

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، تابستان ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۴

درآمدی به فلسفه دین

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۹ تاریخ تأیید:

۸۹/۲/۳

ولیاالله عباسی \*

فلسفه دین یکی از رشته‌های نوپدید فلسفه (به لحاظ روش) و دین‌پژوهی (به لحاظ موضوع) است که در این مقاله به تحلیل و توضیح برخی مسائل مهم آن می‌پردازیم. تعریف فلسفه دین تابعی از تعریف فلسفه و دین است. از این رو برای وضوح بخشیدن به چیستی فلسفه دین، ابتدا تعریف فلسفه، دین و ویژگیهای این دو و سپس ویژگیهای فلسفه دین بیان شده است. در ادامه تمایز فلسفه دین با برخی از مباحث دین‌پژوهی و ارتباط آن با برخی از علوم مورد بحث قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: دین، فلسفه، فلسفه دین.

\* محقق و پژوهشگر حوزوی

## مقدمه

مدرنیته انسان دیندار را با پرسشهای مختلفی رو به رو کرد و مشکلات و شبهات بسیاری را برای دین و دینداری به وجود آورد. این پرسشها و شبهات، موجب رشد و شکوفایی دین و اندیشه دینی در عرصه‌های گوناگون و پدید آمدن علوم متنوع در حوزه دین شد. دین‌پژوهی در این دوره پا به عرصه جدیدی نهاد و شاخه‌های مختلفی را تحت پوشش خود قرار داد. این علوم تا قبل از این دوره، اصلاً وجود نداشتند، و یا اگر هم وجود داشتند به شکل امروز آن (یعنی به عنوان دانش و معرفتی مستقل و مرتبط با دین) نبودند، بلکه در پرتو تحولات بنیادین مدرنیته با دین نسبتی پیدا کردند و در حوزه علوم دینی جا گرفتند. البته پدید آمدن این علوم برای دین پیامدهای ضمنی را نیز در پی داشت که همواره دین و تفکر را تهدید کرده است.

به طور کلی شاخه‌های دین‌پژوهی و مطالعات دینی را می‌توان به دو دسته زیر

تقسیم کرد:

الف) علمی که به صدق و کذب ادیان نمی‌پردازند، بلکه پدیده دین و کارکرد و آثار آن را مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهند؛ مانند جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و ...

ب) علمی که به حقانیت، صدق و کذب و واقع‌نمایی ادیان و گزاره‌های دینی می‌پردازند؛ مانند کلام و فلسفه دین.

فلسفه دین یکی از فلسفه‌های مضاف است که در این نوشتار به توصیف و

تحلیل برخی از مباحث مهم آن می‌پردازیم.

## فلسفه دین

به یک معنا، حوزه فلسفه دین هم نوظهور است و هم مسبوق به سابقه تاریخی. مسبوق به سابقه تاریخی است؛ زیرا پرسشهایی که مایه و مبنای نشاط و حرکت تحقیقات دوره‌های گذشته بودند، امروزه موضوعاتی در خور برای فلسفه دین تلقی می‌شوند. همچنین نوظهور است؛ نه تنها به دلیل اقامه استدلال‌های نوینی که تغییراتی در پرسشهای مهم تاریخی ایجاد می‌کنند، بلکه از آن جهت که مباحث نوینی هم در این حوزه جریان دارد. و مباحث دینی را در پرتو مباحث جدید در حوزه حیات سیاسی، محیط زیست، فن‌آوری پزشکی، تاریخ، جنسیت، هنر و مانند آن می‌نگرند. به همین دلیل است که برخی فیلسوفان و نویسندگان معاصر تصریح کرده‌اند که فلسفه دین - به عنوان یک رشته علمی - در غرب عصر جدید رخ نموده است. (پراودفوت، ۱۳۷۵: ۲۳۳)

پدیدارشناسان و فیلسوفان دین برای دین ابعاد و اضلاع ذکر کرده‌اند؛ به عنوان مثال، نینیان اسمارت دین‌شناس و فیلسوف دین معاصر شش خصیصه یا «بعد» کلی را که از نظر وی در همه ادیان موجود مشترک‌اند، به این ترتیب فهرست کرده است: عبادی (یا شعایی)، اسطوره‌ای، اخلاقی، اعتقادی، اجتماعی و تجربی (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۲).

در میان ابعاد مختلف دین، بعد اعتقادی یا نظری از اهمیت خاصی برخوردار است، و منظور از این بعد این است که هر دینی، از نظامی عقیدتی برخوردار است که در مجموعه گزاره‌های مربوط به ذات، صفات و افعال خداوند، و ارتباط او با جهان و انسان و نیز سرنوشت انسان و ... تبلور می‌یابد. به طور کلی فلسفه دین، علمی است که اعتقاد را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد و از این رو می‌توانیم از آن انتظار داشته باشیم که در مطالعه و ارزیابی اعتقادات دینی ما را

یاری دهد. تحقیق در این باره که آیا فلان اعتقادات معنادار، منسجم و معقول هستند یا نه، کاری کاملاً فلسفی است، و علمی که متکفل این امر است تحت عنوان «فلسفه دین» شناخته شده است. بنابراین، فلسفه دین شاخه‌ای از فلسفه (به لحاظ روش) و دین‌پژوهی (به لحاظ موضوع) است که بُعد عقلانی دین (یعنی اعتقادات اساسی آن) را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد. با این حال، در تعریف دقیق فلسفه دین اختلاف نظرهایی دیده می‌شود که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

از نظر برخی، فلسفه دین «تاملی است فلسفی درباره دین» (Brvne, 1995: 13) و یا «تاملی نقادانه درباره موضوعات فلسفی است که در دین پدید می‌آید» (ویرنگا، ۱۳۸۱: ۸۴). برخی هم، فلسفه دین را شرح و توضیح مفاهیم دینی با اصطلاحات فلسفی و گرفتن تصمیم درباره اینکه کدام یک از این مفاهیم خردپذیر است. (هالینگ دیل، ۱۳۷۰: ۶۵).

از دیدگاه کالین براون، فلسفه دین عبارت است از تحلیل تشریحی و نقادانه ماهیت و محتوا و پیش فرض‌های ایمان. فلسفه دین به بررسی این موضوع می‌پردازد که معرفت به خدا چیست و چند شکل دارد و بنیادها و معیارهای آن چیست. در ضمن این معرفت را با انواع دیگر معرفتها مانند معرفت علمی مقایسه می‌کند. فلسفه دین در مورد اهمیت و روش بررسیهای تاریخی مطالعه می‌نماید. این مسئله را مطرح می‌سازد که وقایع گذشته در حال حاضر از چه نظر دارای اهمیت است. روشها و پیش فرضهای مورخین غیر دینی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و ارتباط آنها را با مطالعه تاریخ مقدس بررسی می‌کند. (براون، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

جان هیک، فیلسوف دین معاصر، معتقد است زمانی فلسفه دین کلاً به معنای

تفکر فلسفی در باب دین یعنی دفاع فلسفی از اعتقادات دینی دانسته می‌شد. فلسفه دین به عنوان ادامه دهنده نقش و کارکرد الهیات «طبیعی» (عقلی) که متمایز از الهیات «وحيانی» بود، شناخته می‌گردید. غایت آن اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی را «الهیات طبیعی» (natural theology) و دفاع فلسفی از عقاید دینی را «مدافعه دینی» (apologetics) بنامیم. از این رو می‌توان اصطلاح «فلسفه دین» را (در قیاس با اصطلاحاتی نظیر فلسفه علم، فلسفه هنر و غیره) در معنای اخص آن یعنی تفکر فلسفی در باب دین به کار برد. (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۵).

همان‌گونه که دیدیم، تعاریف گوناگونی از فلسفه دین ارائه شده است. شاید بتوان این تعاریف را به دو تصویر عمده ارجاع داد:

(۱) بررسی و ارزیابی عقلانیت یا معقولیت عقاید دینی، با توجه به انسجام آنها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آنها؛ (۲) تحلیل توصیفی و روشن‌سازی زبان و عقیده و اعمال دینی با توجه خاصی به قوانین حاکم بر آنها و زمینه آنها در حیات دینی (پراودفوت، ۱۳۷۵: ۲۳۳). در واقع پیش‌فرض وجود علمی به نام فلسفه دین این است که (۱) چیزی به نام دین وجود دارد که معقول است و فلسفه‌ای نیز دارد؛ و (یا ۲) بر این اندیشه استوار است که پدیده دین، فی‌نفسه، متضمن و یا مستلزم پاره‌ای از مسایل فلسفی است.

دیدگاه اول، فلسفه دین را حاوی حالتی ملکی عینی (objective genitive) می‌داند و دین (یا اندیشه دینی) را متعلق راستین فلسفه‌ای می‌داند که فیلسوفان دین بدان اشتغال دارند؛ همان‌طور که حقوق (یا اندیشه حقوقی) متعلق راستین فلسفه‌ای است که فیلسوفان حقوق بدان اشتغال دارند.

دیدگاه دوم، عبارت مذکور را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند و آن را حاوی

حالتی ملکی ذهنی (subjective) می‌داند و بر طبق آن به تبیین این مطلب می‌پردازد که حوزه راستین فلسفه دین، آن دسته از پرسشهایی هستند که یا از دین، از آن حیث که دین است، نشات می‌گیرند، یا از آن جهت که دین خاصی است. براساس این تفسیر، دین بیانگر مسایل فلسفی یا تلاشی فلسفی است که به دین (به طور کلی) و یا به دین خاصی تعلق دارد. (گریفیث، ۱۳۷۸: ۹۵).

هوبلینگ در «اصول فلسفه دین» این تمایز را چنین بیان می‌کند: «در فلسفه دین ممکن است، مضاف‌الیه «دین» به عنوان معادل اضافه ذهنی یا اضافه عینی مورد لحاظ قرار گیرد. اگر آن را معادل اضافه عینی مورد توجه قرار دهیم، «فلسفه دین» کنکاشی عقلانی از ادیان مختلف و پدیدارهای دینی خواهد بود؛ از طرف دیگر، اگر آن را به عنوان اضافه ذهنی مورد دقت قرار دهیم، «فلسفه دین» به مفاهیم مختلف فلسفی - که ادیان و اعتقادات دینی مختلف می‌توانند داشته باشند - ناظر خواهد بود». (هوبلینگ، ۱۳۷۵: ۷۰)

دو تفسیر یاد شده، هر دو بر این فرض مبتنی است که چیزی به نام دین وجود دارد، و نیز هر دو تفسیر تا حد زیادی فرض را بر این نهاده‌اند که دین، جنسی است که دارای انواع مختلفی از قبیل آیین بودا، مسیحیت و امثال آن است. در تفسیر اول، توجه و تأمل فیلسوف معطوف به جنس دین است و پرسش آنان از طبیعت و ماهیت دین و مناسبات حاکم بر پدیده‌هایی است که دین را تشکیل می‌دهند و نیز شیوه‌هایی که گونه‌ها و انواع مختلف دین را به جنس دین پیوند می‌دهند؛ در حالی که کانون تأمل و بحث در تفسیر دوم، انواع دین و سؤالاتی خاص درباره آن نوع و گونه‌ای از دین است که صحبت از آن به میان آمده است. نشانه‌ها و شواهد بسیاری از هر یک از این دو رویکرد را می‌توان در میان

فیلسوفان اروپایی و آمریکایی قرن شانزدهم به بعد جست‌وجو کرد، هر چند رویکرد نخست تا پیش از قرن شانزدهم به خوبی مطرح نشده بود و رویکرد دوم نیز تا قرن نوزدهم با عنوان فلسفه دین، چنان که باید تبیین نشده بود، اگر چه پیروان تمامی سنن دینی که دارای تمایلات و گرایش‌های فلسفی بوده‌اند، عملاً بدان پرداخته‌اند. (گریفیث، ۱۳۷۸: ۶۶)

یکی از عوامل اختلاف در تعریف فلسفه دین، عدم اتفاق نظر فیلسوفان و دین‌شناسان بر سر تعریف «دین» و همچنین «فلسفه» است. بنابراین برداشت ما از فلسفه دین تا حد زیادی به چگونگی فهم و برداشت ما از فلسفه و دین بستگی دارد و تعریف فلسفه دین تابعی از تعریف این دو است، و البته این مسئله مسئله‌ای بی‌مناقشه نیست و از آنجا که تعریف اجمالی از فلسفه و دین عرضه نشده است، ابهام آن دو به تعریف فلسفه دین نیز سرایت می‌کند. اما به هر حال می‌توان در پرتو ذکر ویژگیهای این دو، تا حدودی تصویری از فلسفه دین ارائه کرد.

#### الف) ویژگیهای دین

دین از پدیده‌هایی است که تعریف آن به آسانی امکان‌پذیر نیست و تلاشهایی که برای تعریف آن شده است عموماً در کسب استقبال همگانی ناموفق بوده‌اند. دبلیو. سی. اسمیت در این باره می‌گوید: شاید گستاخانه نباشد بر این اعتقاد باشیم که هیچ تعریفی از دین از آنهایی که تاکنون عرضه شده است جامع و مانع نیست، و البته هیچ تعمیمی به اندازه کافی در جایی عرضه نشده است. (به نقل از گیسلر، ۱۳۸۴: ۴۱).

در اینجا به برخی از تعاریفی که از دین شده است اشاره می‌کنیم: از دیدگاه

کانت، دین عبارت است از شناخت تکالیف ما به عنوان احکام الهی (کانت، ۱۳۸۱: ۱۵۳). پل تیلیش بر این باور است که دین همواره با مسایل مربوط به «دل‌بستگی واپسین» سر و کار دارد (تیلیش، ۱۳۷۵: ۱۶) به اعتقاد ویلیام جیمز، دین عبارت است از تأثیرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دوره از همبستگی‌ها برای او روی می‌دهد. (جیمز، ۱۳۷۲: ۶۰) دورکیم دین را اساساً امری اجتماعی می‌داند. (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱۰۵)، در حالی که فروید مدعی است که دین کلاً یک وسیله روان‌شناختی است که ما به وسیله آن، آرزوها، فضیلتها و ایده‌آلهای خود را به یک موجود فوق طبیعی تخیلی که خدایش می‌نامیم، نسبت می‌دهیم. (پالس، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

قابل ذکر است که بیشتر این تعاریف بر یکی از ابعاد دین تکیه کرده و ابعاد دیگر آن را مورد غفلت قرار داده‌اند. از این رو کانت دین را نوعی اخلاق و تکلیف الهی تلقی می‌کند، و تیلیش و جیمز به دین به عنوان احساس، دورکیم امری اجتماعی و فروید وسیله‌ای روان‌شناختی می‌نگرند. مهم‌ترین اشکال این تعاریف را باید در یک بعدنگری و تحویل‌گرایی (reductionism) آنها دانست. در همه این تعاریف، دین به یک بعد آن فرو کاسته شده و از سایر ابعاد آن چشم‌پوشی شده است.

بر همین اساس، برخی از فیلسوفان دین طبق آنچه ویتگنشتاین «مشابهت خانوادگی» (family resemblance) خوانده (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۷۷)، وجه جامع ادیان را اعتقاد به رستگاری و نجات‌شناختی (soteriology) می‌دانند. (هیگ، ۱۳۸۱: ۲۰). برخی نیز معتقدند که شاید بتوان با توجه به ویژگیهای عامی که در ساختار تمام ادیان، مشترک به نظر می‌رسد، تعریفی کارآمد از دین به دست



داد. ویلیام آلستون این رویکرد را در پیش گرفته، ویژگیهای زیر را به عنوان خصایص دین ساز معرفی می کند:

- (۱) اعتقاد به موجودات فوق طبیعی؛
- (۲) تفکیک میان اشیای مقدس و غیر مقدس؛
- (۳) اعمال و مناسکی که بر امور مقدس تکیه دارد؛
- (۴) قانون اخلاقی که اعتقاد به مصوب بودن آن از ناحیه خدایان وجود داشته باشد؛
- (۵) احساساتی که مشخصه دینی دارند (خشیت، احساس رمز و راز، احساس گناه، پرستش) که به نظر می آید در محضر امور مقدس و در خلال انجام مراسم سر بر می آورند و به تصورات مربوط به خدایان مرتبطاند؛
- (۶) دعا و دیگر صور ارتباط با خدایان؛
- (۷) یک جهان بینی، با یک تصور عام از جهان به عنوان یک کل، و موقعیت فرد در آن. چنین تصویری تشخیص غایتی فراگیر برای جهان و اشاره به این که جایگاه فرد در آن چیست را نیز در بر می گیرد؛
- (۸) نظامی کم و بیش کامل در مورد حیات فرد، که بر جهان بینی مبتنی است؛
- (۹) یک گروه اجتماعی که امور فوق آنان را به هم پیوسته است. (آلستون، ۱۳۷۶: ۲۴ - ۲۵؛ ۱۳۸۱: ۲۰۹).

#### ب) ویژگیهای فلسفه

از فلسفه تعاریف مختلفی ارائه شده است. گاه آن را کوشش نظری و عقلی در جهت ارایه دیدگاهی منظومه وار و جامع به کل عالم واقع معرفی کرده اند و گاه پژوهش نقادانه در باب پیش فرضهای حوزه های معرفتی گوناگون و گاه تلاش

در جهت توصیف کنه و حاق واقعیتها (ملکیان، ۱۳۷۵: ۱۹). گاه نیز آن را به ارزیابی انتقادی همه واقعیات تجربی تعریف کرده‌اند. (سهاکیان، ۱۳۸۰: ۷). فلسفه به هر معنا که باشد دارای ویژگیهایی است که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱) فلسفه همانا مطالعه واقعیت است، اما نه آن جنبه‌ای از واقعیت که قبلاً علوم گوناگون بدان پرداخته‌اند. پرسشهایی که نه تجربی‌اند و نه ریاضی، به عهده فلسفه واگذار می‌شوند. (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۳۲)

۲) ویژگی دیگر فلسفه، تحلیل و وضوح است؛ کار فلسفه تحلیل مفاهیم گوناگونی است که در تفکر ما نقشی اساسی دارند. این گرایش پیوسته فیلسوفان را به طرح این پرسش می‌کشانند که معانی دقیق الفاظ و مفاهیم چیست. مثلاً ما هر روز از علتها سخن می‌گوییم، اما علت چیست؟ ما اشیا را واقعی و زیبا می‌خوانیم، اما واقعیت و زیبایی چیست؟ به همین دلیل است که فیلسوفان دین به تعاریف الفاظ مهمی مانند خدا، معجزه و شر دلپستگی دارند. (ر.ک: هاسپرس، همان؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۴).

۳) ویژگی دیگر روش فلسفی، تاکید بر ضرورت نقادی و فرایند ارزیابی است. فیلسوف با مطالعه انتقادی دقیق، می‌کوشد تا آگاهی و عقاید را درباره جهان به طور کلی، و عالم امور انسانی، ارزش‌یابی کند؛ یعنی ارزش و اطمینان‌پذیری این عقاید را معلوم می‌کند و به محک آزمونهای منطقی می‌زند تا خردپذیری‌شان دانسته شود. (هالینک دیل، ۱۳۷۰: ۸؛ پاپکین، ۱۳۷۷: ۲).

۴) برخی از فیلسوفان وظیفه فلسفه را فرایند نظم بخشی معرفی کرده‌اند؛ یعنی توضیح‌دادن منسجم و همساز اندیشه و معرفت بشر، همبسته ساختن اندیشه‌ها و سازمان دادن آنها در یک کل. فیلسوف با ارزیابی معرفت، دیدگاه‌ها و عقیده‌های

ما و سپس با سازمان بخشیدن به آنها و تبدیل کردنشان به یک کل منسجم، درصد است از چپستی عالم و آدم ادراک ژرف‌تری به دست آورد. (هالینگ دیل، ۱۳۷۰: ۹).

۵) فلسفه به یک معنا بررسی عمل توجیه است؛ فلسفه به چگونگی توجیهی که ما از دعاوی خود به دست می‌دهیم می‌پردازد (هاسپرس، همان). فیلسوفان همیشه تأکید ورزیده‌اند که عقاید باید بر برهان مبتنی باشد، نه بر ترجیح شخصی یا تصدیق جمعی. حتی آن کسانی هم که معتقدند لازم نیست برای بعضی اعتقادات برهان اقامه کنیم، باید برای این نظر خود برهانی اقامه کنند. مخالفان آنها هم باید برای مخالفت خود برهانی عرضه کنند. بنابراین در شرایط ایده‌آل، شخص دیدگاهش را بر مبنای تفکر معتبر و استوار بنا خواهد کرد و اعتقادی را می‌پذیرد که بر استدلال دقیق‌تری استوار باشد. (پترسون و دیگران، همان). به عنوان نمونه، بسیاری از کتاب‌هایی که در باب فلسفه دین نوشته شده‌اند. معمولاً حجم وسیعی را به براهین له و علیه وجود خدا اختصاص داده‌اند.

۶) نقش تألیفی (constructive) یا ترکیبی (synthetic) ویژگی دیگری است که برخی برای فلسفه قائل‌اند. فلسفه در این وجه از کار خود می‌کوشد تا دیدگاهی جامع و فراگیر بنا کند. در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فیلسوفان ایده‌آلیست، شیوه ترکیبی را به نحو افراطی به کار می‌بردند. آنها چند اصل محدود را یقینی و مسلم می‌انگاشتند و سپس، از آن نظام‌های بسیار ظریف و انتزاعی استنتاج می‌کردند. فیلسوفان تحلیلی مشرب افراطی، در واکنش به این شیوه، تا مدتها آن را بی‌اعتبار می‌دانستند. اما می‌توان درباره این نقش فلسفه، تلقی واقع‌بینانه‌تر و متعادل‌تری داشت. مطابق این تلقی، می‌توان نتایج عدیده‌ای را که

منفرداً از براهین فراوان مربوط به دست می‌آیند، ضمن دیدگاه یا نظری واحد گرد آورد. (پترسون و دیگران، همان: ۲۵).

۷) هدف از فلسفه رسیدن به حقیقت است نه دفاع از آن. بنابراین ویژگی دیگر فلسفه، تحرّی حقیقت یا سیر آزادی عقلانی است. فیلسوف از تعهد و دل‌بستگی پیشین و موضع‌گیری قبل از اثبات، آزاد و فارغ‌البال است و صرفاً با بهره‌گیری از روش عقلی به مطالعه جهان و ... از موضعی مستقل می‌پردازد.

### ویژگی‌های فلسفه دین

همان‌گونه که اشاره شد، نوع رویکرد ما به فلسفه دین بستگی به برداشت ما از ماهیت فلسفه و دین دارد. در سراسر تاریخ اندیشه مغرب زمین این تلقی سنتی از فلسفه حاکم بود که فلسفه می‌تواند محتوای اعتقادات ما، از جمله صدق و کذب اعتقادات دینی را مورد بررسی قرار دهد. در دهه‌های آغازین قرن بیستم نیز، رویکرد پدیدارشناسانه به دین طرفداران خاص خود را یافت که مدعی بودند با در پراتز نهادن و تعلیق پیش فرضها و مباحث انتقادی در باب صدق و کذب، می‌توان ماهیت دین را - آن‌چنان که توسط پیروان آن دین تجربه می‌شود - آشکار کرد. با این همه در بخش اعظم قرن بیستم، رویکرد فلسفی اصلی در میان فیلسوفان انگلیسی زبان، رویکرد تحلیلی بوده است. براساس تلقی افراطی از فلسفه تحلیلی، کار فلسفه منحصر به تحلیل منطقی تصورات و توضیح معنای مفاهیمی است که به کار می‌بریم. بنابراین فلسفه نمی‌تواند درباره صدق و کذب باورهای ما به بحث بپردازد. اما مطابق یک تلقی معتدل‌تر، رویکرد تحلیلی واقعاً به تحلیل روشن و دقت منطقی علاقمند است، اما این امور را مقدمه تأملات اساسی‌تر در باب حقیقت و معقولیت تلقی می‌کند. (پترسون و دیگران، همان:

. (۲۶۲۷)

چنان که گذشت، به آسانی نمی‌توان به تعریفی دقیق و مقبول همگان از دین دست یافت. این امر عمدتاً مولود تفاوت‌های گسترده میان سنت‌هایی است که عموماً دین قلمداد شده‌اند. بنابراین مرزبندی دقیق فلسفه دین نیز آسان نخواهد بود. امروزه برخی تحقیقات در زمینه فلسفه دین فقط یک دین واحد را مطمع نظر قرار می‌دهند و یقیناً این رویکرد به مسئله مزایایی در بردارد. اگر چنین رویکردی به فلسفه دین داشته باشیم، خطر ساده‌سازی زیاد از حد سنت‌های دینی، کمتر در کمین ماست و فرصت بیشتری برای تأمل فلسفی درباره مناسبات افکار فلسفی در یک جهان بینی دینی در اختیار خواهیم داشت. با توجه به مزایای این رویکرد، به دلیل تنوع دینی جامعه‌ای که بسیاری از ما در آن زندگی می‌کنیم و نیز به دلیل آنکه از تمرکز انحصاری بر دین واحد امید موفقیت کامل نمی‌رود، در اینجا به رویکرد وسیع‌تر نیاز است. رشد و توسعه هر یک از ادیان جهانی، لااقل تحت تأثیر یک دین دیگر دست داده است. و بنابراین، در تشریح و توضیح رشد و توسعه تاریخی یک دین، توجه انحصاری به دین واحد، مقرون به صحت و صواب نیست. (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۵۱ - ۵۷). می‌توان تعریفی از دین عرضه کرد که عرصه‌ای حائز اهمیت، و در عین حال محدود را پوشش دهد؛ زیرا موضوع و متعلق فلسفه دین، «دین» است و هر تعریف و تعمیمی درباره دین باید هم سنت‌های باستانی و هم سنت‌های نوظهور را که موضوع پژوهش این رشته‌اند مورد نظر قرار دهد. همین معنا در مورد فلسفه علم، هنر، فلسفه تاریخ و مانند آن نیز صدق می‌کند.

از دیدگاه برخی از فیلسوفان دین معاصر، به جای آنکه در آغاز تعریفی

محدود از اجزای مقوم دین ارائه کنیم. بهتر آن است که برای تعریف و تحدید دین صرفاً به نمونه‌هایی استناد کنیم که بیشتر افراد، آنها را به عنوان دین می‌پذیرند. چنین تدبیری فضای کافی برای بحث و تحقیق فراهم می‌کند و این تضمین را به همراه دارد که فلسفه دین، نه فقط برای محافل دانشگاهی، بلکه برای سنتهای موجود که عموماً دین قلمداد شده‌اند نیز موضوعیت داشته باشد. بر این اساس، تعریفی عام و کلی از دین این گونه است: «ادیان عبارت‌اند از یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین بودا و آن سنتهایی که به نمونه‌هایی از این ادیان شباهت دارند».

به حکم این تعریف، آیین کنفوسیوس، آیین دائو، آیین زرتشتی، و بسیاری از سنتهای دیگر را به آسانی می‌توان دینی دانست. این توصیف از دین را می‌توان «تعریف مبتنی بر نمونه‌ها»، یا به تعبیر فنی‌تر «تعریف مبتنی بر نمونه الگویی» اصطلاح کرد. به این صورت که یکی از مصادیق اصطلاح مورد نظر، شناسایی می‌شود و دیگر کاربردهای اصطلاح براساس شباهت به آن تعریف می‌شوند. (تالیرفرو، ۱۳۸۲: ۵۳).

با توجه به مطالبی که دربارهٔ دین و فلسفه گفته شد، می‌توان گفت که فلسفه دین عبارت است از تفکر و تأمل فلسفی و انتقادی در باب دین و نه دفاع فلسفی از عقاید دینی. بنابراین فلسفه دین به لحاظ روش و هدف، بخشی از فلسفه و به لحاظ موضوع شاخه‌ای از دین‌شناسی است که ویژگیهای زیر را داراست.

(۱) فلسفه دین، نظامی پذیرا است و همان گونه که آغوش خویش را به روی الهی دانان مسیحی با انواع تمایلات فلسفی گشوده است، به همان صورت نیز پذیرای فیلسوفان علاقمند متخصص با هر نوع گرایش دیگری، همچون ملحدان،

لاادریان، انسان مداران دنیاگرا و مارکیست‌ها و پیروان دیگر ادیان جهانی است. (سل، ۱۳۸۲: ۲۲). بنابراین، فلسفه دین وسیله‌ای برای آموزش دین نیست. «در واقع، اساساً ضروری نیست که از دیدگاه دینی به آن نگاه کنیم. کسانی که به خدا اعتقاد ندارند، لاادریون و افراد متدین به یکسان می‌توانند به تفکر فلسفی درباب دین پردازند و در واقع همین کار را هم می‌کنند.» (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۵-۱۶).

۲) از این رو فلسفه دین، دانش ثانوی یا مع‌الواسطه است و از موضوع تحقیق خود استقلال دارد. خود فلسفه دین بخشی از قلمرو موضوعات دینی نیست، بلکه به عنوان مثال مانند فلسفه حقوق است نسبت به حوزه مطالعات حقوقی و مفاهیم و دلایل قضایی. بدین ترتیب فلسفه دین مربوط است به ادیان خاص و مکاتب کلامی ادیان به همان صورت که فلسفه علم خاص مربوط می‌شود. (هیگ، همان).

۳) فلسفه دین در میان روشهای مختلف تجربی شهودی، نقلی و عقلی تنها از روش عقلی استفاده می‌کند.

### تمایز فلسفه دین از سایر علوم دین پژوهی

دین پژوهی عنوان عامی است که به مجموعه‌ای از علوم اطلاق می‌شود که به نحوی با دین ارتباط دارند و هر یک از منظری خاص به بررسی ابعاد متنوع دین می‌پردازند. این عنوان علمی مانند فلسفه دین، الهیات و کلام، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، دین‌شناسی تطبیقی (تاریخ ادیان) را شامل می‌شود. گرچه گاهی این رشته‌ها در هم تداخل می‌کنند، اما بهتر است آنها را براساس اهداف و نوع روشهای خاصی که دارند، از یکدیگر تفکیک کنیم تا فلسفه دین در چشم‌انداز روشن‌تری قرار بگیرد.

کلام علمی است که عقاید و گزاره‌های دینی (اسلامی) را به صورت نظامند، تفسیر (توضیح) استنباط، توجیه و دفاع می‌کند. بنابراین، «کلام» یک عنوان اختصاصی برای علم عقاید اسلامی است و از همین رو با «الهیات» متفاوت است. الهیات (theology) از واژه یونانی *theologia* (به معنای بحث و گفتگو درباره خداست) و به همین دلیل، علم الهیات، علمی است که در آن از خدا بحث می‌شود. این علم از جهت مبدأ تأسیس آن یونان و عالم مسیحیت است و به معنای خاصی، محدود به مسیحیت شده است. این واژه در قرن دوازده و سیزده توسعه پیدا نمود به معنای «رشته آموزشهای مقدس» به کار رفت که تمام آموزه‌های مسیحی، نه صرف آموزه خدا، را شامل می‌شود. (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۶۹). بنابراین، الهیات مسیحی در برگیرنده همه معارف نظری و علمی‌ای است که در کتاب مقدس آمده است. الهیات را از نظر مقدمات و روش به دو دسته تقسیم کرده‌اند: الهیات عقلی یا طبیعی (*natural theology*)، که در آن مسائل مهم الهیات و از جمله معرفت به خدا از طریق مطالعه طبیعت و با استمداد از صرف عقل تحصیل می‌شود؛ و الهیات وحیانی یا مکشوف شده، فقط مبتنی بر وحی و انکشاف الهی و ملتزم به احکام تشریحی و نقلی است. (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۷۴: مقدمه مترجم). به طور خلاصه می‌توان گفت که الهیات طبیعی عبارت است از تلاش انسان برای یافتن خدا، در حالی که در الهیات مکشوف شده خدا در جستجوی انسان است. (هوردرن، ۱۳۶۱: ۹۴).

با توجه به توضیحی که پیرامون الهیات و کلام داده شد، نباید این دو را با فلسفه دین یکی دانست. فلسفه دین اهداف و روشهای مخصوص فلسفه را دارد، در حالی که الهیات و کلام اهداف و روشهای دیگری دارند. این دو تا حد زیادی



درون دینی هستند و اصول ایمان دینی خاصی را گسترش داده، در صدد بنای اساس عقلانی مشترک میان همه انسانها هستند و یا بنایشان براساس کلام خداست (الهیات و کلام و حیانی). هر چند فلسفه دین اساساً عهده‌دار بررسی روشهایی است که به کمک آن، عقاید دینی از سوی معتقدان به آن تصدیق می‌شود، اما هدف نخستین آن اثبات یا ردّ مجموعه‌ای از باورهای دینی نیست بلکه ارزیابی دلایلی است که آن دانشمندان بر له یا علیه آن باورها ارائه داده‌اند. فلسفه دین بر خلاف کلام و الهیات، اساساً قاعده‌ای درون دینی نیست، بلکه قاعده‌ای است که دین را از بیرون مطالعه می‌نماید. فلسفه دین نظیر فلسفه علم و هنر، جزئی از موضوع مورد مطالعه خود نیست. (رو، ۱۳۸۱: ۱). البته باید در نظر داشت که ویژگیهای مشترک و مباحث مشترک زیادی میان آنها وجود دارد، با این حال، چنین ویژگیهایی مانع تغایر آنها از همدیگر نیست.

تمایز فلسفه دین از الهیات از این جهت است که در فلسفه دین هیچ امری و دست کم هیچ یک از امور دینی، مسلم انگاشته نمی‌شود؛ فلسفه دین در اثنای بررسی‌اش، این آزادی را برای خود حفظ می‌کند که هر چیزی را به پرسش فرا خواند. الهیات و کلام به معنی دقیق این واژه، سر آن دارد که باورهای یک دین معین را تنظیم و تقریر کند و به آنها نظمی انداموار (سیستماتیک) بدهد، بی‌آنکه اصلاً پرسش نهائی را دربارهٔ صدق آنها پیش کشد. (آلستون، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۷).

جامعه‌شناسی دین رشته‌ای است که در آن بعد اجتماعی دین یا نسبت دین و جامعه مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. می‌توان گفت که جامعه‌شناسی دین دو مضمون یا مسئله اصلی و کانونی دارد: یکی این است که چرا باورها و عملکردهای مذهبی یک چنین نقش تعیین کننده‌ای در فرهنگ و جامعه دارند؛ و

دیگر اینکه چرا این باورداشت‌ها و عملکردها یک چنین صورتهای گوناگونی به خود گرفته‌اند. بنابراین جامعه‌شناسی دین به مسئله و نقش و اهمیت دین به معنای عام در جامعه بشری و نیز اهمیت باورداشت‌ها و عملکردهای گروه‌ها جوامع خاص می‌پردازد. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲ - ۱).

روان‌شناسی دین رشته‌ای است که بر مطالعه و بررسی علمی دین و نسبت آن با روح و روان انسان می‌پردازد. تعاریف مختلفی از روان‌شناسی دین شده است که منشأ آن تنوع رویکردهای محققین در روان‌شناسی و نیز فقدان تعریفی جامع از دین است. برخی معتقدند که در میان تعاریف متعدد روان‌شناسی دین، تولس استاد روان‌شناسی دانشگاه کمبریج معتبرترین و پذیرفته‌شده‌ترین تعریف را از روان‌شناسی دین ارائه کرده است. وی می‌گوید: «مطالعه روان‌شناختی دین تلاش برای درک رفتار دینی از طریق به کار بستن اصول روان‌شناختی‌ای است که از بررسی رفتار به معنای کلی کلمه حاصل می‌شود». (قربانی، ۱۳۷۷: ۲۴). نکته قابل تأمل در این زمینه تفاوت بنیادین جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین از جامعه‌شناسی دینی و روان‌شناسی دینی است. در حالی که جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین تلقی‌ای به لحاظ جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از دین است، جامعه‌شناسی دینی و روان‌شناسی دینی، نوعی تلقی دینی از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است (البته از موضع یک دین خاص). موضوع و متعلق آن دو، دین و بعد اجتماعی و تجربی آن با رویکرد برون دینی (با استفاده از روشهای معمول و مقبول جامعه‌شناسی و روان‌شناسی) و درون دینی (از منظر دین و با پذیرش پیش‌فرض‌های دینی) است.

با توجه به تعریفی که از جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین ارائه شد،

تفاوت این دو از فلسفه دین نیز روشن می‌شود. فلسفه دین و همچین الهیات، ناظر به «دین در مقام تعریف» بوده، با حقانیت و صدق و کذب دین سر و کار دارند؛ در حالی که جامعه‌شناسی دین و روانشناسی دین ناظر به «دین در مقام تحقق» بوده، به بررسی آثار و لوازم یا علل تکوینی دین می‌پردازند.

اختلاف این علوم به لحاظ روش نیز روشن است. فلسفه دین با استفاده از روش عقلی، دین را مورد بررسی قرار می‌دهد، اما جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین از روشهای علمی و تجربی بهره می‌جویند. از این رو ممکن نیست از طریق نفی و اثبات و احراز صدق و کذب گزاره‌های دینی در فلسفه و کلام نتیجه‌ای روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه درباره تحقق خارجی دین به دست آورد و بالعکس از طریق قضاوت‌های روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه درباره دین در مقام تحقق نیز نمی‌توان نفی و اثباتاً درباره دین در مقام تعریف به داوری نشست.

(فنائی، ۱۳۷۵: ۶۳)

پدیدارشناسی دین (phenomenology of religion)، هم به عنوان رشته عمده‌ای از دین‌پژوهی و هم به عنوان رهیافت مؤثری به دین به کار رفته است. این رویکرد در مقابل همه رویکردهایی قرار می‌گیرد که به چیزی غیر از نفس، ذات و ماهیت دین نظر دارند. پدیدارشناسی دین مطابق تعریفی که ژوکو بلیکر ارائه می‌دهد عبارت است از نظم بخشی به امور واقع تاریخی به قصد درک معنای دینی آنها (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۴).

تفاوتی که میان پدیدارشناسی دین و فلسفه دین وجود دارد این است که در فلسفه دین از صدق و کذب گزاره‌های دینی بحث می‌شود. در مقابل، پدیدارشناسی دین رویکردی توصیفی به دین اتخاذ می‌کند. در آن بحث از صادق بودن یا نبودن گزاره‌های دینی، به حالت تعلیق آورده می‌شود و به جای آن این

پرسش مطرح می‌شود که «دین چیست؟». از این نظر دین پدیده‌ای مشاهده‌پذیر در حیات آدمی است، و وظیفه پدیدارشناسی آن است که با دادن تحلیلی توصیفی از این جنبه تجربه آدمی در درک بهتر چیستی دین به ما کمک کند. (ر. ک: وستفال، ۱۳۸۳: ۹۸).

علم دین (science of religion) یا دین‌شناسی تطبیقی (مطالعه تطبیقی ادیان) که گاهی به آن «تاریخ ادیان» نیز گفته می‌شود، عبارت است از: کنار هم نهادن دین‌های متعدد به منظور مطالعه علمی و سنجیده آنها و مقایسه نمودن آنها با یکدیگر تا در نتیجه ارزیابی قابل اعتمادی در مورد مدعیان و ارزشهای آن حاصل شود. (شارب، ۱۳۷۹: ۷۹).

تفاوت دین‌پژوهی تطبیقی با فلسفه دین و نیز الهیات بیش از آنچه مربوط به گزینش مطالب و مواد مورد بررسی و تحقیق باشد مربوط به شیوه و کاوش آنهاست. آن دو درباره صدق و کذب عقاید دینی بحث می‌کنند، اما اساساً روش تاریخی تطبیقی به فرض حقانیت یا بطلان با هیچ اعتقاد دینی خاصی کار ندارد. دین‌پژوهی تطبیقی می‌کوشد تا به قدر امکان نسبت به ماهیت و قدرت دین، برخوردی عینی و واقع‌گرا داشته باشد. این علم با مسئله حقانیت یا عدم حقانیت یک ایمان دینی خاص کاری ندارد، بلکه تأثیرات و آثار واقعی و علمی دین را در درون تاریخ بشری مورد مطالعه قرار می‌دهد. (ر. ک: اسمارت، ۱۳۷۹: ۹۱). بنابراین، دین‌شناسی تطبیقی «دانش توصیفی است که هدفش فهم ماهیت همه ادیان است». (واخ، ۱۳۸۰: ۷).

### رابطه فلسفه دین با سایر علوم فلسفی

فلسفه دین علاوه بر آنکه روشهای اساسی فلسفه ورزی را از سایر حوزه‌های

فلسفی، مانند معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه و غیره اخذ می‌کند برای پیش بردن پژوهشهای خود با این حوزه‌ها ارتباط برقرار نموده، از آنها استفاده می‌کند. در اینجا به ارتباط فلسفه دین با برخی از رشته‌های فلسفه اشاره می‌کنیم.

فلسفه دین ارتباط تنگاتنگی با معرفت‌شناسی دارد. معرفت‌شناسی از علمی است که برای بسیاری از مباحث عمده و اساسی فلسفه دین، سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده است. اگر پاره‌ای از مباحث فلسفه دین را خوب بکاویم و از هم بشکافیم به معرفت‌شناسی راه خواهیم برد. یکی از مباحث راهگشا در معرفت‌شناسی، امکان معرفت است. شکاکان با تلقی‌های مختلف، عدم امکان معرفت را پیش کشیده‌اند. اگر در این اولین گام از عهده ردّ شکاکیت برنیاییم هیچ زمینه برای مباحث دین‌شناسانه باقی نخواهد ماند و ما یکسره به وادی شکاکیت دینی خواهیم افتاد. مسئله اقامه دلیل در معرفت‌شناسی، جایگاه ویژه‌ای دارد. در نظریه معرفت به این مطالب می‌پردازند که اصولاً دلیل چیست؛ توجیه باور چگونه است؛ دلیل بودن دلیل به چیست؛ آیا دلیل نفسی است یا نسبی؛ آیا دلیل برای همه انسانها دلیل است یا برای گروهی خاص. روشن است که پیش از پاسخ به پرسش‌های پیش گفته، از عهده اقامه دلیل برای دعاوی اصلی دین برنخواهیم آمد. (فعالی، ۱۳۷۷: ۴۲)

یکی از شاخص‌ترین عرصه‌های فلسفه، مابعدالطبیعه است. اندیشمندان اسلامی، مسیحی و یهودی اغلب برای تبیین آموزه‌های الهیات به نظام‌های مابعدالطبیعی‌ای توسل جسته‌اند که بر اندیشه یونان باستان مبتنی است. بسیاری از فیلسوفان دین نظام‌های مابعدالطبیعه دیگری را ترجیح داده‌اند، و در نتیجه، خود را در تلاشی درگیر ساخته‌اند که هدفش بیان مجدد آموزه‌های دینی است، به

طریقی که زبان حکمت قدیم در آن به کار نرود. (لگنهاوزن، ۱۳۷۵: ۶۶).

ارتباط فلسفه دین با فلسفه اخلاق از طریق بررسی مسایل مشترکی که ماهیت دینی و اخلاقی را توأمان دارند، برقرار می‌شود؛ مثلاً نظریه‌ای که الزامات اخلاق را براساس امر یا اراده الهی مبتنی می‌کند، مسئله‌ای مشترک برای فلسفه دین و فلسفه اخلاق به وجود می‌آورد. این دو رشته از فلسفه، از طریق بررسی مفاهیم اخلاقی - دینی همچون گناه، توبه، بخشودگی، فرمانبرداری و معنای زندگی نیز به هم می‌پیوندند. علاوه بر این بعضی از برهان‌های اخلاقی بر وجود خداوند، می‌تواند از مسایل مشترک فلسفه دین و فلسفه اخلاق تلقی شود. (فنائی، ۱۳۷۵: ۸۱).

مباحث مربوط به نفس، به ویژه نفس انسانی، از جایگاه با اهمیتی در آثار مدون فلسفی به دست آمده برخوردار بوده است. این آثار نشان می‌دهد که بخشی از پژوهشهای فلسفی، از ابتدا متوجه شناسایی ماهیت نفس و مسایل ناظر به آن بوده است. ارتباط فلسفه دین با این شاخه از فلسفه از طریق مسایلی محقق می‌شود که درباره ماهیت افراد، جاودانگی و رستاخیز، شناخت هویت فردی، جسم، ذهن و روح مطرح است. (هپ برن، ۱۳۷۵: ۲۴۱).

فلسفه دین از طریق مدعیات با علم منطق ارتباط می‌یابد. به عنوان مثال قوانین عادی علم منطق مثل انسجام (عدم تناقض) و معناداری اندیشه و تعقل درباره خدای نامتناهی کاربرد ندارند. در این زمینه پارادوکس‌هایی مورد انتظار است، و طرحهای تصویری ممکن است کاملاً با شکست مواجه شوند. همین نکته درباره گزارش تجربه‌های عرفانی نیز صادق است. به علاوه، فلسفه دین با فلسفه زبان در زمینه‌هایی که اشاره شد ارتباط دارد. همچنین از آنجا که زبان دین‌دارای ویژگیهای متمایز است، با عناوین تاریخی جهان‌شناختی، نمادین، استعاره‌ای،

اسطوره‌ای و دیگر عناصر ترکیب می‌شود و به وجود می‌آید. (همان: ۲۴۲). علاوه بر دانشهای پیشین، میان فلسفه دین و تاریخ دین و تاریخ فلسفه نیز ارتباط وجود دارد و کمتر از ارتباطی نیست که علوم دیگر با تاریخ فلسفه دارند؛ به طوری که تقریباً همه چهره‌های تاریخی و اصلی فلسفه، در مسایل دینی نیز صاحب‌نظرند (تالیروف، ۱۳۸۰: ۵۷). نینیان اسمارت درباره ارتباط فلسفه دین با تاریخ می‌نویسد: «در حوزه فلسفه دین بالاخره انسان باید چیزی درباره دین بداند. در عین حال، معلوم است که بسیاری از موضوعات مورد بحث در این حوزه، موضوعات تاریخی هستند. اما انسان کاملاً مجاز است که مقطع همزمانی از فرهنگهای دینی را برگزیند و روی آن کار کند». (اسمارت، ۱۳۷۴: ۳۱۴).

### موضوع فلسفه دین و مسایل آن

چنان که گذشت، فلسفه دین تأملی فلسفی (عقلانی) است درباب دین. بنابراین موضوع فلسفه دین، «دین» (در مقام تعریف) است. با این حال، در میان ابعاد متنوع دین، غالباً بعد نظری (اعتقادی) آن محور مباحث دین قرار می‌گیرد. از این رو، فلسفه دین عقاید و گزاره‌های دینی را مورد تحلیل و ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد.

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت، این است که فلسفه دین هر چند علمی است که از بیرون، دین را مورد مطالعه قرار می‌دهد و به عبارت دیگر، بحثی برون دینی است، درجه دوم نیست. معرفت‌های درجه دوم، علمی هستند که موضوع آنها یک معرفت درجه اول دیگر باشد، اما فلسفه دین چنین نیست و موضوع آن معرفت درجه اول نیست، بلکه «دین» است. دین هر چند که مشتمل بر برخی از معارف است، اما خود به عنوان یک رشته علمی محسوب نمی‌شود و

یک معرفت درجه اول به شمار نمی‌رود. البته همان‌گونه که خواهیم دید، فلسفه دین برخی از مسایل درجه دوم را نیز مورد مطالعه عقلانی قرار می‌دهد؛ یعنی علاوه بر معارف درجه اول، دارای معارف درجه دوم نیز هست؛ مانند مباحث معرفت‌شناسی دینی که جزئی از مسایل و مباحث فلسفه دین است و از معارف درجه اول بحث می‌کند. اما نباید از مباحث دیگر (غیر از مباحث معرفت‌شناسی دینی) فلسفه دین غافل شد؛ مباحثی مانند براهین له و علیه وجود خدا، صفات خدا، مساله شر، جاودانگی و ... که در علوم دیگری مانند کلام (البته با ساز و کاری متفاوت از فلسفه دین) نیز از آنها بحث می‌شود. این مباحث که بخش قابل توجهی از فلسفه دین را اشغال کرده است، معرفتی درجه اول نیستند تا اینکه گفته شود فلسفه دین ناظر به اینهاست و از این رو در درجه دوم قرار دارند. این گونه مسایل، واقعیاتی هستند که برخی از آنها در درون دین و برخی دیگر از پیش‌فرضهای عمومی ادیان هستند که فلسفه دین آنها را مورد ارزیابی عقلانی قرار می‌دهد.

این مطلب برای برخی از پژوهشگران پوشیده مانده است و فلسفه دین را در شمار دانشهای درجه دوم قرار داده‌اند: «فراموش نباید کرد که فلسفه دین یک معرفت درجه دوم است» (اکرمی، ۱۳۷۷: ۲۷۷). جالب اینکه این مطلب را به اشتباه به جان هیک نسبت داده‌اند. با توجه به نکات فوق، حمل تشبیه هیک (۱۳۸۱: ۱۶) در مورد فلسفه دین مبنی بر اینکه فلسفه دین نسبت به دین همان جایگاهی را دارد که فلسفه علم نسبت به علم دارد، به اینکه همان گونه که فلسفه علم، معرفتی درجه دوم است بر همین قیاس، فلسفه دین نیز معرفتی درجه دوم است، حمله نادرست محسوب می‌شود (و اگر هم در واقع چنین باشد؛ یعنی منظور



هیک از تشبیه فوق، درجه دوم بودن فلسفه دین باشد، با توجه به نکات فوق سخن درستی نیست؛ زیرا منظور از تشبیه فلسفه دین به فلسفه علم و امثال آن به این معناست که همان‌گونه که فلسفه علم به معنای تأمل و تفکر فلسفی درباره علم است (علم‌شناسی فلسفی)، فلسفه دین هم تفکر فلسفی درباره دین است (دین‌شناسی فلسفی) و بنابراین هر دو از بیرون به حوزه مورد مطالعه خود می‌نگرند. در واقع منظور هیک برون دینی بودن (و نه درجه دوم بودن) فلسفه دین است.

به طور کلی درباره فلسفه‌های مضاف با دو مقوله جداگانه مواجهیم: واقعیت و علم. واقعیت مانند طبیعت خارجی و جهان ماده، که موضوع برای علم (مقوله دوم) واقع می‌شود. بنابراین «علم» چیزی است که واقعیت را به عنوان موضوع و متعلق خود اخذ می‌کند. اما «فلسفه علوم» (فلسفه هر علمی) یا به تعبیر دیگر، «فلسفه مضاف» که عبارت است از «کل تأملات نظری و تحلیلی و عقلانی درباره یک پدیده»، گاهی موضوع آن علم است، مانند «فلسفه فیزیک» که در آن علم فیزیک، موضوع تحقیق و بررسی است، و گاهی موضوع آن غیر علم (پدیده‌های عالم) است مانند «فلسفه ذهن» (نفس) که به تحلیل فلسفی تصورات ما درباره پدیده ذهن می‌پردازد، یا «فلسفه زبان» که بخش اعظمی از فلسفه تحلیلی غرب است و مضاف الیه آن علم نیست، بلکه نگاهی تحلیلی و نظری به پدیده زبان است (این البته غیر از فلسفه تحلیلی یا فلسفه زبانی و زبان‌شناسی است که این مورد اخیر خود یک علم است). فلسفه دین هم نظیر فلسفه زبان و فلسفه ذهن از جمله فلسفه‌های مضافی است که یک پدیده (دین) را مورد تحلیل و تأمل عقلانی قرار می‌دهد. البته چنان که قبلاً گفتیم، فلسفه دین مشتمل بر معارف

درجه دوم (معرفت شناسی دینی) نیز هست. (عباسی، ۱۳۸۳: ۲۶).

اگر کسی موضوعات گوناگونی را که فیلسوفان در تفکر درباب دین بدانها پرداخته‌اند، مرور کند، به دشواری رشته‌ای یکنواخت در آنها خواهد یافت جز اینکه همه آنها از تحلیل درباب دین سرچشمه می‌گیرند. فیلسوفان پرسشهای نقادانه را در زمینه توجیه‌پذیری و ارزش باورها، مناسک، رهیافت‌های اخلاقی و گونه‌های تجربه دینی، مطرح کرده‌اند. اما فیلسوفان کانون توجه‌شان بیشتر معطوف به توانمندی‌های نقادی‌شان در بعد نظری (اعتقادی) دین بوده است. «این گزینش‌گری را می‌توان به گرایش حرفه‌ای روشنفکران نسبت داد، اما برای این گرایش دلیلی واقعی وجود دارد. اگر گرایش اصلی ما به مسایل توجیه‌پذیری باشد، طبیعی است که باید بر بعد اعتقادی دین تمرکز و تاکید داشته باشیم، زیرا توجیه هر رکن دیگر سرانجام بر توجیه یک یا چند باور مبتنی خواهد شد.» (آلستون، ۱۳۷۵: ۸۳).

به طور کلی، فلسفه دین درباره دو رشته مسایل بیرون دینی و درون دینی بحث می‌کند:

- ۱) مسایل درون دینی، مسایلی هستند که متدینان به ادیان و مذاهب به آنها قائل هستند و مسایلی نیز به کتب مقدس‌شان مستند است. البته فیلسوف دین تنها از میان این مسایل به عناصر مشترک بین ادیان می‌پردازد. برخی از این مسایل درونی عبارت‌اند از: اعتقاد به موجودی فراتر از ماده و مادیات، جاودانگی نفس، ماهیت روح، مسئله ایمان، وحی، مسئله شر، هدفمندی نظام آفرینش و ...
- ۲) مسایل بیرون دینی، اموری است که یک متدین به دین خاص، درباره آن چیزی در کتاب و متون مقدس دینی خود نمی‌یابد و باید از خارج، درباره آن

امور بینیدشد و جهت گیری کند؛ زیرا این مسایل به عنوان مبادی در طرز تلقی دین اثر گذاشته و فیلسوف دین باید رأی خود را برای تحلیل عناصر دینی در این ناحیه نیز روشن کند، مانند منشأ دین، تعریف دین، زبان دین، تعارض علم و دین، کثرت گرایی دینی و غیره.



## منابع

- آلستون، ویلیام پی، ۱۳۷۶، «دین»، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایرانمش و احمد رضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، «تاریخ فلسفه دین»، *در: درباره دین*، ترجمه مالک حسینی و دیگران، تهران، نشر هرمس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، «مسائل فلسفه دین»، ترجمه علی حقی، *نقد و نظر*، ش ۹.
- ادواردز، پل، ۱۳۷۹، *تاریخ مابعدالطبیعه*، ترجمه شهرام یازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسمارت نینیان، ۱۳۸۳، *تجربه دینی بشر*، ترجمه مرتضی گودرزی، جلد اول، تهران، انتشارات سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، «فلسفه دین»، *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو.
- اکرمی، امیر، ۱۳۷۷، «نردبانهای آسمان»، *در: عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، *دین پژوهی*، ج ۱، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- براون، کالین، ۱۳۸۴، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطهووس میکائلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پالس، دانیل، ۱۳۸۲، *هفت نظریه درباره دین*، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری، قم،

انتشارات موسسه امام خمینی.

- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۷، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم

سلطانی، تهران، طرح نو.

- پراودفوت، وین، ۱۳۷۷، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، موسسه فرهنگی طه.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، «*فلسفه دین*»، *دین پژوهی*، ج ۱، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- تالیافرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر

پژوهش و نشر سهروردی.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، «*فلسفه دین*»، *نگرشهای نوین در فلسفه*، ج ۱، ترجمه یوسف دانشور

و دیگران، قم، موسسه فرهنگی طه.

- تیلیش، پل، ۱۳۷۵، *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، انتشارات حکمت.

- جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب

اسلامی.

- چیشلم، رودیک، ۱۳۷۸، *نظریه شناخت*، ترجمه مهدی دهباشی، تهران، انتشارات حکمت.

- دورکیم، امیل، ۱۳۷۳، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر جهاد

دانشگاهی.

- رو، ویلیام، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علی، تبریز، انتشارات آیین.

- دیویس، برایان، ۱۳۷۸، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی.

- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازکی، تهران، انتشارات حقیقت.

- ساهاکیان، ویلیام، ۱۳۸۰، *افکار فلاسفه بزرگ*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، بحردانش.

- سل، آلن، پی. اف، ۱۳۸۳، *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه آیت اللهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ

اسلامی.

- شارپ، اریک، ۱۳۷۹، *دین‌شناسان تطبیقی*، در: *شناخت دانش ادیان*، ترجمه و تدوین همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهام.
- عباسی، ولی الله، ۱۳۸۳، «بازکاوی گستره دین پژوهی»، پژوهش، ش ۵.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، انجمن معارف اسلامی.
- فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
- قربانی، نیما، ۱۳۷۷، *روان‌شناسی دین: یک روی‌آورد علمی چند تباری، قبسات*، ش ۸ - ۹.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۱، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نشر و نگار.
- گریفیث، پول، ۱۳۷۸، *فلسفه تطبیقی دین*، ترجمه بهروز حدادی، *هفت آسمان*، ش ۳ - ۴.
- گیسلر، نورمن، ۱۳۸۳، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لگنهاوزن، محمد، ۱۳۷۵، «رابطه میان فلسفه و الهیات در دوران پسامدرن»، ترجمه غلامحسین توکلی، *تقد و نظر*، ش ۹.
- مک گراث، آلیستر، ۱۳۷۴، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۵، *اقتراح درباره کلام در روزگار ما*، *تقد و نظر*، ش ۱۹.
- وینگشتاین، لودویگ، ۱۳۸۱، *پژوهش‌های فلسفی*، فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
- ویرنگا، ادوارد، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه علی حقی، *اندیشه حوزه*، ش ۳۵ - ۳۶.
- ویلیامز، کارل، ۱۳۸۲، *دین و روان‌شناسی*، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز، نشر پرسش.
- واخ، یواخیم، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران، انتشارات سمت.
- وستفال، مرولد، ۱۳۸۳، «*پدیدارشناسی دین*» درباره دین، نشر هرمس.

- هاسپرس، جان، ۱۳۷۹، *درآمدی بر تحلیل فلسفی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو.
- هالینگ دیل، ر. ج.، ۱۳۷۰، *میانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان.
- پاکین، ریچارد و آروم استرول، ۱۳۷۷، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت.
- هپ برن، رونالد، ۱۳۷۵، *فلسفه دین*، ترجمه همایون همتی، قیسات، ش ۲.
- همیلتون، ملکلم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تبیان.
- هوبلینگ، اچ. جی، ۱۳۷۵، *مفاهیم و مسائل فلسفه دین*، ترجمه محمدرضا آیت‌اللهی، قیسات، ش ۲.
- هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره ووس میکائیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیک، جان، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- Byrne, peter 1995, *prolegomenato Religious Pluralism*, Kings Cllege London. Yandell, Keith 1999 *Philosophy of Religious*, London and New York.