

بررسی انتقادی چیستی فلسفه دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۷/۲۰

قاسم پورحسن*

چکیده

فلسفه دین، هم بر اساس الهیات مسیحی تعریف شده و هم به طور پسینی به سرشت آن توجه شده است. امروزه هر دو وجه به گونه‌ای بنیادین در تعریف فلسفه دین نقد می‌شوند و باید تلاشی نظام‌مند در طرح نظریه رقیب صورت داد. تاکنون نه تنها درباره این دو وجه در تعریف، پژوهشی شایسته صورت نگرفته، بلکه - به باور نویسنده - التفات خوبی نیز به آنها نشده است.

در این مقاله دو مسئله بررسی می‌شود؛ نخست آنکه عیان می‌کند تعریف رایج از فلسفه دین، تعریفی محدود و ناقص است و با غفلت از «امکان‌های» ادیان دیگر صورت پذیرفته و رویکرد فلسفی را به الهیاتی تقلیل می‌دهد. این تقلیل‌پذیری، تنها به تقویت رویکرد الهیاتی مودی نشده، بلکه به مدافعه‌گروی روی خواهد آورد. همچنین خصلت فلسفی را که تفکر و نقد است، به محاق می‌برد. دوم آنکه تعریف رایج از فلسفه دین، اساساً تعریفی پسینی است. مهم‌ترین نقیصه این رویکرد، نبود نگاه استعلایی به تعریف است. به بیان دیگر با تعریف پسینی، جامعیت در تعریف مورد خدشه قرار می‌گیرد و نمی‌توان نسبتی آزاد با ماهیت فلسفه دین برقرار کرد.

نتیجه این رویکرد، نداشتن تعریفی صحیح خواهد بود.

واژگان کلیدی: سرشت، فلسفه دین، نقد، الهیاتی، پسینی، پیشینی.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

از زمان ظهور فلسفه دین در دوره جدید، یعنی از دهه بیست سده حاضر تا کنون، دو مسئله مورد غفلت قرار گرفته است؛ نخست مسئله سرشت و ماهیت فلسفه دین و دیگری تمایز وجه فلسفی و الهیاتی (تمایز وجه نقدی از مدافعه‌گروی).

به‌طورکلی سه تعریف اساسی از چیستی فلسفه دین ارائه شده است:

در تعریف نخست، بر وجه الهیاتی آن تأکید شده و آن را به بررسی، تبیین و دفاع فلسفی یا عقلی از دین در برابر مخالفان تأکید، تعریف کردند. این تعریف همچنان نظریه‌ای مسلط در دوره کنونی قلمداد می‌شود. پژوهشگران فلسفه دین در ایران نیز فلسفه دین را دفاع عقلی از دین قلمداد کرده و در بیشتر آثار عرضه شده، به همین منظر توجه کرده‌اند. بسیاری از این پژوهشگران، تفضنی به نتایج این دیدگاه نداشته و حتی از قول به تمایز الهیات (اعم از الهیات و حیانی یا عقلی) با فلسفه دین غافل بوده‌اند و مهم‌تر آنکه بیشتر رویکرد و حیانی را در پیش گرفته‌اند تا فلسفی. حقیقت این است که همین نقیصه بنیادین در فیلسوفان دین در غرب نیز وجود دارد. آیا باید آنان را فیلسوف دین نامید؟ روشن است که رویارویی کلامی با مسائلی چون خدا، رستاخیز، شرور، بقا و جاودانگی نفس، معجزات، چیستی و معناداری دین، قلمرو، انتظارات و کارکردهای آن، چیزی غیر از رویارویی مدافعه‌گرایانه نخواهد بود. این امر سبب می‌شود رویکرد غالب در فلسفه دین را الهیاتی بنامیم.

در این دیدگاه، حداکثر از الهیات و حیانی به سوی الهیات عقلی رهنمون می‌شویم. در ایران، بیشتر اندیشمندانی که در حوزه فلسفه دین به مطالعه و تدوین می‌پردازند، همچنان به الهیات و حیانی وفادارند و حتی توانایی گذار به الهیات عقلی را ندارند. مناقشانی که در دهه اخیر در باب وحی شکل گرفت، نشان از این واقعیت دارد. پرسش‌ها و پاسخ‌ها نیز با رویکرد الهیات و حیانی صورت پذیرفت. در اینجا باید نکاتی را در باب تفاوت رویکردهای الهیاتی بازگو کنیم.

باید میان الهیات و حیانی، الهیات طبیعی و الهیات فلسفی تفاوت قائل شد؛ گرچه هر سه در الهیات‌بودن و وجه مدافعه‌گروانه مشترک هستند. تمامی جریان‌های کلامی در

حوزه اسلامی را باید در قسم نخست قرار داد. و حیانی، تنها در تفکر اسلامی معنا دارد. وحی در اسلام به مجموعه آموزه‌های نازل شده از جانب خداوند به واسطه جبرئیل بر پیامبر ﷺ گفته می‌شود؛ یعنی خداوند، کلام خویش را به جبرئیل عرضه کرد و او در مرحله تنزیل به پیامبر ﷺ ابلاغ کرد (زرکشی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۲۲۹). در این نگاه، لفظ و معنا هر دو نازل شده و جبرئیل آیات را از لوح محفوظ فرا گرفته و همان را فرو آورده است (همان، ص ۲۲۹ - ۲۳۰).

بررسی دو مسئله می‌تواند ما را در فهم سرشت حقیقی فلسفه دین یاری دهد؛ معنای دین و معنای عقلانی بودن باورهای دینی.

معنای دین

این تصور که موضوع فلسفه دین، صرفاً خدا و صفات اوست، تصویری تقلیل‌گرایانه است. گرچه در دوره‌هایی مسئله خدا به موضوعی محوری در مناقشات دینی تبدیل شده بود - نمی‌پذیریم که فلسفه دین را باید بر تمام دوره‌هایی اطلاق کرد که تأمل عقلی در باب خدا ورزیده شد یا باوی دینی مورد مناقشه قرار گرفت؛ اما خود دین را باید موضوع دین دانست. فلسفه دین - نه الهیات و حیانی یا عقلی و فلسفی - را نه با قدمتی به دیرینگی تفکر فلسفی می‌دانم و نه آنسلم، دکارت، هیوم، کانت و هگل را فیلسوف دین بر می‌شمارم؛ همچنان که فارابی، ابن‌سینا، غزالی و فخر رازی و ملاصدرا را نیز - به معنایی خاص - فیلسوف دین قلمداد نمی‌کنم. فلسفه دین، تنها به خداشناسی یا خداباوری نمی‌پردازد؛ بلکه همه ساحت‌های دین به‌ویژه معناداری گزاره‌های دینی، امروزه مورد توجه فیلسوفان دین قرار گرفته است. بررسی این موضوعات، تنها ثمره الهیاتی ندارد؛ بلکه در قلمرو دیگر نیز می‌تواند مهم و مؤثر باشد. مناقشه فیلسوفان دین در باب انسان و نظریه تکامل، مسئله ژنوم و غایت‌مندی جهان، مسئله شر و نظام شکوهمند، محیط زیست و نگره‌های دینی، کارکردهای فرهنگی و اجتماعی دین، دین و اخلاق، مسئله تعلیم و تربیت، بحث از جاودانگی انسان و نظایر آن، تأثیرات نیرومندی بر حوزه‌های دیگر بر جای نهاد.

رویکردها در تعریف دین

آیا دین به معنای عام که شامل ادیان غیروحیانی نیز می‌شود، مشکلی بر سر راه فلسفه دین پدید خواهد آورد؟ بسیاری بر این باورند که فیلسوفان دین در مسیحیت، مرادشان از دین، چیزی غیر از مسیحیت نیست. وقتی مگی از اسمارت می‌پرسد که آیا در حوزه فلسفه دین، عملاً دین را به معنای دین مسیحیت فرض نمی‌کنند، پاسخ می‌دهد که بسیاری از فیلسوفان دین، مرادشان از دین، دین مسیحی است (Magee, 1986, P.207). در نگاهی عام، دین را می‌توان به اعتقادات، مناسک، اخلاق و احکام تعریف کرد و شاید بیشترین نزاع بر سر «احکام» باشد. این امر ما را وادار می‌دارد بر خلاف متکلمان و متألهان، نگرش متفاوتی به معنای حقیقت دین داشته باشیم. پس به نظر می‌رسد معنای اعم دین را باید در فلسفه دین - در التفات پیشینی - مورد توجه قرار داد. دوم آنکه کسی از فیلسوفان دین، مناقشه‌های درون‌دینی، مانند نحوه نزول، اعتبار دین، وثاقت آیات و کتب، سندیت نبوت و ... را مورد توجه قرار نمی‌دهد. آنچه برای آنان مهم است، حیث وجودی دین است؛ نه تاریخی یا نهادی. در حیث وجودی در باب معنا داشتن گزاره‌ها، کارکرد ایجابی دین در ساحت‌های گوناگون، نسبت دین با نیازهای معنوی انسان، دین و نسبت آن با اخلاق، فرهنگ، اجتماع و هنر بحث خواهد شد. با این وجود می‌بینیم در فلسفه دین در سه دهه اخیر، معنایی از دین و نسبت‌هایی با دین مورد توجه واقع شده که هیچ‌گاه در الهیات مطمح نظر و التفات نبوده است. براین اساس باید پرسید در دوره حاضر باید چه باوری از معنا و سرشت دین داشت؟ آیا تعاریف متعارف و سنتی از دین، مشکلی را حل خواهد کرد؟ آیا باید معنایی اعم از دین را در نظر داشت که همه ادیان و حیانی و غیروحیانی و حتی سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها را نیز در بر بگیرد؟

می‌توان دین را به کوششی برای فهم حقیقت متعالی، وضعیت و حالت‌های ناب روحی، باور به خدا یا مجموعه‌ای از اعتقادات، شعائر و مناسک، اخلاق و شریعت یا احکام تعریف کرد و براین اساس قلمرو دین را طور ماورا برشمرد. دیگران کوشیدند بر اساس آموزه محوری به تعریف دین بپردازند. اگر نظریه آموزه محوری را جدی بگیریم باید بر اساس کارکردها یا شباهت خانوادگی به تعریف دست زد. ممکن است نظریه آموزه محوری، این دشواری را نیز داشته باشد

که بخش زیادی از دینداران و ادیان بشری را حذف کنیم. نظریه شباهت خانوادگی یا به بیان بهتر، ویژگی‌های مشترک دین‌ها نیز می‌تواند راه‌حلی مناسب به نظر آید. اسمارت در کتاب *تجربه دینی بشر تا حدودی به این دیدگاه پرداخته و معتقد است با توجه به دشواری تعریف دین، راهی غیر از تعریف آن به کمک ویژگی‌های مشترک وجود ندارد* (Ninian Smart, 1984, pp.8-10).

تعاریف دین را به‌طور کلی می‌توان در سه دسته نظری یا مفهومی، احساسی یا عاطفی شهودی، و کاربردی یا عملی قرار داد. باید دانست که این دسته‌بندی، متمایز از رویکردهای دین‌پژوهی است. چنین به نظر می‌رسد که درباره رهیافت‌های سه‌گانه می‌توان نظریه خطی را ترسیم کرد. در روش تجربی، تعریفی متفاوت از دین شکل می‌گیرد؛ تعریفی بر اساس پیروان و دینداران یا ویژگی‌هایی عام. هر منش و آیینی را که با دیگری در این ویژگی‌ها همانندی داشته باشد، در زمره دین قرار می‌دهند. جان هیک در کتاب *تفسیری از دین*، این روش را در تعریف دین و حتی اثبات خدا همچون وجود متعالی شخصی آورده و حق به‌خودی خود را از حق به تجربه درآمده متمایز می‌کند (Hick, 2004, pp.252-267).

تمامی دیدگاه‌هایی که دین را به مجموعه اعتقادات و باور به امری ماوراءالطبیعی یا هر نوع کوششی برای فهم امور مقدس و متعالی یا قدرت نامکشوف و نامحسوس و ناشناختنی تعریف کرده‌اند باید در این دسته قرار داد.

مطهری از دین با نام مکتب یاد می‌کند و آن را طرح جامعی برای دستیابی به سعادت بر می‌شمارد. وی دین را به آموزه‌های وحیانی تعریف کرده که در بردارنده معارف، احکام و قوانین، اخلاق و اعتقادات است و راهی برای اندیشه و عمل انسان در مسیر رستگاری که خاستگاه آن، وحی الهی است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷ به بعد). همین بیان در سخنان علامه طباطبایی نیز به چشم می‌خورد. علامه در جلد ۱۶ *المیزان* معتقد است دین چیزی غیر از ... و راه و روشی که آدمی را به سعادت رهنمون می‌سازد، نیست. آنچه پیامبران خدا از راه وحی به دست آورده و به عنوان پیغام و سفارش خدایی به مردم رساندند، دین بود؛ یعنی روش زندگی و وظایف انسانی است که سعادت و ... انسان را تأمین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۶، ص ۲۶۷).

علامه در شیعه در اسلام به تقسیم‌بندی دین روی آورده و معتقد است دین آسمانی به‌طور کلی از دو بخش اعتقاد و عمل تألیف یافته که بخش اعتقادی، مجموعه‌ای از اعتقادات اساسی و واقع‌بینی‌هاست که باید انسان پاتیه زندگی خود را بر آنها قرار بدهد و آنها سه اصل کلی توحید، نبوت و معاد هستند. بخش‌های عملی، یک رشته وظایف اخلاقی و عملی است که مشتمل بر وظایف انسان در برابر خدا همچون ایمان، اخلاص، تسلیم، رضا و خشوع و در برابر جامعه بشری همچون اخلاق، خیرخواهی، عدالت و دادوستد است (همان، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲ - ۱۴۴). علامه دین حق را مجموعه تألیف اعتقادی و عملی برشمرده (همو، ۱۳۷۵، ج ۱۵، ص ۶۹) و مدافع دین فطری است که مجموعه اعتقادات و اعمالی که فطرت آدمی آن را اقتضا می‌کند. علامه دین فطری را مطابق با خلقت و جهازات خلقی انسان برشمرده و آن را مطابق با آیه فطرت می‌داند؛ از این رو وی این دین را قیم و استوار قلمداد می‌کند (همان، ج ۱۴، ص ۳۴۰).

جوادی آملی در ابتدای کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، افزون بر آنکه دیدگاهی نزدیک و همانند با طباطبایی و مطهری دارد، می‌کوشد مفهوم دین را تحلیل کند و به تمایزات میان بعد هستی‌شناسی دین از بعد معرفت‌شناسی دین دست یابد. وی می‌نویسد: «دین، مجموعه‌ای است از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. پس قوانین فقهی و محتوای حقوقی دین را خداوند تشریح و جعل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

جوادی آملی میان گزاره‌های دینی همچون «خدا وجود دارد» و «بهشت و دوزخ وجود دارد» اصل دین، تفاوت قائل است؛ به گونه‌ای که گزاره نخست را جزو علوم دینی برشمرده؛ در حالی که اصل دین را امری عملی و اعتقادی می‌داند. وی تأکید می‌کند همان‌گونه که دین و خاستگاه فاعلی آن (خداوند) با هم متفاوت‌اند، دو امر دین و تدین (ایمان) نیز کاملاً متمایز و از هم جدا هستند (همان، ص ۲۰).

منظرها

سه مسئله را باید در باب فلسفه دین از یکدیگر متمایز کرد: تعاریف، روش‌ها، کارکردها. فلسفه دین را از چهار منظر می‌توان تعریف کرد:

منظر فلسفی: فلسفه دین عبارت است از پژوهش عقلانی دین و توجیه عقلانی باورهای دینی، یعنی مطالعه دین در جایگاه گزاره‌های معنادار و معقول، با رویکرد فلسفی صورت پذیرد. رویکرد فلسفی، هم به روش انتقادی توجه دارد، هم مباحث زبانی را مورد اهتمام قرار می‌دهد، هم روش تألیفی را در پیش می‌گیرد - شیوه تألیفی، همان جامعیت در براهین و نوع نگاه به مباحث است - و هم مدلل بودن را بر مغلل بودن تعاریف ترجیح می‌دهد. در منظر فلسفی، گرچه رویکرد بنیادین همانا دلیل‌ورزی است؛ اما دلیل، معنای وسیعی دارد که می‌تواند ایمان و شهود و تجربه را نیز در بر بگیرد. بنابراین در تعریف فلسفه دین از منظر فلسفی باید افزون بر آنکه وجوه گوناگون دین لحاظ بشود، بعد عقلانی آن بر ابعاد دیگر احاطه داشته باشد. معقول بودن اعتقادات و باورها، مدلل بودن گزاره‌ها، صحیح بودن تجربه و ایمان، و سازگار بودن اعتقادات با براهین عقلی، تنها در پرتو فلسفه امکان‌پذیر است. این رویکرد در دوره اخیر به شدت مورد نقد - معرفت‌شناسان اصلاح‌شده و ایمان‌گرایان - واقع شده است.

منظر کلامی: دفاع درون‌دینی از اعتقادات و باورهای دین. آنچه امروزه در مسیحیت، اعم از ایمان‌گرایی (هر سه مرحله)، مبنای‌گرایی معتدل و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده وجود دارد، رویکردی کلامی قلمداد می‌شود تا فلسفی یا عقلی محض. به روشنی می‌توان به دلایل مخالفت این نحله‌ها با دلیل‌گرایی - خواه دلیل‌گرایی حداکثری افراطی یا اعتدالی و خواه الحادی - مانند کلیفورد - یا غیرالحادی - مانند لاک - پی برد. سویین برن، ولتر ستورف، پلتنینگا و دیگر اندیشمندان برجسته حاضر در مسیحیت، جملگی از منظر درون‌دینی به بحث درباره موضوعات فلسفه دین پرداخته‌اند. اندیشمندان ایرانی نیز به طرح بحث‌های فلسفه دین در چارچوب کلام جدید تمایل دارند و می‌کوشند از منظر کلامی به پژوهش بپردازند.

منظر تحلیلی و زبانی: فلسفه دین عبارت است از بررسی معناداری زبان دین و نقد دیدگاه بی‌معنایی و غیرشناختاری آن.

بسیاری از پژوهشگران، ظهور فلسفه دین در دوره جدید را نوعی واکنش در برابر مخالفت‌های پوزیتیویسم منطقی و حلقه وین با معناداری گزاره‌های دینی قلمداد می‌کنند. اینان در نوشته‌های اخیر خود تأکید دارند که جریان غالب در ابتدای سده حاضر و تا دهه پایانی هفتاد، پوزیتیویسم منطقی بود که ادعاهای دینداران درباره باورهای دینی و نیز مسیحیت را بی‌معنا و پوچ می‌دانست و به گفته پانتینگ اعتقادات مسیحی، آن‌قدر حتی محترم نیستند که باطل شمرده شوند؛ از این رو نه تنها آنها را از نظر معرفتی، بی‌معنا می‌دانستند؛ بلکه چرند محض قلمداد می‌کردند. اینان معتقدند فلسفه دین در آغاز، واکنشی در برابر این دعوی‌ها بود و به تدریج پس از پاسخ دادن به آن مدعیات، راه استقلال در پیش گرفت و هم‌اکنون دانش و قلمرو مستقلی شده؛ چراکه در حال حاضر پوزیتیویسم منطقی به سرداب گمنامی و فراموشی سپرده شد.

منظر فرادانشی: فلسفه دین، یک متادانش است که درباره اخلاق، علم، دین، توسعه و الزامات آن، محیط زیست، انسان‌شناسی، تکامل، خلقت جهان و خدا، زندگی و معنا داشتن آن و ... به بحث می‌نشیند. گویا فلسفه دین، امروزه در غیاب متافیزیک، به جای آن نشسته و حکم می‌راند. در این تعریف، فلسفه دین بیشتر جنبه مناط و ملاک را خواهد یافت تا یک دانش یا قلمرو مستقل. بر این اساس فلسفه دین به ارزیابی، بیان چگونگی و چرایی، تبیین درستی و نادرستی آرا و نظرات و داوری میان علوم می‌پردازد.

ویژگی‌های اساسی تعریف

به نظر می‌رسد تا زمانی که بنیادهای اصلی فلسفه دین مشخص نشود، نمی‌توان تعریفی را درست یا کامل یا معیار ارائه کرد یا نامید. فلسفه دین از اعتقادات یا باورهای دینی به نحو عقلانی یا فلسفی، اعم از برهانی مانند دلیل‌گرایی گزاره‌ای یا معقول بودن که با فقدان دلیلی نیز سازگار است؛ یا ایمانی، اعم از تجربه دینی یا شهودی و کشفی یا سرسپردگی سخن می‌گوید که مخالف هر نوع برهان‌ورزی است و آن را تباه‌کننده ایمان می‌داند؛ بنابراین می‌توان گفت شالوده این علم را عناصری مانند دین- و تعریف آن-، عقلانیت- و تعریف آن-، فلسفی یا روش فلسفی، ایمان یا ایمانی، و گزاره‌های دینی و معناداری تشکیل می‌دهد.

۱. ملاک دینی بودن

اینکه با چه ملاکی مسئله‌ای را دینی بدانیم یا آن را بیرون از حوزه دین قلمداد کنیم، البته امری دشوار است؛ اما هم ممکن و هم ضروری است. دینی بودن در اینجا به معنای الهیاتی است؛ یعنی از آن، بحث‌هایی الهیاتی عرضه می‌شود؛ نه علمی صرف؛ مانند بحث از تحریک عصب‌ها در فیزیکیالیسم که خود اساساً بحثی دینی نیست؛ یا فلسفی محض، مثل اینکه وجود مساوقت با وحدت دارد یا خیر. گرچه تعاریف گوناگونی از دین ارائه شده، خواه تعریف طبیعت‌گرایانه، جامعه‌شناسانه (دورکهایم)، تفسیرگرایانه (ماکس وبر)، انسان‌محورانه (فونرباخ)، روان‌کاوانه (فروید)، کارکردگرایانه (جیمز و تیلور) یا وحیانی‌نگریستن (اسلام و یهود)، اخلاقی‌بودن (مسیحیت) و... (Hick, 2004, introduction, pp.1-3).

اما با این وصف، الهیاتی‌بودن، ملاکی جامع‌تر به نظر می‌رسد.

به‌هرروی پرسش اصلی، این است که چگونه و بر اساس چه ملاک یا رویکردی می‌توانیم موضوعی را متعلق به فلسفه دین یا درون فلسفه دین بدانیم یا قرار دهیم. اگر کسی بحث‌های ژنوم انسانی و امکان علمی بقای آن را طرح کند، آیا فیلسوف دین باید درباره آن وارد بحث شود یا امروزه که بحث تکامل به‌گونه‌ای طرح می‌شود که گویا اساساً موضوعی دینی است، آیا در واقع و حیثیت علمی آن می‌توان قائل شد که موضوعی صرفاً علمی است و هیچ‌کدام از مدعیات آن به فلسفه دین ربطی ندارد. درباره محیط زیست، زندگی و ارزش زندگی کردن، هنر، فرهنگ، جنگ و صلح، آداب و آیین‌ها و مانند آن چه باید گفت؟

۲. عقلانی بودن

عنصر دوم در فلسفه دین، وجه عقلانی بودن آن است. برخی ویژگی «عقلانی بودن» را بهتر از خصلت «فلسفی» دانسته‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد هر دو واژه، هم دارای ابهام است و هم معناهای گسترده‌ای را در بر دارد. حتی می‌توان گفت هیچ اجماعی بر سر عقلانی بودن یا فلسفی بودن وجود ندارد؛ در صورتی که این دو مفهوم به‌خوبی روشن

نشود، ممکن است هر کس از آن مراد خاصی داشته باشد. اینکه می‌گوییم باورهای دینی را به نحو فلسفی بررسی کنیم، بدان معناست که هر دیدگاهی که این تراز را نپذیرد، درون فلسفه دین نخواهد بود. آیا می‌توانیم تمامی جریانات مربوط به ایمان‌گرایی را بیرون از فلسفه دین قرار دهیم؟ اینکه «تجربه‌های دینی در دیدگاه قائلان به آن (حداقل در دو مرحله اندیشه‌ای آن از سه مرحله اشلایر ماخر و ویلیام جیمز که تجربه را صرفاً احساس و سرسپردگی می‌دانند و آلستون که بر خلاف آنها عنصر معرفتی - ادراک حسی - وارد تجربه می‌کند)، نه قابلیت تعبیر دارند و نه برای دیگران معرفت‌بخش‌اند» را چه باید کرد؟ آیا بحث از آن در فلسفه دین صورت نمی‌پذیرد؟

آیا می‌توانیم معنای فلسفی یا عقلانی را آن‌چنان فراخ بگیریم که واجد همه رویکردها حتی غیرعقلی و ضد یا فرافلسفی را نیز شود؟ افزون بر این، مراد از فلسفی یعنی ارسطویی؟ یا استدلالی؟ یا هر نوع کاوش نظری؟ پس باید مشخصه‌هایی از فلسفی ارائه داد تا حد و مرز بررسی فلسفی از غیرفلسفی روشن گردد. در پرتو آن می‌توان مدعی شد اگر شیوه بررسی مسائل، غیرفلسفی باشد، آن موضوعات خودبه‌خود از حوزه فلسفه دین خارج خواهند شد. آن‌گاه بحث کلان‌تر شکل می‌گیرد که چه کسانی از وجه فلسفی این علم دفاع می‌کنند؟ همه فیلسوفان دین یا تنها کسانی که به مبناگرایی یا دلیل‌گرایی در دین‌گرایی دارند؟

به نظر می‌رسد در اندیشه اسلامی، وقتی از برهان یا دلیل سخن می‌گوییم، مرادمان معنای مضیق آن نیست؛ بلکه هر نوع شواهد و قراینی که می‌توانند مانند ادله عمل کنند، مراد است. از این رو ادله آفاقی و انفسی را در این زمره قرار می‌دهیم و در بسیاری از مواقع، دلایل انفسی را ارجح می‌دانیم. فطرت، کشف و شهود، الهامات و منامات، مواجید و ادواق، برتر از دلایل عقلی به معنای خاص هستند.

۳. پژوهش برون‌دینی

در بسیاری از تعاریف، تمایز فلسفه دین با دانش کلام، دین‌ورزی صرف، الهیات (طبیعی)، خود فلسفه، اخلاق یا اخلاقیات، روشن نیست. این ابهام البته در صرف تعریف نمی‌ماند؛ بلکه به اشتمال و عدم اشتمال موضوعات، روش بحث و داوری،

حیث پژوهش و حیث مدافعه‌گرایانه یا غیرمدافعه‌ای نیز سرایت می‌کند. آیا ذات فلسفه دین، پژوهش برون‌دینی است یا می‌توان با رویکرد بلاقتضا نیز از چیستی دین و کارکرد آن سخن گفت؟

با توجه به این ملاحظات می‌توانیم ابتدا به بررسی پسینی تعاریف از فلسفه دین بپردازیم و سپس با نقد آن، تعریفی پیشنهادی ارائه کنیم. به‌طور کلی تعاریف ارائه‌شده را می‌توان در سه گونه جای داد:

۱-۳. فلسفه دین به‌مثابه الهیات یا کلام جدید

هم در ایران و هم در غرب در دوره‌هایی به‌ویژه دوره اول، فلسفه دین را کلام یا الهیات تعریف می‌کردند. سروش در قبض و بسط در تعریف فلسفه دین می‌نویسد: فلسفه دین، امروز مفهوم اعمی دارد که هم کلام قدیم را در بر می‌گیرد و هم علم کلام را ... بنابراین کلام جدید گاهی فلسفه دین نامیده می‌شود (سروش، ۱۳۷۰، ص ۷۱).

در نوشته‌هایی که در ایران درباره کلام جدید نشر یافت، اغلب بر همسانی این دو تأکید شده است. در کتاب‌شناسی توصیفی کلام جدید تصریح شده آنچه را ما کلام جدید می‌نامیم، متکلمان غربی، فلسفه دین می‌گویند (اسفندیاری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸-۲۱۱). در میزگردی که در سال ۱۳۷۵ درباره فلسفه دین برگزار شده و در زمستان همان سال در مجله قیسات به چاپ رسیده، بر همانندی و ناهمانندی کلام جدید و فلسفه دین تأکید شده بود (ر.ک: رشاد و دیگران، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۳۵).

استیس در کتاب دین و نگرش نوین نیز در تفکیک دو نوع نگاه علمی و دینی به جهان تا حدودی به این رویکرد نزدیک است (استیس، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶). در کتاب کلام جدید در گذار اندیشه‌ها مربوط به دهه هفتاد، هم نسبتی میان کلام جدید و قدیم برقرار کرده، هم پیوند کلام جدید با فلسفه دین را ارزیابی کرده و هم نگرش‌های گوناگون در باب تعریف فلسفه دین را بیان می‌کند. در این کتاب آمده کلام جدید و سنتی در موضوع، تعریف، غایت و حتی گاه در شیوه‌های استدلال نیز با هم متحدند. در واقع کلام جدید همان کلام سنتی تکامل‌یافته یا مرحله متأخر از پروسه روبه‌روشد علم کلام است (اوجبی، ۱۳۷۵، ص ۵۵).

هنگامی که مطهری درباره ماهیت کلام جدید و ضرورت این علم سخن می‌گوید، ابتدا تصریح می‌کند لازم است کلام جدیدی تأسیس شود، سپس بیان می‌کند در کلام جدید، مسائلی مورد بحث قرار می‌گیرد که از جمله آن، فلسفه دین و علل پیدایش آن از نظر روان‌شناسان و جامعه‌شناسان و نظرهای گوناگونی است که در این زمینه داده شده است (همان، ص ۵۸). نکته مهم این است که در کتاب هندسه معرفتی کلام جدید، در ذیل خلط کلام جدید و فلسفه دین، آمده ابهام مضاعف در مسئله تمایز فلسفه دین و کلام جدید، ممکن است موجب شود طرح مسئله، امری بی‌فایده و غیرضروری قلمداد شود؛ از این رو بهتر است به جای بحث از چیستی این دو دانش و تمایز آنها، به طرح و بحث از مسائل و مباحث کلام جدید و فلسفه دین پردازیم (قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

روشن است که چنین نگاه و تعاریفی بیانگر ناآگاهی از ماهیت فلسفه دین است و پیروان آن نمی‌توانند از چارچوب رویکرد یا روش در باب فلسفه دین فراتر بروند. چنین باوری از فلسفه دین نه تنها بن‌بست را در دستیابی به حقیقت این دانش و مسائل آن دوچندان می‌کند؛ بلکه به فهمی ناقص - نادرست و - ناکارآمد خواهد انجامید. دیدگاه همسانی فلسفه دین با الهیات - به هر معنایی از الهیات - هیچ کمکی به تلاش‌های جاری در ایضاح ماهیت فلسفه دین نخواهد کرد.

۲-۳. فلسفه دین به مثابه روش یا رویکرد

شاید نخستین بار در مقالات جدید در عرصه کلام فلسفی بود که واژه‌هایی چون «رویکرد»، «روش»، «گرایش» و «رهیافت» برای فلسفه دین به کار برده شد. آنتونی فلو و مک‌ایتایر ده سال پس از پایان جنگ جهانی، این مجموعه را ویراستاری و منتشر کردند. این مجموعه بی‌گمان تحت تأثیر پوزیتیویسم و رویکرد تحقیق‌پذیری و مسئله معناداری شکل گرفته و با مشرب سلبی به تحلیل زبان دین پرداخت. خود فلو گزاره‌های دینی را به دلیل اینکه قابلیت ابطال ندارند، فاقد معنا دانست و به بررسی انتقادی دین‌پژوهی و گزاره‌های دینی پرداخت. در این مقاله‌ها از فلسفه دین به مثابه

روش‌ها و رویکردها به دین سخن به میان آمده است (See: Magee, 1986, p.207). «تبيين روان‌شناختی دین» نوشته آلستون، «مطالعه تطبیقی ادیان» ماکس مولر، «فلسفه دین» نگارش پراود فوت (در مجموعه دایرةالمعارف دین)، «فلسفه دین»، «حقایق و ابهام‌ها» اثر رام نات شرما، «گرایش‌های عمده در فلسفه دین» تألیف پل ریکور، «فلسفه دین» به قلم بازیل میچل و «مفاهیم و مسائل فلسفه دین» نگاشته هوبلینگ، جمله‌گی فلسفه دین را به‌منزله گرایش، روش و رویکرد پژوهش در دین بر می‌شمارند. در «مفاهیم و مسائل فلسفه دین» بر روش تفکر فلسفی در دین تأکید شده و تصریح شده که فلسفه دین به مفهوم پژوهش عقلانی از ادیان گوناگون و پدیدارهای دینی است. نویسنده از دو نگرش متفاوت در باب دین به عنوان مضاف‌الیه در ترکیب «فلسفه دین» یاد کرده و معتقد است فلسفه را یا باید به معنای معرفت‌شناسانه دانست همان‌گونه که در فلسفه تحلیلی می‌بینیم و یا باید وجه متافیزیکی و وجودشناسانه بدان داد (هوبلینگ، ۱۳۷۵، ص ۶۸ - ۶۹).

نینیان اسمارت در گفتگو با بریان مگی که در مجموعه فلسفه جدید انگلستان چاپ شد، از مشرب و رویکردهای گوناگون به دین، همچون رویکرد علمی به دین، رویکرد روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به دین، رویکرد تاریخی به دین - البته وی تأکید دارد که تاریخ اهمیت چندانی در پژوهش‌های فلسفه دین ندارد - رویکرد پدیدارشناسی به دین و مانند آن یاد می‌کند و می‌افزاید که به نظر من فلسفه دین از بخش‌های مهم دین‌پژوهی است. وی میان فلسفه دین و جامعه‌شناسی پیوندی نیرومند برقرار می‌کند و حتی این دو را از یک سنخ بر می‌شمارد. همچنین در میان رویکردها و روش‌های در باب دین، پدیدارشناسی را از رویکردهای دیگر مهم‌تر می‌داند و بیان می‌کند پژوهش‌هایی که با رویکرد پدیدارشناسی در حوزه دین انجام شده، به لحاظ روشی از اهمیت خاصی برخوردار است. او می‌گوید فکر می‌کنم این امر به لحاظ روشی در عرصه علوم اجتماعی و حتی علوم انسانی، مهم است (کلام فلسفی، فلسفه دین، ۱۳۷۴، ص ۳۲۴ - ۳۲۵).

در ایران - در دوره اول - به‌طورشایع از فلسفه دین با عنوان‌های دین‌پژوهی، روش تحقیق عقلانی در دین، مشرب فلسفی در دین، دین‌پژوهی فلسفی، گرایش عقلی در دین، روش فرادینی و مانند آن که جمله‌گی بیانگر روش و رویکرد عقلی - فلسفی به

دین است، یاد می‌شد و در حال حاضر نیز مخالفان دانش بودن فلسفه دین، مدافع این نظریه هستند. این گروه همچنان تحت تأثیر رویکرد دین‌پژوهی در غرب هستند. در ایران - باز هم تحت تأثیر ادبیات و نوشته‌ها در غرب - دو روش پدیدارشناسانه و تاریخی، دو روش مسلط در فلسفه دین هستند و به نظر نگارنده، همچنان نیز این چیرگی در اذهان و نوشته‌ها بر جای مانده است.

۳-۳. فلسفه دین به مثابه دانش و علم

تعریف فلسفه دین به دانش در ایران، هم بسیار متأخر است و هم شاید گروه بسیاری به مخالفت با آن پردازند. بیشتر کسانی که در ایران در حوزه فلسفه دین به تحقیق و تدریس و تأمل می‌پردازند، هم گرایش فلسفی دارند و هم رشته اصلی آنان فلسفه است؛ اما با این وصف با علم بودن فلسفه دین چندان موافق نیستند یا اساساً مخالف‌اند. به‌طور کلی سه دسته دلایل را می‌توان در مخالفت با دانش برشمردن فلسفه علم نام برد:

۱. دلایل تاریخی، ۲. دلایل معرفتی، ۳. دلایل روش‌شناختی.

از زمانی که آثاری از فلسفه دین وارد ایران شد و ترجمه‌هایی صورت پذیرفت، بر روشی و رویکردی بودن آن تأکید می‌شد. این نوع آثار که به دهه‌های نخستین ظهور فلسفه دین در غرب باز می‌گشت، تنها واکنشی در برابر پوزیتیویسم و حلقه وین بود. فیلسوفان کیمبریج نه تنها بر فرمالیسم زبانی تأکید داشتند - که از این حیث با گزاره‌های دینی طبیعی مخالفت بود؛ بلکه در اصرار بر معناداری و بی‌معنایی و نیز شناختاری و غیرشناختاری، تمامی گزاره‌های دینی را از قلمرو بررسی و تأمل ورزیدن خارج کرده بودند. دینداران یا موافقان معناداری یا حداقل شناختاری بودن زبان دین (در تقسیمی از گزاره‌ها به گفتنی / ناگفتنی و نشان‌دادنی / نشان‌نادانی) تنها کوشیدند ابتدا بر بازگشت به زبان طبیعی دست بزنند. همان‌گونه در حوزه آکسفورد، آستین، رایل و به‌ویژه ویتگنشتاین دوم این کار را آغاز کرده بودند و سپس به حلقه وینی‌ها پاسخ دهند و گزاره‌های دینی را معنادار بنمایانند. روشن بود که این کوشش‌ها تنها واکنشی در برابر مخالفان قلمداد می‌شد و کسی حداقل تا دهه شصت مدعی علم بودن این نوع تلاش‌ها

نمود. این ادبیات که وارد ایران شد، نه آنکه صرفاً تأثیر ابتدایی بر جای نهاد؛ بلکه تأثیر آن تا به امروز همچنان پابرجا مانده است. ظاهراً این گروه در برابر آثار دوره دوم یا کنونی در فلسفه دین در غرب که فلسفه دین را علم معرفی می‌کند، بی‌اعتنا هستند یا با آگاهی، دیدگاهشان را نمی‌پذیرند. البته در اینجا باید انگیزه‌های روانی را نیز افزود. مترجمان یا متفکران دوره اول، پایه‌گذار یا مؤسسان فلسفه دین نیز قلمداد می‌شوند - در اینجا به ارزیابی درستی یا نادرستی این ادعا نمی‌پردازم گرچه بسیاری با این نظر مخالفند؛ از این رو ادعای آنان بر علم نبودن فلسفه دین بر متأخران تأثیر نهاده و از حیث روانی نمی‌توانند با دیدگاه آنان به مخالفت بپردازند. از همین رو یکی از دلایلشان را ارجاع به نظرات آنها می‌دانند. روشن است که این سنخ از ادعا را نه می‌توان دلیل دانست و نه بنیاد موجه و معقولی برشمرد.

تعاریف پسینی

در سه دهه اخیر، بیشتر تعاریفی که فیلسوفان دین در غرب ارائه کرده‌اند، بر هویت متمایز و مستقل بودن فلسفه دین تأکید داشته و به علم بودن آن بیشتر تمایل نشان داده‌اند. اما نکته مهم، این است که هیچ‌کدام از آنها ملاک و دلیلی بر آن اقامه نکردند؛ بلکه صرفاً کوشیدند اهمیت و جایگاه و گستره فلسفه دین را به عنوان دلیل جلوه دهند. با وجود آن در ایران هنوز از منظر پسینی، کسی تمایلی به علم دانستن آن ندارد و حداکثر آن را به الهیات به مثابه تفکر عقلی همانند کرده‌اند.

در میان فیلسوفان دین، جان هیک یکی از اندیشمندانی است که در کتاب **فلسفه دین** بر علم بودن آن تأکید داشته و در تمایزی با الهیات، آن را به دانش تعریف کرد. وی می‌نویسد: «فلسفه دین، وسیله‌ای برای دفاع یا تبلیغ دین نیست؛ چراکه ضروری نیست از دیدگاه دینی به آن نگاه کنیم. کسانی که به خدا اعتقاد ندارند و نیز دینداران، به یکسان می‌توانند به تفکر فلسفی در باب دین بپردازند و در واقع همین کار را می‌کنند؛ از این رو فلسفه دین شاخه‌ای از الهیات نیست؛ بلکه شعبه‌ای از فلسفه

است» (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۱۴). وی براین اساس فلسفه دین را دانش می‌داند. البته او از آن به دانش ثانوی یا مع‌الواسطه یاد می‌کند که از موضوع تحقیق خود استقلال دارد. وی فلسفه دین را به فلسفه حقوق، فلسفه هنر و فلسفه علم تشبیه می‌کند که دانش‌هایی با استقلال از موضوعات خود هستند.

نقد نخستین به این تعریف، این است که هیچ فیلسوف دین در غرب نیست که از دیدگاه دینی و به‌طور خاص مسیحی به گزاره‌های دینی نپردازد. همه فیلسوفان دین در غرب، موجه بودن باورهای دینی را بر اساس درستی باورهای مسیحی ارزیابی کرده‌اند و بر همین اساس، نگاه بدبینانه‌ای به دلیل‌گرایی دارند. وقتی مگی از اسمارت می‌پرسد که آیا در حوزه فلسفه دین، عملاً دین را به معنای دین مسیحیت فرض نمی‌کنند، پاسخ می‌شود که منظور بسیاری از فیلسوفان دین، از دین، همان دین مسیحی است (Magee, 1986, P.207). البته نباید چنین پنداشت که در حوزه اسلامی اگر با فیلسوف دینی روبه‌رو شدیم (نگارنده فرض را بر این می‌گیرد که دست‌کم در ایران اندیشمندانی در حوزه فلسفه دین داریم)، وی بدون پیش‌داورک‌های دین اسلام، به تأمل در باب گزاره‌های دین بپردازد؛ حتی اگر این پیش‌داورک‌ها را آشکارا دخالت ندهد. اما چنان بر پژوهش‌های او سیطره خواهد داشت که او چاره‌ای از توجه و دخالت دادن آنها ندارد.

نقد دوم، این است که تمایز روشنی میان دانش ثانوی بودن فلسفه دین با رهیافت یا رویکرد و روش بودن آن وجود ندارد. عبارت دانش ثانوی یا مع‌الواسطه دارای ابهام است. همانند کردن فلسفه دین با فلسفه حقوق یا فلسفه هنر و علم، کار را دشوارتر و ابهام را افزون‌تر می‌کند. فلسفه حقوق یا هنر و علم، وضوح جدی بیشتری نسبت به فلسفه دین ندارند. همچنین عمده‌تأ فلسفه را در این دانش‌های مضاف به معنای «شناسی» به کار می‌برند که تنها وجهی معرفت‌شناسانه دارد و از علمی منحاز حکایت نمی‌کند. با وجود چنین اشکالاتی باید توجه‌هیگ به دانش بودن فلسفه دین را پراهمیت دانست.

تعریف دوم را از کتاب **عقل و اعتقاد دینی**، مقاله اول برگزیدم. مقاله نخست این کتاب، «تأمل در باب خدا، در جستجوی حقیقت‌گایی» است. در این مقاله ابتدا تعریفی از دین به دست می‌دهد و سپس به بررسی چیستی تعریف فلسفه دین می‌پردازد. در

تعریف دین، بیان می‌دارد که تعاریف بسیاری از دین وجود دارد. تعریف دین به وضعیتی روحی یا فهم حقیقت کامل یا جستجوی خداوند و اعتقاد به اراده الهی و حاکمیت او بر جهان، تعریفی جامع نیست؛ چون برخی ادیان مانند بودیسم وجود دارد که اعتقادی به خدا ندارد. یا برشمردن خصایص شش‌گانه دین (اعتقادی، اخلاقی، شعایی، اسطوره‌ای، اجتماعی و تجربی) سودمند است؛ اما باز نیاز به تعریف کامل‌تری داریم. به‌هرروی وی تعریفی از دین ارائه می‌دهد و معتقد است همه ادیان را در بر می‌گیرد. او در تعریف دین می‌نویسد که دین متشکل از مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات فردی و جمعی است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است. به باور او تمام پدیده‌هایی را که دین می‌نامیم، در این تعریف می‌گنجد. اعمال دینی، شعائر دینی، التزام دینی و اخلاقی، احساسات و خشیت و خشوع را شامل می‌شود (پیترسون، ۱۳۸۳، ص ۱۸-۲۰).

پس از تعریف دین و بررسی عناصر آن، به تعریف فلسفه دین می‌پردازد. ابتدا فلسفه دین را به بررسی بعد عقلانی دین تعریف می‌کند و می‌افزاید می‌توانیم از فلسفه متوقع باشیم که در مطالعه 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. رشته دانشگاهی‌ای که بعد عقلی دین را بررسی می‌کند، با عنوان «فلسفه دین» شناخته می‌شود. فلسفه دین به عنوان یک موضوع دانشگاهی، تمایل فطری انسان به پرسیدن و فهمیدن را تنقیح می‌کند و برای این منظور، تکنیک‌ها و نکته‌یابی‌های نظامات صوری فلسفه را در میان می‌آورد و بر اعتقادات دینی اطلاق می‌کند (همان، ص ۲۴-۲۵).

تعریفی که در این اثر آمده، با وجود اینکه به دانش بودن فلسفه دین نزدیک شده، اما واجد ابهام به مراتب بیشتری از تعریف قبلی است. نقد نخست، این است که فلسفه دین را مرکب از دو واژه «دین» و «فلسفه» دانسته و با تعریف مستقل از هر کدام، کوشیده در نهایت تعریفی از فلسفه دین به دست دهد. به همین دلیل تصریح می‌کند نوع رویکرد ما به فلسفه دین کاملاً در گرو آن است که وظیفه فلسفه را چه بدانیم (همان، ص ۲۶).

تعریف سوم را از مقاله «الهیات مسیحی» نوشته ایوکانگر پی می‌گیریم. وی مدعی است فلسفه دین با الهیات در موضوع، یکسانی دارد؛ گرچه در روش بررسی و پژوهش در دین با موقف مدافعه‌گرایانه الهیات متفاوت است. وی در همین مقاله، تصریح می‌کند که الهیات، مدعی مقام یک علم است (Yves Congar, 1987, pp.460-461). دلیل وی این است که گستره انتشارات در زمینه الهیات، جایگاه آن را در میان رشته‌های علوم دانشگاهی تأیید کرده و مقام آن را به عنوان یک علم، موجه می‌کند. البته وی معین بودن موضوع، خاص بودن روش، و عقلانی و انتقادی بودن آن را نیز به دلیل اول می‌افزاید.

حقیقت این است که این تعریف نیز همان ایراداتی را دارد که پیش‌تر بیان کردیم. همچنین همانند کردن دو علم در تعریف، معضل علم بودن فلسفه دین را حل نخواهد کرد. تعریف چهارم را از «فلسفه دین» بازیل میچل انتخاب کردیم که فلسفه دین را همچون فلسفه تاریخ در نسبت با دانش تاریخ و نیز فلسفه علم نسبت به علم دانسته و کنش‌گر فلسفه دین را نه متکلم، بلکه فیلسوف بر می‌شمارد (Mitchell, 1986, pp.1-2). رویکرد میچل در فلسفه دین، بیانگر گرایش ایشان به علم بودن فلسفه دین است؛ ولی همچنان تعابیر وی کاستی‌هایی دارد.

در این چهار تعریف، چند ویژگی اساسی دیده می‌شود؛ از جمله:

- همه این تعاریف مربوط به دهه‌های متأخر، یعنی پس از دهه هفتاد است که فلسفه دین از سلطه فلسفه تحلیلی بیرون آمده و به جای پاسخ‌گفتن به اشکالات معناداری و عدم معناداری به بررسی کلی دین و نتایج معرفتی آن روی آوردند.
- در تمامی تعاریف به دشواری‌های تعریف مستقل از فلسفه دین اذعان شده است؛ بر خلاف علوم دیگر که به آسانی بر اساس وحدت موضوع و غایت و روش، تعریفی منحاظ به دست می‌دهیم. همه آنها فلسفه دین را به فلسفه علم، فلسفه هنر و فلسفه اخلاق همانند کرده و از طریق همانندسازی، کوشیدند هویتی برای آن قائل شوند.
- نکته درست و قابل توجه در این تعاریف، این است که تلاشی برای تفکیک فلسفه دین از الهیات (به هر نحو) صورت پذیرفت. گویا مهم‌ترین معضل در علم دانستن فلسفه دین، این بود که آن را بخشی و جزئی از الهیات قلمداد کنیم و تمایز را

تنها در وجه مدافعه‌گروی و عدم مدافعه‌گروی بدانیم. اما مشکل بیش از این است و نه با همانندسازی و نه با صرف تمایز، نمی‌توان تعریفی مستقل از فلسفه دین ارائه کرد.

تعریف پیشینی

فلسفه دین، دانشی است که به پژوهش عقلانی - فلسفی مسائل دینی با روش برون‌دینی و به منظور تحلیل انتقادی و فهم دین می‌پردازد. می‌کوشیم با تحلیل اجزا و عناصر تعریف فوق، از تعریف پیشنهادی دفاع کنیم و در پایان، کارآمدی تعریف را با توجه به سه معضل واقع‌گرایی، جامعیت و کارکردی تبیین کنیم.

دانش

ویژگی دانش کدام است و در چه صورتی به امری یا پدیده‌ای می‌توان دانش گفت؟ آیا مجموعه شرط‌هایی وجود دارد که هر یک به تنهایی شرط لازم، و تمامی آنها شرط کافی هستند؟ یعنی امری را که دانش می‌نامیم باید با هر شرطی از آن شرط‌ها مطابقت داشته باشد و چنانچه با همه آن شرط‌ها مطابق باشد، آن را دانش خواهیم نامید؟ اساساً در تعریف امری به دانش بودن، کدام ملاک‌ها مهم‌ترین ملاک قلمداد می‌شوند؟ در تعریف علم گفته شده هر امری را که دارای موضوعی باشد که مسائل، حول محور آن اجتماع یابند و دارای روش و غایت معینی باشد می‌توان علم نامید. *ابن‌سینا* در بررسی تعریف فلسفه در همان فصل اول از مقاله اولی می‌نویسد: «وذلك أن في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع وأشياء هي المطلوبه ومبادئ مسلمة منها تولف البراهين» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵). علم آن است که واجد موضوعی باشد، مسائل که مطلوب در آن است، تابعی از موضوع شکل گیرد، و مبادی آن مسلم باشد روش و غایت معینی داشته باشد.

روشن است که درباره علم بودن امری، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. مهم‌ترین مسئله این است که چه نوع تلاشی را علم می‌نامیم؟ بررسی یک مثال، مسئله را تا حدی آشکار می‌کند. بسیاری دو علم فیزیک و ریاضی را علم بر می‌شمرند؛ اما مردم‌شناسی و

باستان‌شناسی را علم قلمداد نمی‌کنند؛ همان‌طور که روزی اقتصاد و روان‌شناسی جزو علوم مناقشه‌آمیز بود. دربارهٔ اینکه چرا چنین باوری وجود دارد، می‌توان دو دلیل ارائه کرد؛ نخست آنکه «علم»، مفهومی دشوار و پیچیده است که نظرهای گوناگونی دربارهٔ معنای آن وجود دارد. تا زمانی که تاریخی بر پدیده یا امری نگذرد و ادبیات کافی برای آن فراهم نشود و حجم بسیاری مناقشه و آرا تولید نشود، دشوار خواهد بود که به‌سادگی به آن علم اطلاق کنند. دلیل دوم، این است که عموم انسان‌ها، حوزه‌ای را علمی می‌نامند که واجد روش‌های دقیق و فرایندی باشند و به نتایج روشن و معین آن اعتماد کنند یا مودی نتایجی منطقی شوند که صدق‌هایی کلی و ضروری دارند (اسمیت، ۱۳۹۲، ص ۴-۵).

فلسفهٔ دین دارای موضوعی معین به نام دین است، مبادی آن عقلی و برآمده از عناصر برهانی است. مسائل این علم عبارت‌اند: اثبات خدا، مسئلهٔ آفرینش، شرور، زبان دین، نفس و بدن، مرگ و جاودانگی، و ...

همچنین فلسفهٔ دین روش معینی به نام عقلی یا فلسفی بوده و غایتی خاص دارد که همان نحوهٔ اثبات و رد گزاره‌های دینی است. بنابراین فلسفهٔ دین دارای مجموعه شروطی برای علم بودن است که هر کدام از آنها شرط لازم و همگی آنها شرط کافی قلمداد می‌شوند. در این میان به نظر می‌رسد که شرط وحدت موضوع، مهم‌ترین مؤلفه تلقی شود. نتایج این دانش، کلی و ضروری و همراه با استنتاج‌های منطقی و برهانی است.

پژوهش عقلانی - فلسفی

این قید، فلسفهٔ دین را از تمامی وجوه کلام یا الهیات، اعم از کلام قدیم و جدید، و الهیات وحیانی و طبیعی و حتی الهیات عقلی متمایز می‌کند. تا پیش از علم تلقی کردن فلسفهٔ دین، عمدتاً آن را به پژوهش، کوشش و اندیشه یا روش پژوهش تعریف می‌کردند که به بررسی بعد عقلانی دین می‌پردازد. همگان بر پژوهش عقلانی تأکید دارند؛ اما قید فلسفی چه مشکلی را پاسخ می‌دهد؟ آیا عقلانی تنها یا حتی فلسفی

صرف کفایت نمی‌کند؟ دلیل تأکید بر عقلانی - فلسفی چیست؟

بیان کردیم که قید عقلانی برای پرهیز از خلط فلسفه دین از کلام یا الهیات است؛ اما واژه فلسفی تنها ذکر خاص پس از عام نیست. فلسفه دین، شاخه‌ای از فلسفه قلمداد می‌شود؛ درحالی که کلام یا الهیات، خاص یک دین یا حتی مذهب است (میرچیا الیاده، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۴)؛ از این رو باید ابتدا فلسفه دین را نوعی دین‌پژوهی فلسفی دانست. فیلسوف دین به تفکر فلسفی در باب دین می‌پردازد؛ بنابراین شأنی فیلسوفانه دارد. شاید به همین دلیل ظریف است که جان هیک را فیلسوف می‌نامیم؛ اما پلنتینگ را به متکلم بودن می‌شناسیم.

مسائل دینی

تفاوت دقیق مسئله و موضوع، این است که همواره در یک علم با مسائل آن روبه‌رو هستیم و مبادی و موضوع علم را نمی‌توان در آن بحث کرد. مبادی، جزو مسلمات آن علم است و موضوع هر علم در علمی بالاتر بررسی می‌شود؛ درحالی که مسائل یک علم، مطلوب آن علم است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵). ما همواره در ریاضیات یا هندسه از مسائل آن همچون تقسیم، کسر، جمع، زاویه، تقارن، اشکال و مانند آن بحث کردیم و بررسی حقیقت عدد یا خط را به فلسفه واگذار کردیم. بنابراین در فلسفه دین با مسائل دین اعم از اثبات یا انکار روبه‌رو هستیم.

روشن برون دینی

ریکور در جریان‌های اصلی در فلسفه دین، ضمن بررسی وضعیت جدید دین در دوره معاصر، دو رویکرد جامعه‌شناسی دین و فلسفه دین را در نگاه عقلی و برون‌دینی به دین پراهمیت ارزیابی کرده و اعتقاد دارد تلاش‌هایی که در دین‌زدایی در دوره جدید صورت پذیرفت، سبب شد فیلسوفانی با رهیافت عقلی و مواجهه‌ای انتقادی به بازان‌دیشی و تفسیر فلسفی از دین دست بزنند (Ricoeur, 1979, pp.372-392).

برخی می‌پندارند می‌توان هر دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی را در فلسفه دین در پیش گرفت. نویسنده «مقاله فلسفه دین و کلام جدید» تصریح می‌کند که این تقسیم (تقسیم فلسفه دین به مسائل برون‌دینی و مسائل درون‌دینی) را از درس‌های کلام جدید آقای ملکیان الهام گرفته است (فلسفه دین و کلام جدید، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). نه تنها این تعابیر - با شرحی که نویسنده می‌دهد - با فلسفه دین سازگاری ندارد؛ بلکه اساساً این تقسیم‌بندی خلط آشکار میان مسائل و موضوعات در فلسفه دین با رویکرد در آن است. بحث این نیست که برون‌دینی یا درون‌دینی را به مسائل بازگردانیم و اقسامی از آن به دست دهیم؛ بلکه مناقشه اصلی بر سر نوع و سنخ رویکرد در فلسفه دین و نحوه رویارویی فیلسوف دین با این مسائل است. فیلسوف دین در صورتی که در برخی موضوعات، نگاهی درون‌دینی را در پیش بگیرد، از چارچوب فلسفه دین خارج شده و ما او را یک متکلم می‌نامیم. فلسفه دین در هر پنج رویکردش (جامعه‌شناختی، تاریخی، ساختارگرایی، روان‌شناسی، پدیدارشناسی) به دین باید روش عقلی و برون‌دینی را در پیش بگیرد تا متمایز از الهیات شود (ر.ک: لیث، ج. ه. و دیگران، ۱۳۷۹).

تحلیل انتقادی و فهم دین

دو قید انتقادی و فهم، وحدت در غایت را نشان می‌دهد. این پرسش که آیا افزون بر وحدت در موضوع و روش می‌توان وحدت در غایت را نیز در تعریف فلسفه لحاظ کرد یا خیر، پرسش پراهمیتی است. با توجه به اینکه غایت ملحدان و دغدغه آنان اساساً با دینداران یا خداباوران متفاوت است و درعین حال همه، آنان را فیلسوف دین می‌نامیم، آیا می‌توان از وحدت در غایت دفاع کرد؟

حقیقت این است که غایت فلسفه دین، نه لزوماً اثبات اعتقادات دینی یا ابطال و رد آنها، بلکه پژوهش و تحلیل انتقادی این باورهاست؛ اعم از آنکه به اثبات بینجامد یا انکار شود. به بیان دیگر، همه فیلسوفان دین - خواه ملحد یا دیندار - می‌کوشند با

روشی عقلی، باورها و مسائل دینی را مورد توجه و تحلیل قرار دهند و به کمک برهان‌هایی، درستی یا نادرستی آن را آشکار کنند. حتی اگر این فیلسوف، یک دیندار معتقد باشد. آنچه مهم است، دینداربودن یا نبودن او نیست؛ بلکه سنخ و روش پژوهش و ارزیابی این باورهاست.

مسئله اصلی این است که فیلسوف دین در روش‌ها از روش فلسفی و عقلی بهره برد و با تحلیل موضوعات دینی به فهم آن دست یابد. التزام، مسئله‌ای ثانوی است.

نتیجه‌گیری

مناقشه در معنا و تعریف دین، نزاعی مبنایی است و دیدگاه‌های مختلفی در این باب شکل گرفته است. برخی آن را رشته‌ای از فلسفه قلمداد کرده و گروهی دیگر بر روش و رویکرد بودن آن تأکید ورزیده‌اند. عده‌ای دیگر نیز آن را در دین‌پژوهی به معنای خاص قرار داده‌اند. گرچه این تعاریف تا حدی، چارچوبی را برای فلسفه دین تعیین و قلمرو آن را متمایز می‌کرد و تمایزاتی را با حوزه‌های دیگر سامان می‌بخشید؛ اما از تعریف دقیق و صحیح آن ناتوان بود. هیچ‌کدام از این تعاریف نتوانست به درستی میان الهیات به معنای اعم و فلسفه دین، تمایزی را سبب شود. بر اساس این تعاریف، آنچنان حوزه‌های کلام و الهیات از یک سو و جامعه‌شناسی و پدیدارشناسی و دین‌پژوهی عام از سوی دیگر با فلسفه دین در هم تنیده شده که هیچ کوششی نمی‌تواند مرز و حدود دقیق آنها را تعیین کند. از سوی دیگر قیودی همچون روش عقلی یا تأمل فلسفی، تحلیل فرانگرانه و توصیف پدیدارشناسانه نیز چندان کارآمد نمی‌شد. گام نخست، این است که منظر بحث را مشخص کنیم. می‌خواهیم به تعریفی از فلسفه دین دست یابیم که وجه مدافعه‌گرایانه در آن لحاظ نشود؛ از حیث قلمرو، تداخلی با الهیات و کلام نداشته باشد؛ وحدت در موضوع به‌طور دقیق نشان داده شود؛ علمی مستقل و منحاز- و نه صرفاً واکنشی در برابر فلسفه تحلیلی و پوزیتیویست‌ها- شمرده شود؛ و سرانجام روش و غایت خاص بر اساس کارکرد و کارآمدی آن اثبات شود.

دست یافتن به این غرض، نیازمند بازکاوی و بازاندیشی در تعاریف، دیدگاه‌ها، منظرها، آرای گوناگون و ارزیابی و نقد آنهاست. در این نوشتار کوشیدیم تا هم علم بودن فلسفه دین را اثبات کنیم که خود سهم بنیادینی در تبیین درست ماهیت و قلمرو آن دارد و هم تلاش کردیم آرا و دیدگاه‌های مخالف را طرح و نقد کنیم. نتیجه روشن این تلاش در هر دو وجه توصیف و تحلیل آرا، این شد که فلسفه دین، دانشی است که به نحو فلسفی و عقلانی و با روش برون‌دین به بررسی و ارزیابی دین و گزاره‌های دینی به منظور تحلیل آن برای دست یافتن به فهم صحیح و عمیق دین می‌پردازد. در این کوشش تأکید شد تعاریف پسینی با وجود برخوردار بودن از ویژگی واقع‌گرایی، نمی‌توانند از وحدت در موضوع، روش و غایت، دفاع کنند؛ به همین دلیل، حل مسئله را در گرو توجه شایسته‌تر در تعریف پیشینی دیدیم.



منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفاء: الالهيات؛ مقدمة ابراهيم مدكور؛ قم: منشورات مكتبة المرعشي، ۱۴۰۴ق.
۲. احد، فرامرز قراملكي؛ هندسة معرفتي كلام جديد؛ [بي تا]، مؤسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۳. استيس، والتر ترنس؛ دين و نگرش نوين؛ ترجمه احمدرضا جليلي؛ ج ۱، [بي تا]، تهران: حكمت، ۱۳۹۰.
۴. اسفندياري، محمد؛ «كتاب شناسي توصيفي كلام جديد»؛ نقد و نظر، ش ۲، بهار ۱۳۷۴.
۵. اسميت، پيتر گادفري؛ درآمدی بر فلسفه علم؛ برگردان نواب مقربي؛ تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ۱۳۹۲.
۶. اوجبي، علي؛ كلام جديد در گذر اندیشه ها؛ تهران: مؤسسه فرهنگي اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.
۷. پيترسون، مايكل؛ عقل و اعتقاد ديني؛ ترجمه نراقي و سلطاني، ج ۴، [بي تا]، طرح نو، ۱۳۸۳.
۸. جوادى آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه معرفت ديني؛ قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶.
۹. رشاد، علي اكبر، فون ائينگن و ديگران، «فلسفه دين» (ميزگرد)؛ قيسات؛ ش ۲، ۱۳۷۵.
۱۰. زرکشي، بدرالدين محمد؛ البرهان في علوم القرآن؛ ج ۳، ج ۱، بيروت: دارالمعرفه للطباعه والنشر، ۱۹۷۷م.
۱۱. سروش، عبدالکريم؛ قبض و بسط تئوريک شريعت؛ ج ۱، تهران: صراط، ۱۳۷۰.
۱۲. طباطبائي، سيدمحمدحسين؛ ترجمه و تفسير الميزان؛ محمدباقر موسوي همداني؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۳۷۵.
۱۳. _____؛ شيعه در اسلام؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۴. فلسفه دين و كلام جديد؛ به کوشش محمدصفر جبرئيلي؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ۱۳۸۶.
۱۵. كلام فلسفي، فلسفه دين، گفتگوي با انينيان اسمارت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۴.
۱۶. ليث، ج. ه. و ديگران؛ مقدمه اي بر الهيات معاصر؛ ترجمه همايون همتي؛ تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹.
۱۷. مطهري، مرتضي؛ فطرت؛ ج ۱، تهران: صدا، ۱۳۸۲.

۱۸. میرچیا الیاده؛ دین پژوهی؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، [بی تا].
۱۹. هوبلینگ؛ «مفاهیم و مسائل فلسفه دین»؛ قبسات، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
۲۰. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ [بی جا]، انتشارات الهدی، ۱۳۷۶.
21. Hick, John; **An Interpretation of Religion**; secon edit, Yale u.p.part four, 2004, PP.252-267.
22. Magee, Bryan; **Modern British Philosophy**; Oxford university press, 1986, P.207
23. Mitchell B; **philosophy of Religion**; ed. Oxford, 1986, PP.1-2
24. Ninian Smart; **The Religious Experience of Mankind**; 3rd ed, New York, Scribners, 1984, PP.8-10
25. Ricoear, Paul; **Main Trends in Philosophy**; 1979, New York, Hdmes and Meier publishers, Inc. PP.372-392
26. Yves Congar; **Christian Theology**; 1987, PP.460-461

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی