شد) و بر محور مفهوم (مبهم و کلی) حقیقت غایی، به چه منظور و برای چه هدفی طراحی شده است؟ ارتباط این مجموعه با انسان و فلسفه وجودی او چیست؟ این مجموعه برای انسان چه می‌کند؟ و در نهایت، این مجموعه بر محور چنین حقیقت غایی‌ای در پی تحقق چه امری است؟ آیا هدف و غرضی خاص وجود ندارد؟

این‌ها پرسش‌هایی است که تعریف فوق در پاسخ‌گویی به آن‌ها ساکت است و علت آن هم این است که اولاً، به نقش دین در هدایت، تکامل، و سرپرستی انسان توجه نشده است؛ و ثانیاً، به اهداف و کاربردهای نهایی دین و به غرض از سرپرستی انسان اشاره نشده است. اما در دیدگاه مختار، دین برای هدایت و سرپرستی انسان نازل می‌شود تا در نهایت انسان بتواند به رشد و تکامل همه‌جانبه دست یابد، لذا در تعریف نویسندگان کتاب، «برای دین» مجهول مانده است و به «چرایی دین» پاسخی داده نمی‌شود، علاوه بر این که مبحث «چگونگی دین» نیز به درستی تحلیل نشده است.

در نهایت، منطقی‌تر آن است که بین دین، مکاتب، و دبستان‌های بشری تفاوت جوهری قائل شویم و هرآینه این نکات ما را به سمت تعریف دیگری رهنمون می‌کنند. شاید، بی‌تناسب نباشد که تعریف نویسنده مقاله «دین در بستر دیدگاه‌ها» را مطالعه و بررسی کنیم؛ وی در مقاله فوق پس از نقل دیدگاه‌های کلامی و جامعه‌شناختی، و نگاه‌های نظری و شهودی و روان‌شناختی به مفهوم دین و نقد اجمالی آن‌ها می‌پردازد و چنین می‌گوید:

... دین، مجموعه (سیستم) حقایقی هماهنگ و متناسب از: نظام‌های فکری (عقاید و معارف)، نظام ارزشی (قوانین و احکام) و نظام پرورشی (دستورات اخلاقی و اجتماعی) است که در قلمرو ابعاد فردی، اجتماعی، و تاریخی از جانب خداوند و به وسیله وی برای سرپرستی و هدایت انسان‌ها در مسیر رشد و کمال همه‌جانبه الهی ارسال می‌گردد (حسینی، ۱۳۷۶: ۵۲).

این تعریف از جهاتی با تعریف منقول کتاب تفاوت‌هایی دارد و در واقع، شش نکته برآمده از نگاه سیستمی در آن لحاظ شده است. توجه به این اصول، وجوه تمایز این تعریف با تعریف کتاب را تبیین خواهد کرد:

۱. شمولیت دین بر سه عنصر نظام فکری (بینش)، نظام احساسات (ارزش)، و نظام اعمال (کنش)؛
۲. اصل هماهنگی بین عناصر و مؤلفه‌های ساختاری دین؛
۳. توجه به مفهوم نظام‌مند بودن عناصر سه‌گانه دین (تعیین جایگاه و نقش هر زیرسیستم در سیستم و نظام شامل)؛
۴. موضوع دین که مجموعه حقایق عینی (و نه صرف مجموعه گزاره‌های ذهنی) است؛
۵. توجه به قلمروهای سه‌گانه دین: فرد، جامعه، و تاریخ؛
۶. منشأ الوهی دین؛
۷. هدف نهایی دین؛
۸. کارکرد دین در سرپرستی و هدایت انسان.

۳. نتیجه‌گیری

دقت در مفهوم دین یکی از مهم‌ترین مسائل مباحث فلسفه دین محسوب می‌شود. نه تنها در کتب دین‌شناسی و فلسفه دین تعاریف منقول از صاحب‌نظران و اندیشمندان، از دسته‌ها و رسته‌های فکری گونه‌گون، بسیار زیاد و پیچیده است که شاید بتوان گفت به تعداد آدمیان می‌توان از مفهوم دین برداشت و تعریف ارائه داد.^{۲۴}

راه‌هایی از چنین چالشی نه رجوع و کشف وجوه مشترک ادیان، که پرهیز از دایره ابهام‌گویی و دوری از ارائه تعاریف عمومی‌ای است که راهی به تمایز حوزه‌ها و واژه‌ها نمی‌گشاید. درمقابل، باید با نگاهی سیستمی و روش‌مند به دروازه تعریف مفهوم دین وارد شد و به جای مشق تعاریف قطعی، به تبیین اصول و قواعد تعاریف قاعده‌مند اندیشید.

از این‌رو، با چنین نگاهی و با ترسیم ضوابط روش سیستمی تعریف دین، امکان دستیابی به تعاریف کامل‌تر و تکمیل تعاریف پیشین نیز وجود خواهد داشت؛ یعنی به صورت منطقی محصول این روش، صرفاً، ارائه یک تعریف نهایی و بسته نگه‌داشتن دایره تعاریف دیگر نیست، بلکه این روش ما را در بستر یک نظام تعاریف قرار می‌دهد که با وجود این‌که تعریف جامع و مانعی به دست می‌دهد، ولی آن را، در بستر زمان، مبدأ و سرآغاز دستیابی به تعاریف کامل‌تری نیز قرار خواهد داد. بنابراین، روش سیستمی در این‌جا نیز تفاوت‌های خود را با شیوه‌های انحصارگرایانه نشان می‌دهد.

بدین سان، برای دستیابی به تعریفی جامع و مانع از مفهوم دین، باید نخست در قواعد و ضوابط تعریف یک واژه علمی چندجانبه دقت کرد. به نظر می‌رسد، تمامی تعاریفی که در این حوزه وجود دارند بر اساس ملاک قراردادن اصل یا اصولی از قواعد تعریف، به جنبه یا جنبه‌هایی از واژه مورد نظر توجه دارند و سایر ابعاد را رها کرده‌اند. به همین منظور، بحث کردن پیرامون فلسفه تعریف مفاهیم و واژه‌ها و وضع اصول و قواعدی منطقی و عقلایی برای آن، شاید یکی از راه‌حل‌های برون‌رفت از چنین بحران «آشفستگی تعریف» در حوزه علوم انسانی باشد.

پی‌نوشت

۱. اصطلاح «بازی‌های مفهومی» در برابر اصطلاح «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین است. ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی معتقد بود که نام‌گذاری اشیا صرفاً، نقطه آغاز ظهور معنا برای کلمات نیست و نحوه استفاده آن در زبان، مقدم بر این امر است؛ یعنی معنای یک نام صرفاً بر خود کلمه استوار نیست، بلکه به نحوه استفاده از کلمه در جایگاه‌های متفاوت در جملات وابسته است؛ یعنی ضرورت توجه به وجود بافت‌های کل نگرانه زبان که کلمات در حدود آن معنا می‌یابند و لذا هر کلمه‌ای با شرکت در چنین بافت‌هایی و متناسب با قواعد این چنین بازی‌هایی معنایی متفاوت خواهد داشت و «بازی‌های زبانی» (language games) به نحوی پویا و برحسب قواعدشان، نه به صورت ایستا یا به منزله نامی مشخص و ثابت، معنای کلمات را مشخص می‌کنند. بنابراین،

ویتگنشتاین، شرط لازم برای معنادار بودن و قابلیت فهم را در ارتباط با گونه‌های زندگی آدمی (forms of life) جست‌وجو می‌کند. هر گونه‌ای از زندگی، چهارچوبی را فراهم می‌آورد که کلمات با نحوه استفاده‌ای که در آن‌ها دارند، معنا و مفهومی می‌یابند (باقری، ۱۳۸۹: ۱۴۴)؛

نیز ← گریلینگ، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۳۰؛ داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۰۷-۲۲۵، با عنوان «ویتگنشتاین متفکر زبان» که خلاصه‌ای از افکار ویتگنشتاین و مراحل تفکر وی را بیان می‌کند. جدای از نقدهایی که به این دیدگاه وارد است اگر بتوانیم این مسئله را از زبان و ویژگی‌های آن به سمت و سوی مفاهیم نیز سوق دهیم، شاید بتوان از نظریه دیگری با عنوان «بازی‌های مفهومی» نیز یاد کرد و در این صورت عرصه فهم و کشف یا ابداع مفاهیم در حوزه علوم انسانی بسیار پیچیده‌تر و مشکل‌تر خواهد شد. در این باره ← حسینی، ۱۳۹۰.

۲. مطالعه مقاله «دین در بستر دیدگاه‌ها» در ایجاد پیش‌زمینه ذهنی در خصوص مفاد مقاله حاضر یاری‌رسان خواهد بود.

۳. در این نوع روش‌ها که معروف به روش‌ها و نظریه‌های تحلیلی - مکانیستی (analytical-mechanistic) است و عده‌ای آن را تفکر اتمیستی یا میکروسکوپی هم نامیده‌اند و معمولاً با رویکردهای کلاسیکی همراه است، عقیده بر آن است که با شناخت اجزای یک شیء می‌توان به ماهیت و ویژگی‌های آن پی برد؛ پدیده‌ها، حلقه‌های زنجیر علت و معلول‌اند و روابط بین اجزای موضوع یا شیء مورد مطالعه، رابطه‌ای ساده، خطی، و یک‌طرفه است؛ در برابر روش تعاملی سیستمی (پیروز، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۱۰۵). فرشاد در کتاب خود طی نکاتی به مقایسه نظریه عمومی سیستم‌ها (general system theory) با تئوری‌های تحلیلی - مکانیستی پرداخته است و می‌گوید:

تئوری‌های تحلیلی - مکانیستی که ریشه در علم فیزیک کلاسیک دارند بر بینش تجزیه‌گرایانه و تصور مکانیکی از پدیده‌ها استوارند. روند کلی در این تئوری‌ها گرایش از پیچیده به ساده و تلفیق کل از اجزاست. رویکردهای تحلیلی - مکانیکی در تبیین و شناخت پدیده‌های فیزیکی بسیار مفیده بوده‌اند، اما در برخورد به سیستم‌های زیستی، رفتاری، و اجتماعی و به‌طور کلی سیستم‌های پیچیده ارگانیسمی کمبودهای اساسی داشته‌اند (فرشاد، ۱۳۶۲: ۱۲۲-۱۲۶).

۴. نویسندگان این کتاب مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ، و دیوید بازیچر هستند و این اثر ترجمه‌ای است از:

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger (1991).

Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press.

۵. «شاید هیچ کلمه دیگری غیر از دین نباشد که همواره و آشکارا خیلی صاف و ساده به کار رود، ولی در واقع نمایان‌گر نگرش‌هایی باشد که نه فقط بسیار متفاوت‌اند، بلکه گاه مانع‌الجمع‌اند» (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۰۲). ژان پل ویلم می‌گوید: «تعریفی از دین وجود ندارد که مورد اتفاق همه محققان باشد، به‌گونه‌ای که بعضی‌ها از 'برج بابل' تعاریف سخن به میان آورده‌اند» (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۶۵). وی این تعبیر را از لمبرت (Y. Lambert) در مقاله‌ای با عنوان «برج بابل تعاریف دین» نقل می‌کند (و نیز ← هیک، ۱۳۷۶: ۱۶؛ الیاده، ۱۳۷۴: ۱۱۵، ۲۱۰؛ حسینی، ۱۳۷۶؛ هاسپرس، ۱۳۷۹: ۴۷۷).

۶. برخلاف تعاریفی که دین را منحصر در یکی از این ابعاد سه‌گانه دانسته‌اند، مانند انحصار در حوزه احساسات انسان در برداشت شلایر ماخر از گوهر دین به احساس بی‌نهایت یا احساس وابستگی مطلق (absolute dependence) و یا حصر در ابعاد فکری و عقلایی در تعریفی از ماکس وبر به هر مجموعه مفروض از پاسخ‌های محکم و منسجم به معماهای هستی. ← پرادفوت، ۱۳۷۷: ۱۱؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۳؛ حسینی، ۱۳۷۶ که به پاره‌ای از این دست تعاریف اشاره دارد.

۷. توجه به این سه حوزه وجودی در تعاریف دیگری هم آمده است، مانند تعریف رابین هورتون، آن‌گونه که ملکم همیلتون بعد از نقد تعاریف گونه‌گون از دین به برداشت وی می‌رسد و می‌گوید: «دین اساساً باید همانی باشد که هورتون تعریف کرد. ایمان، نظام‌های اعتقادی، و عملکردهایش ...» (دانش، ۱۳۸۶: ۴۱).

اگرچه بسیاری از نقاط ضعف تعریف کتاب *عقل و اعتقاد دینی* شامل این تعریف هم می‌شود، ← نراقی، ۱۳۷۸: ۹؛ داوری، ۱۳۷۹: ۶۴-۶۵.
۸. دور فلسفی امری باطل است، چراکه درنهایت به «تقدم الشی علی نفسه» بازمی‌گردد.

دور یعنی توقف دو چیز در وجود به یک‌دیگر، چنان‌که مثلاً الف علت ب باشد و ب هم به نوبه خود علت الف باشد و آن بدیهی‌البطالان است و از آن تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. (ب) در منطق، وقتی شناختن معرف موكول به شناخت معرف باشد و شناختن معرف موكول به معرف تعریف، تعریف دوری است و از آن به «تعریف شیء به نفس» تعبیر می‌کنند؛ یعنی چیزی را می‌خواهند به خود آن چیز بشناسانند (خوانساری، ۱۳۷۶: ۱۱۳).

البته در این جا تعبیر «مصادره به مطلوب» هم خالی از لطف نیست، اما چون غالباً منطقیون دور را در تعریف و مصادره به مطلوب را در مباحث قیاس و قضیه به کار می‌برند (← جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۶۱)، شاید تعبیر دور بهتر باشد، گرچه بعضی نیز دور را قسمی از مصادره به مطلوب دانسته‌اند (← صلیبیا، ۱۳۷۰: ۲۲۳).

۹. ← پهلوان، ۱۳۸۸: ۷۰، ۱۷۹ و به نقل از:

Raymond, Williams (1981). *Culture*, London: Fontana Press.

وی فرهنگ را تمامی شیوه زندگی یا کلیت روش زندگی می‌داند (a whole way of life). درباره تعاریف دیگری از فرهنگ با قید کلیت ← آشوری، ۱۳۸۹.

۱۰. یکی از اصول تعریف که در کتب منطقی نیز بدان اشاره می‌شود اصل «جامعیت و مانعیت» است؛ یعنی تعریف باید جامع افراد و مانع اغیار باشد (خندان، ۱۳۷۹: ۸۱). جان هاسپرس نیز در بحث از دامنه تعاریف اشاره می‌کند:

اگر تلفن را ابزاری برای ایجاد ارتباط تعریف می‌کردید، این تعریف گسترده‌تر از آن می‌شد که برای کاربرد عملی این واژه مناسب باشد؛ فزون بر تلفن ابزارهای بسیاری برای برقراری ارتباط وجود دارند، اما اگر 'درخت' را گیاهی با برگ‌های پهن و یک تنه تعریف می‌کردید این تعریف تنها درختانی را دربر می‌گرفت که در پاییز و زمستان برگ خود را ازدست می‌دادند و شامل درختان همیشه‌سبز [یعنی مخروطیان] نمی‌شد، در حالی که واژه 'درخت' را به گونه‌ای به کار می‌بریم که درختان همیشه‌سبز را شامل

می‌شود؛ بدین‌سان، آن تعریف بسیار محدود می‌بود. ما می‌خواهیم تعریف واژه مورد نظر جامع همه جنبه‌های تعریف‌کننده و مانع همه جنبه‌هایی باشد که تعریف‌کننده نیستند (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۵۳).

۱۱. درباره تعاریف ذاتی و تعاریف کارکردی ← دانش، ۱۳۸۶: ۹۶-۱۰۱.
 ۱۲. ابن سینا به پیروی از ارسطو معنای تعریف حقیقی را چنین می‌داند: «الحدُّ، قولٌ دالٌّ علی ماهیه الشی و لاشک فی آنه یكون مشتملاً علی مقوماته اجمع» (← خندان، ۱۳۷۹: ۸۵ به نقل از *الاشارات و التنبیها*).

۱۳. در قواعد تعریف منطقی نیز آمده است که گاهی بیان ذاتیات شیء ممکن نیست و در عین حال، به تعریف شیء می‌پردازیم و گاهی نیز حتی اگر ذاتیات شیء هم بیان نشود، اما همچنان حداقل تعاریف لفظی سودمند خواهند بود و در هر حال، در این خصوص راه برای «تعاریف نظری» که به بیان دیدگاهی خاص درباره یک مفهوم نظری می‌پردازند یا «تعاریف مفهومی» که از تصورات معلوم برای کشف تصور مجهول تشکیل می‌شوند باز است و بدین‌سان، می‌توان از «دین»، تصور مفهومی و تعریفی نظری دست داد. در این باره ← خندان، ۱۳۷۹: ۶۹، ۷۴، ۸۳ و همچنین در این راستا می‌توان از ضرورت و نقش ابهام‌زدایی تعاریف نیز یاد کرد ← فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۴۱؛ هاسپرس، ۱۳۷۹: ۷۹-۸۴.

۱۴. «... پدیدارهایی چون شخصیت، تجربه دینی، وحی، ایمان، قدرت، و دولت را چون به صورت ناقص تصور کنیم در واقع، آن‌ها را نشناخته‌ایم. فیلسوفان پدیدارگرا از زمان هوسرل به بعد، تعریف‌های تحویلی‌نگرانه را که در مقام تعریف شیء آن را به امری فروتر و ناقص‌تر تحویل می‌دهند، مهم‌ترین آفت اندیشه در روزگار معاصر دانسته‌اند» (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

۱۵. با اقتباس از: فرشاد، ۱۳۶۲: ۴۰، ۴۱؛ فرشاد، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۲۹؛ و نیز ← Weinberg, 1875.
 ۱۶. دامنه روش سیستمی از یک محدوده و حوزه خاص گذر کرده است و تبدیل به یک شیوه و نگاه عمومی شده است؛ ادگار مورن نیز به جنبه جهان‌شمولی نظریه سیستم‌ها اشاره داشت و دامنه آن را دربرگیرنده هر چیز شناخت‌پذیری می‌داند:

نظریه سیستم‌ها و سیبرنتیک در یک ناحیه نامعلوم مشترک با یکدیگر تلاقی می‌کنند. از لحاظ نظری، عرصه نظریه سیستم‌ها به مراتب گسترده‌تر و تقریباً جهان‌شمول است، چون از دیدگاهی هر واقعیت شناخته‌شده، از اتم و مولکول و یاخته و ارگانیسم و جامعه گرفته تا کیهکشان را می‌توان به منزله یک سیستم، یعنی پیوند ترکیبی عنصرهای متفاوت در نظر گرفت. در واقع، نظریه سیستم‌ها که با فون برتالانفی (L. von Bertalanffy) از تأمل روی زیست‌شناسی آغاز شد، از دهه ۱۹۵۰ به بعد به شیوه‌ای خودرو در مسیرهای کاملاً متفاوت انتشار یافت ... (مورن، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶).

- درباره دیدگاه برتالانفی و نظریه عمومی سیستم‌ها ← فرشاد، ۱۳۶۲: ۹۴-۱۰۳؛ Bertalanffy, 1950: 134-165: خرسندی، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۳۱؛ ادگار و سجویک، ۱۳۸۸: ۵۲۲.
۱۷. ادگار مورن (اندیشمند پیچیدگی) نیز وقتی از اصل سیستمی به‌منابۀ یکی از اصول روش‌شناختی به منظور راهنمایی برای تفکر پیچیده یاد می‌کند به این نکته اشاره دارد که:
- این اصل پیوستگی شناخت اجزا را با شناخت کل و بالعکس ممکن می‌سازد. پاسکال می‌گفت: من شناخت اجزا را بدون شناخت کل ناممکن می‌دانم، همان‌گونه که شناخت کل بدون شناخت خاص اجزا ناممکن است (مورن و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۰).
۱۸. ← حسینی، ۱۳۷۶.
۱۹. «امروزه عدم توجه به اهمیت و نقش تحلیل سیستمی موجب ظاهرگرایی شده است. سخنی از یونگ اگر به‌تنهایی لحاظ شود و صرفاً با ابزارهای تحلیل مفهومی و گزاره‌ای فهمیده شود معنایی خواهد داشت و اگر در نظام روان‌شناسی تحلیلی وی مورد تحلیل قرار گیرد، ممکن است معنای عمیق‌تر خود را نشان دهد. امروزه این نظریه که معنای جمله وام‌دار نقش و جایگاه آن در بستر، مجموعه، و منظومه‌ای است که در آن قرار دارد دیدگاه ویتگنشتاین خواننده می‌شود. تمثیل رودخانه‌ی وی نیز روشن‌گر است. زمینه می‌تواند مفاهیم را تعریف و گزاره‌ها را به لحاظ معنایی تحلیل کند...» (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۶۰).
۲۰. ← مجتهدی، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۵.
۲۱. در ردیف چنین دیدگاه‌های جامعه‌شناختی ← اسمارت، ۱۳۸۹: ۵۲، ۵۵؛ هیک، ۱۳۷۶: ۱۵؛ همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۹، ۱۹۶؛ ادگار و سجویک، ۱۳۸۸: ۲۵۲-۲۵۶؛ و نیز ← مقاله «دین در بستر دیدگاه‌ها» که با عنوان دیدگاه‌های جامعه‌شناسان به پاره‌ای از این تعاریف اشاره داشته است (در این منابع از این افراد نام آورده شده است: مارکس، کنت، یواخیم واخ، پارسونز، دورکهایم، فویرباخ، ردکلیف، براون و هیوم).
۲۲. در این باره ← هیک، ۱۳۷۶: ۱۸، ۱۹ و دیدگاه یواخیم واخ در (جلالی‌مقدم، ۱۳۷۹: ۶۶، ۶۷). ویلهلم دیلتای نیز در آن‌جا که می‌خواهد از شاخصه جهان‌بینی دینی سخن بگوید، نشانه‌میز دینی‌بودن را رابطه با امر نادیدنی دانسته است که نوعی ارتباط تنگاتنگ اعمال با ایدئالی غیر تجربی و در نسبت با به‌هم‌پیوستگی الهی اشیا قرارداشتن، خواهد بود. گرچه عبارات وی کاملاً رسا نیست، اما قابل توجه است (← دیلتای، ۱۳۸۳: ۱۴۸؛ سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۸۴: ۶۲۷).
۲۳. پیرامون اصل ارتباط دین با انسان ← ناس، ۱۳۷۲: ۳؛ هیوم، ۱۳۸۷: ۲۸.
۲۴. «در غرب طی روزگاران، آن‌قدر تعاریف فراوان از دین پدید آمده که حتی ارائه فهرست ناقص از آن غیر ممکن است» (اسمارت، ۱۳۸۹: ۸۵/۱) و همچنین ← هیوم، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۳.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۹). *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: آگاه.
- ادگار، اندرو و پیتر سجویک (۱۳۸۸). *مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی*، با همکاری گروه نویسندگان، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰). *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت.
- اسمارت، نینان (۱۳۸۹). *دین‌پژوهی*، ترجمه سیدسعیدرضا منتظری و احمد شاکرنژاد، قم: ادیان.
- الیاده، میرچا (ویراستار) (۱۳۷۴). *فرهنگ و دین*، هیئت مترجمان زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو.
- باقری، خسرو (۱۳۸۹). *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، با همکاری نرگس سجادیه و طیبه توسلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷). *عقل و اعتقاد دینی*، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پرادفوت، وین (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- پلنت، ریموند (۱۳۸۶). *هگل، درباره فلسفه*، ترجمه اکبر معصومی‌گی، تهران: آگه.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸). *فرهنگ و تمدن*، تهران: نشر نی.
- پیروز، غلامرضا (۱۳۸۷). «نقد نو در بوته نقد با تکیه بر نگرش سیستمی»، *مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، ش ۱۶۰.
- جرجانی، میر سیدشریف (۱۳۷۷). *تعاریفات، فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی*، ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربخش، تهران: فرزانه روز.
- جلالی‌مقدم، مسعود (۱۳۷۹). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین و آرای جامعه‌شناسان بزرگ دین*، تهران: نشر مرکز.
- حسینی، سیدحسین (۱۳۷۶). «دین در بستر دیدگاه‌ها»، *مجله معرفت*، ش ۲۰.
- حسینی، سیدحسین (۱۳۹۰). «بازی‌های مفهومی و تحول در علوم انسانی»، ارائه‌شده به کنگره ملی علوم انسانی (منتشرنشده).
- خرسندی طاسکوه، علی (۱۳۸۷). *گفتمان میان‌رشته‌ای دانش: گونه‌شناسی، مبانی نظری خط‌مشی‌هایی برای عمل در آموزش عالی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خندان، سیدعلی اصغر (۱۳۷۹). *منطق کاربردی*، تهران: سمت؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶). *فرهنگ اصطلاحات منطقی به انضمام واژه‌نامه فرانسو و انگلیسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دانش، جابر (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی دین*، تهران: دفتر نشر معارف.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰). *هنر و حقیقت به ضمیمه ویتگنشتاین متفکر زبان*، تهران: رستا.
- داوری، رضا (۱۳۷۹). *درباره علم*، تهران: هرمس.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۳). *ذات فلسفه*، ترجمه حسن رحمانی، قم: دانشگاه مفید.
- سالاری‌فر، محمدرضا، مسعود آذربایجانی، و عباس رحیمی‌نژاد (۱۳۸۴). «مبانی نظری مقیاس‌های دینی»

- گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان‌سنجی مقیاس‌های دینی»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۷۰). *واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی*، ترجمه کاظم برگ‌نیسی و صادق سجادی، تهران: انتشارات فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۳). *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*، قم: حوزه علمی قم، مرکز مدیریت. فرشاد، مهدی (۱۳۶۲). *نگرش سیستمی*، تهران: امیرکبیر.
- فرشاد، مهدی (۱۳۶۸). *عرفان ایرانی و جهان‌بینی سیستمی*، تهران: بلخ.
- گریلینگ، ای. سی. (۱۳۸۸). *ویتگنشتاین*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران: بصیرت.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۳). *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، تهران: علمی و فرهنگی.
- مورن، ادگار (۱۳۷۹). *درآمدی بر اندیشه پیچیده*، ترجمه افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- مورن، ادگار، راول موتا، و امیلیو روخر سیوراننا (۱۳۸۷). *اندیشه پیچیده و روش یادگیری در عصر سیاره‌ای*، ترجمه محمد یمنی دوزی سرخابی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ناس، جان (۱۳۷۲). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین‌شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی*، تهران: طرح نو.
- هاسپرس، جان (۱۳۷۹). *درآمدی به تحلیل فلسفی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: طرح نو.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- هیگ، جان (۱۳۶۶). *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
- هیوم، دیوید (۱۳۸۷). *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- هیوم، رابرت ارنست (۱۳۷۲). *ادیان زنده جهان*، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ویلیم، ژان پل (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

Bertalanffy, Ludwig Von (1950). 'An Outline of General System Theory', *British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 1, No. 2.

Weinberg, M. Gerald (1875). *An Introduction to General System Thinking*, New York: John Wiley and Sons.

Williams, Raymond (1981). *Culture*, London: Fontana Press.

منابع دیگر

- البیاده، میرچا (۱۳۷۳). *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *دین‌شناسی*، قم: اسرا.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین ۱*، درباره موضوع، تهران: نشر نی.

Smart, Ninian (1961). *The Religious Experience of Mankind*, London: Fontana.