

دین و الهیات جهانی در منظومه فکری اسلام

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۸

رضان علی تبار*

چکیده

الهیات جهانی از کلان‌مسائل فلسفه دین به دنبال اصول و ارزش‌های مشترک الهیاتی است تا بر اساس آن در راستای تحقق گفت‌وگویی میان پیروان ادیان به نیازهای مشترک الهیاتی آنان پاسخ بگوید. طرح این مسئله در جهان غرب، نظریه‌های مختلفی را به همراه داشته است که از جمله آن می‌توان نظریه «کثرت‌گرایی دینی»، نظریه «وحدت متعالی ادیان»، نظریه «شمول‌گرایی افراطی» و... نام برد؛ اما بر اساس آموزه‌های اسلام می‌توان تبیینی از دین جهان‌شمول و به تبع آن الهیات جهانی ارائه داد که ضمن پذیرش جهان‌شمولی، عقلانیت آن، آسیب‌های نسبیّت‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی را به دنبال نداشته باشد؛ بنابراین الهیات جهانی در منظومه فکری اسلام، دارای منطق خاصی است که ضمن ابتدا بر مبانی و زیرساخت‌های نظری، دارای معیارها و ملاک‌های خاصی است که تضمین‌کننده وجه الهیاتی و جهان‌شمولی آن خواهد بود. معیارهای الهیات جهانی عبارت‌اند از الهی بودن، جهان‌شمولی، جامعیت و جاودانگی و مبانی الهیات جهانی نیز در محورهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، دین‌شناختی و... قابل طبقه‌بندی هستند. با توجه به معیارهای یادشده و مبانی و زیرساخت‌های آن می‌توان درباره سازوکار و مکانیسم تعامل و گفت‌وگو با پیروان دیگر ادیان نیز داوری نمود؛ از این رو مقاله حاضر می‌کوشد با روش عقلی و نقلی، ضمن طرح معیارها و مبانی الهیات جهانی به راهکارهای عملی تعامل با پیروان دیگر ادیان، به مثابه برابند این الهیات بپردازد.

واژگان کلیدی: الهیات جهانی، فلسفه دین، دین جهانی، معیار، مبانی.

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. tabar1579@yahoo.com

مقدمه

دنیای امروز، دنیای پیوندها و ارتباطات است که از آن به جهانی شدن یا جهانی سازی - به عنوان یک پروژه یا پروسه - نیز اطلاق می شود (ر.ک: کیانی، ۱۳۸۰، ص ۹۱-۱۲۲). گسترش ارتباطات، تبادل اطلاعات و فرهنگ‌ها و در نتیجه تغییر نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها، هنجارها و... از ویژگی‌ها و نتایج جهانی شدن می باشد. این مسئله در حوزه‌های مختلف بشری نظیر فرهنگ، زبان، اقتصاد، سیاست و... تأثیرگذار بوده که از جمله آن دین و الهیات می باشد. رابطه دین و جهانی شدن را می توان از دو زاویه نگرینست: یکی نگاه سلبی و انفعالی از ناحیه دین است، به گونه‌ای که دین و الهیات نیز همانند سایر پدیده‌ها و مقولات بشری، ضمن اثرپذیری از جهانی شدن، به تدریج در آن هضم می گردد. دینی که جهان شمول و جامع نباشد، در این زمره قرار دارد و صاحب نظران آن ادیان چاره‌ای جز پذیرش وضعیت انفعالی آن ندارند و در نهایت به کثرت گرایی دینی - مانند اسمیت و جان هیک - (Smith, 1989 & 1982) شمول گرایی افراطی، وحدت متعالی ادیان (دکتر نصر) و نظایر آن فتوا می دهند. خاستگاه این دیدگاه‌ها در غرب بوده، ریشه در تفکر مسیحیت دارد؛ اما در مقابل نگاه دیگر، اثباتی و ایجابی است که نقش دین و الهیات بر جهانی سازی است. دینی که جهانی، جامع و کامل باشد، می تواند در تمامی ادوار به ویژه در دوره جهانی شدن، نقش ایجابی داشته باشد که امروزه دین اسلام، تنها دینی است که این قابلیت را داراست (انبیا: ۱۰۷/ اعراف: ۱۵۸/ احزاب: ۴۰) و می تواند با زبان فطرت و عقلانیت و با اصول و ارزش‌های مشترک الهیاتی به نیازهای الهیاتی انسان‌ها و جوامع در سطوح مختلف پاسخ گوید.

الهیات (Theology) علمی است که در آن از خدا بحث می شود (صلیبا، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۸). الهیات به «لاهورت، علم اللاهورت، علم التوحید، علم الربوبیه، اتولوجیا» و گاه به اشتباه «کلام» نیز ترجمه شده است (همان/ عفیفی، ۱۹۶۴، ص ۹۴) که در اینجا مراد ما بیشتر ناظر به دین و محتوای بینشی، معرفتی و ارزشی آن است؛ بنابراین مراد از الهیات جهانی مجموعه باورها، اصول و ارزش‌های مشترکی است که قابلیت

جهانی شدن را دارا باشد و بتواند با زبان و اصول مشترک، مسائل و نیازهای الهیاتی مشترک را حل و فصل نماید. در مقاله حاضر سعی شده است تبیینی جدید از الهیات جهانی ارائه گردد که ضمن جهان‌شمولی و عقلانیت آن، از پیامدها و آسیب‌های نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی مصون باشد. از نوآوری‌های مقاله پرداختن به زوایا و محورهای مختلف الهیات جهانی بر اساس مکتب فکری اسلام است. به عبارت دیگر مراد از الهیات جهانی تلقی‌های موجود آن نیست، بلکه مراد الهیات جهانی مطلوب اسلام می‌باشد؛ از این رو ممکن است با تلقی‌ها و رویکردهای غالب و رایج آن، متفاوت و بعضاً متعارض باشد.

منطق الهیات جهانی

الهیات جهانی دارای محورهای اساسی است از جمله آن می‌توان معیارها، مبانی، زیرساخت‌های نظری و سازوکارهای تعامل با پیروان دیگر ادیان را نام برد که از آن به منطق الهیات جهانی تعبیر می‌کنیم. در ادامه به مؤلفه‌ها و محورهای آن پرداخته خواهد شد:

۱. معیارهای الهیات جهانی

مراد از معیار و ملاک، ویژگی‌ها و ضابطه‌های کلی است که الهیات جهانی را از غیر آن متمایز می‌سازد. در باب الهیات جهانی می‌توان به نحو استقرای ناقص به معیارهایی دست یافت که در اینجا صرفاً به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره خواهد شد. این معیارها عبارت‌اند از: الهی بودن، جهان‌شمولی، جامعیت و جاودانگی. سه معیار نخست امری درونی‌اند که با تحلیل مفهوم الهیات جهانی قابل استنباط‌اند و معیار چهارم هرچند مستنبط از مفهوم یادشده نیست، از لوازم بیرونی آن قلمداد می‌شود:

الف) الهی بودن

رویکردهای مختلف الهیاتی، طیف وسیعی از دیدگاه‌ها را در بر می‌گیرد که ممکن است بعضاً هیچ سنخیتی با الهی بودن و وحیانی بودن نداشته باشند و درحقیقت از سنخ الهیات بی‌خدایی باشند؛ اما با توجه به چهارچوب نظری ما در این مقاله الهی بودن یکی از ارکان مهم الهیات جهانی خواهد بود؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین معیار الهیات جهانی مطلوب، وحیانی و الهی بودن آن است. این معیار به مثابه معیار اصلی و ذاتی، بیشتر ناظر به وجه الهیاتی بودن می‌باشد. دین و الهیات باید ماهیت الوهی و وحیانی داشته باشد تا وجه الهیاتی بودن آن تضمین گردد. الهیات منتسب به ادیان ابراهیمی از این دسته‌اند و بیشتر باورمندان آن نیز معتقدند دین از سوی خدا برای بشر و با توجه به نیازهای اساسی او نازل شده است. از نظر آنها مشخصه اصلی دین این است که اولاً از جانب خدا آمده باشد، ثانیاً از طریق وحی و پیامبران الهی نازل شده باشد؛ از این رو تمام مکاتب و آیین‌هایی که محصول تأملات بشری هستند، اساساً دین محسوب نمی‌شوند، بلکه دین واقعی و حقیقی - به معنای خاص دین - دین وحیانی است. به عبارت دیگر ادیانی که منشأ انسانی، اجتماعی، فرهنگی یا زیست‌شناختی دارند، نه الهی‌اند و نه قابلیت جهانی شدن را دارند، بلکه منحصر و محصور در همان فرهنگ و جامعه خواهد بود.

۸
تجسس

ضرورت وحیانی و الهی بودن الهیات جهانی نیز با توجه به عنوان و رسالت آن مشخص خواهد شد؛ زیرا الهی بودن از عوارض و ویژگی‌های ذاتی آن است. معیارها و قواعد بشری نه تنها منشأ وحدت و همدلی نیست، بلکه به دلیل محدودیت عقل و دیگر ویژگی‌های انسانی موجب اختلاف‌های جدی خواهد بود؛ به‌ویژه اینکه تضمین‌کننده حقانیت الهیات نیز خواهد بود؛ به عبارت دیگر این ملاک از یک سو به حقانیت الهیات جهانی اشاره دارد؛ زیرا بر اساس این معیار، دین جهانی، دارای منشأ حقیقی است و از سوی دیگر شرط معنویت و تقدس را نیز دارا خواهد بود. درمقابل کسانی که باور به حقانیت دین و آموزه‌های آن نداشته باشند و دین را امری موهوم

بدانند، نمی‌توانند مدعی جهانی بودن آن باشند؛ مثلاً کسانی مثل فروید، مارکس و... که دین را امری موهوم می‌دانند یا دین را باعث توهم انسان می‌دانند و... سخن گفتن از دین جهانی یا الهیات جهانی، سالبه به انتفای موضوع است؛ چون اساساً اگر دین را امری موهوم بدانند، هم وجه الهیاتی بودن آن سلب می‌شود و هم در جهانی بودن آن خدشه وارد خواهد شد؛ به عبارت دیگر امر موهوم نمی‌تواند منشأ وحدت باشد.

ب) جهان‌شمولی

یکی از معیارهای الهیات جهانی جهان‌شمولی و جهانی بودن آن است. جهان‌شمولی به معنای مقبولیت و مشروعیت جهانی و سازگاری، همخوانی و پاسخ به نیاز حقیقی همه انسان‌ها می‌باشد؛ به عبارت دیگر مراد از جهان‌شمولی، فراگیر، عالمگیر، داشتن زبان مشترک و پاسخ‌گویی به نیازهای حقیقی تمامی انسان‌هاست؛ بنابراین الهیات جهانی باید دارای ویژگی فرااقليمی و فراتاریخی بودن (فرازمانی، فرامکانی، فرازبانی، فراملیتی، فرائزادی و...) باشد. هرچند ممکن است ادیبانی نظیر مسیحیت، ادعای جهان‌شمولی داشته باشند، با توجه به اینکه این ادیان دستخوش تحریف شده و تاریخ انقضای آن نیز به سر آمده است، این مسئله در حد ادعا و اعتقاد برخی مؤمنان آن بوده و در واقع با دین جهانی و جاودانه فاصله زیادی دارند؛ به‌ویژه اینکه مراد ما از الهیات جهانی، الهیات در چارچوب فکری اسلام می‌باشد و بر اساس آیات قرآن، دین مسیحیت، صرفاً برای قوم بنی‌اسرائیل بوده و با آمدن دین جهانی و جاودانه اسلام، مأموریت دین مسیحیت به اتمام رسیده و همگان دعوت به اسلام شده‌اند.

این ویژگی با معیار الهی بودن و مسئله حقانیت گره خورده است. الهی بودن و منشأ وحیانی داشتن می‌تواند یکی از معیارهای حقانیت و رستگاری باشد که این مسئله در منظومه فکری اسلام به‌ویژه آیات و روایات اثبات شده است و فعلاً محل بحث ما نیست؛ اما نکته مهم در اینجا آن است که آیا با حفظ معیار حقانیت یک دین (انحصارگرایی) از یک سو و تنوع ادیان مختلف از سوی دیگر می‌توان مدعی

جهان‌شمولی آن بود؟ برخی برای ارائه معیار جهان‌شمولی، دست از حقانیت یک دین برداشته و قائل به تکثر حقانیت ادیان شده‌اند؛ نظیر ویلفرد اسمیت (اسمیت، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۹۷)، جان میک (Hick, 1985, p.31 / پترسون، ۱۳۷۹، ص ۴۰۶) و نظایر آن. به اعتقاد ما بر اساس مبانی دین اسلام معیار جهان‌شمولی، هیچ تعارض و تضادی با حقانیت و سعادت‌بخشی یک دین ندارد که در مبانی دین‌شناختی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ج) جامعیت

یکی دیگر از ملاک‌ها و معیارهای الهیات جهانی، شمول و جامعیت تعالیم و آموزه‌های آن است. جامعیت دین اشاره به حضور آن در ابعاد مختلف زندگی انسان دارد؛ به این معنا که به تمامی ابعاد زندگی انسان-فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، اخلاقی، اعتقادی، عاطفی، دنیوی، اخروی و...- توجه شده باشد (رک: کریمی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹). دین جامع و کامل دینی است که در آن به تمام نیازهای واقعی انسان، اعم از دنیوی و اخروی، جسمی و روحی، عقلی و احساسی، فکری و عاطفی، فردی و اجتماعی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها توجه شده و برای همه حرکات و سکانات او در طول زندگی، طرح و برنامه داشته باشد. جامعیت به این معنا، قدرت وحدت‌بخشی به همه ابعاد مختلف زندگی انسان است. جامعیت دین جهانی در مقایسه با اهداف و مقاصد خود معنا می‌یابد؛ از این رو تعالیم و آموزه‌های آن به گونه‌ای است که تمامی اهداف و مقاصد خویش، همچون سعادت، کمال و هدایت آدمی را می‌تواند تأمین کند و در این جهت هیچ نقص و کمبودی نباید داشته باشد و هرچه در تأمین و عینیت یافتن مقاصد و اهداف دین لازم و بایسته است، به‌طورکامل و همه‌جانبه از آن برخوردار است (رک: همان/ نصری، ۱۳۷۹، ص ۷۱).

این ویژگی را تنها می‌توان در دین اسلام و آموزه‌های آن جست‌وجو نمود. مهم‌ترین ویژگی دین اسلام توجه به‌طور مساوی و همه‌جانبه به دنیا و آخرت است. دین اسلام

نگاه جامع و دوسویه به دنیا و آخرت دارد؛ برای نمونه حتی واژه دنیا و آخرت نیز به میزان مساوی در قرآن آمده است و هر دو واژه هر کدام ۱۱۵ بار در قرآن آمده است؛ افزون بر اینکه در آیات مختلف به جامعیت آن اشاره شده است: «...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل: ۸۹). بر اساس این آیه قرآن کریم به مثابه کتاب و حیانی از یک سو مظهر رحمت جهان شمول الهی است و از طرف دیگر به عنوان کامل‌ترین دین الهی در ابعاد مختلف هدایت در زندگی فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی انسان برنامه دارد.

کسانی که رویکرد حداقلی به دین دارند، منکر جامعیت دین هستند. این نگاه ریشه در باورها و مبانی فکری دارد که معتقدند دین اسلام رسالتی اخروی و فردی دارد و اساساً ارتباطی با دنیا ندارد؛ به عبارت دیگر هدف از ارسال دین آبادکردن آخرت است و اصلاح و آبادانی دنیا به عقل و علم واگذار شده است (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۷۳/ سروش، ۱۳۷۶، صص ۱۳۵ و ۱۸۲-۱۸۱)؛ درحالی که هم عقل و هم نقل (آیات و روایات) گواه بر این مدعاست که اسلام دین جامع، جهان‌شمول و دین تمام مردم در تمام زندگی است؛ لذا به دنیا و زندگی اجتماعی آنان نیز می‌باشد. از نظر اسلام مسیر تکامل و سعادت انسان جز از طریق دنیا میسر نمی‌گردد و این مسیر با تمام زوایا و ظرفیت‌های زندگی انسان درگیر است.

د) جاودانگی

از دیگر معیارهای دین و الهیات جهانی جاودانگی آن است. جاودانگی به معنای ابدی، دائمی و فراگیر بودن در تمامی اعصار و قرون می‌باشد. دینی و الهیاتی که برای زمانی خاص و دوره‌ای محدود باشد، نمی‌تواند نقش جهانی داشته باشد. جاودانگی دین به عقلانیت و فطری بودن آن بر می‌گردد. الهیات جهانی باید مطابق و هماهنگ با خواسته‌ها، نیازهای فطری انسان باشد و در غیر این صورت نه تنها جاودانه و ثابت نخواهد بود، بلکه نمی‌تواند جهانی باشد. دین اسلام به دلایل عقلی و نقلی این قابلیت

و شایستگی را دارد که همواره در هر عصر و زمانی زنده و پویا بماند و بدین سبب هرچه زمان پیش می‌رود، اسلام بیشتر شناخته می‌شود و احساس نیاز مردم در سراسر جهان به چنین مکتب و مذهبی افزوده‌تر می‌شود (رک: کریمی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲). امروزه ادیانی مثل مسیحیت که قائل به رازمندی برخی اصول بوده و عقلانیتی برای آنها قائل نیست، نمی‌تواند مدعی جهانی بودن باشد؛ زیرا جهانی بودن و جاودانگی با عقلانیت و قابل پذیرش بودن برای همگان قابل تبیین است نه با رازمندی.

۲. مبانی و زیرساخت‌های نظری الهیات جهانی

از مؤلفه‌ها و محورهای الهیات جهانی مبانی و زیرساخت‌های آن می‌باشد. مراد از مبانی پیش‌فرض‌ها و پیش‌انگاره‌هایی است که نظریه‌ها و باورها بر آن مبتنی‌اند و داوری‌ها، موضع‌گیری‌ها و سایر فعالیت‌های فکری و نظری بر اساس آن شکل می‌گیرد؛ به عبارت دیگر مراد ما از مبانی تمامی تصورات و تصدیقاتی است که فهم و قبول یک باور یا مسئله متوقف و مبتنی بر آن می‌باشد. الهیات جهانی با توجه به معیارها و ملاک‌های آن بر مبانی و زیرساخت‌های نظری استوار است. این مبانی عبارت‌اند از: مبانی هستی‌شناختی (مبدأشناختی)، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، دین‌شناختی، ارزش‌شناختی و... در ادامه به برخی مهم‌ترین آن اشاره خواهد شد:

۱۲
تجسس

الف) مبانی هستی‌شناختی

مراد از زیرساخت‌های هستی‌شناختی مجموعه باورها، اصول و احکام کلی و عام درباره جهان هستی و عناصر اصلی آن می‌باشد. این معنا از هستی‌شناسی هستی‌شناسی عام - نظیر اصل علیت، اصالت وجود، تشکیک وجود، حدوث و قدم و...- جهان‌شناسی (جهان‌مشهود و غیب)، مبدأشناسی (خداشناسی) را شامل می‌شود. برخی از این مبانی عبارت‌اند از: واقعیت جهان هستی، عدم انحصار جهان به طبیعت، خداوند به عنوان مبدأ و منشأ جهان و مالک، مدبر و رب همه موجودات، غایت‌مندی جهان

هستی، نظام احسن آفرینش، حاکمیت نظام علت و معلول و سبب و مسبب در جهان هستی و... از میان مبانی یادشده، برخی از مبانی در بحث الهیات جهانی تأثیر مستقیم دارند. این مبانی عبارت‌اند از جهان‌بینی الهی (هستی‌شناسی الهی، مبدأ و معاد الهی، رحمت واسعه الهی و...). اینها درحقیقت نوع جهان‌بینی حاکم بر الهیات جهانی است؛ زیرا عنصر الهیاتی‌بودن آن مبتنی بر جهان‌بینی الهی است و در غیر این صورت وجه الهیاتی‌بودن آن بی‌معنا خواهد بود. مراد از مبدأ و معاد معنای عام آن است که اصل خالقیت، آفرینش، جهان معنا و غیرمادی، عالم یا عوامل پس از مرگ و... را شامل می‌شود. بر اساس این مبنا اولاً جهان هستی به طبیعت منحصر نیست؛ ثانیاً خداوند مبدأ و منشأ جهان، مالک، مدبر و رب حقیقی همه موجودات عالم است. البته ممکن است نوع باور و مصادیق این مسائل در ادیان و مکاتب دینی متفاوت باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰-۱۶ / جوادی آملی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۱ - ۱۸۲).

ب) مبانی انسان‌شناختی

جهانی‌بودن دین و الهیات ناظر به وجوه مشترک انسانی است و انسان‌ها هم در گزینه مشترک‌اند و هم در فطرت و عقلانیت. انسان‌ها در گزینه با حیوانات نیز اشتراک دارند و این وجه نمی‌تواند عامل اشتراک و وجه وحدت‌بخش جهانیان باشد. نقطه اشتراک اصلی انسان‌ها همان فطرت و عقلانیت است. این دو عامل می‌تواند زبان مشترک همه انسان‌ها و همچنین مبنای تعامل پیروان ادیان نیز باشد. بنابراین زبان دین و الهیاتی که مدعی جهانی‌بودن است، باید زبان عقل و فطرت باشد؛ بدین معنا که محتوا و ساختار آن با عقل سلیم و فطرت الهی سازگاری و تطابق داشته باشد؛ چراکه هدف اصلی و اساسی دین الهی و جهانی هدایت همه انسان‌ها، در همه اعصار، در همه مکان‌ها و در همه زمینه‌ها می‌باشد و ویژگی فرازمانی، فرامکانی، فرازبانی، فراملیتی، فراژنادی و... تنها در معیار عقلانیت و هماهنگی با فطرت امکان‌پذیر است. عقلانیت و فطرت انسانی منشأ اشتراکات فرهنگ عمومی برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و

مکان‌هاست و هر انسانی به آن آشنا و از آن بهره‌مند است؛ از این رو الهیات جهانی باید به ندای عقل و فطرت پاسخ گوید. دینی که الهی باشد، به دنبال هدایت است و هدایت هم از طریق عقل و فطرت صورت می‌پذیرد: «قال ربُّنا الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵۰/ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۸۹). خداوند با همین ملاک جهانیان را مورد خطاب قرار می‌دهد: «و ما ارسلناک الا کافه للناس» (سبأ: ۲۸)؛ «نذیراً للبشر» (مدثر: ۳۶) و ان هو الا ذکر للعالمین» (یوسف: ۱۰۴). بر اساس این آیات، دین اسلام و الهیات آن، جهانی و جاودانه است و مقتضای عقلانی و فطری بودن، فرااقلمی و فراتاریخی بودن آن است که اسلام امری فطری باشد.

مسئله فطرت را می‌توان در دو کلان‌محور خلاصه نمود: اصل «ذات‌مندی» انسان و «فطرت» ملکوتی و سرشت الهی وی. اصل ذات‌مندی انسان، در مقابل منکران سرشت ذاتی انسان - نظیر مکتب اگزیستانسیالیست (ر.ک: گرامی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹) قرار دارد و اصل فطرت ملکوتی و الهی انسان در برابر نظریه‌های دیوسرشتی انسان می‌باشد (ر.ک: همان). بر اساس این اصل و اصل ذات‌مندی، انسان به «حیوان ناطق» و «حی متأله» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰) تعریف شده است؛ البته با ابتدای بر اصل «ان الانسان غیرمکتف بذاته فی الوجود و البقاء» در رویکرد صدرایی و نوصدرایی (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۶۰) از منظر اسلام انسان‌ها دارای سرشت مشترک می‌باشند که بر اساس آموزه‌های قرآنی از آن به فطرت تعبیر می‌شود: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). امور فطری یا فطریات سه بُعد گرایشی، دانشی و توانشی را شامل می‌شود. گرایش‌های فطری عبارت‌اند از: خداگرایی و عشق به مبدأ، کمال‌طلبی، حقیقت‌طلبی، میل به فضایل اخلاقی، میل به زیبایی، میل به پرستش و... و در محور دوم (بُعد ادراکی یا آگاهی‌های فطری) شامل خداشناسی فطری، شناخت قضایای بدیهی، شناخت برخی ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و... مطرح است. بُعد سوم امور فطری عبارت‌اند از: اختیار و اراده آزاد، درک و فهم، توانایی در غلبه بر خواهش‌های نفسانی، خلاقیت و نوآوری، نطق و تقرب (قرب الهی). تمامی ابعاد یادشده در توحید خلاصه می‌شود؛ یعنی

خداگرایی فطری، خداشناسی فطری و خداپرستی (تقرب) فطری که از آن به فطرت الهی تعبیر می‌کنیم (گرامی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷).

اوصاف و ویژگی‌های انسان با توجه به فطرت الهی و طبیعت حیوانی دو دسته‌اند: اوصاف مرتبط با فطرت الهی (فطرت ملکوتی و الهی) از سنخ اوصاف کمالی‌اند، نظیر کرامت ذاتی، عبداللهی، خلیفه‌اللهی، حمل امانت الهی، مسجود فرشتگان و... که با فطرت الهی معنا می‌یابد. اوصاف و ویژگی‌های زمینی انسان (طبیعت حیوانی) عبارت‌اند از: هُلوع و عَجول، جدالگر و ستیزه‌جو، کفور، ظلوم و... که به طبیعت حیوانی انسان بر می‌گردد (رک: مصباح، ۱۳۹۲، ص ۶۰). مسئله فطرت به مثابه نظریه مبنا در الهیات جهانی نقش پررنگی خواهد داشت؛ زیرا با توجه به شرط جهان‌شمولی الهیات جهانی زبان آن باید زبان مشترک همه جهانیان باشد و این ویژگی با فطرت مشترک انسان‌ها قابل تبیین خواهد بود. فطرت انسان‌ها به مثابه جوهر اصلی وی امری تغییرناپذیر است و هماهنگی دین و الهیات جهانی با فطرت انسان، رمز جهانی و جاودانگی آن می‌باشد؛ لذا دین الهی باید فطری باشد. بنابراین فطرت عنصر اصلی زیرساختی الهیات جهانی را تشکیل می‌دهد، از این جهت می‌توان فطرت را چون گرائینگاه الهیات جهانی قلمداد کرد.

گرایش انسان‌ها به پرستش و دین و همچنین نیازهای انسان به دین برخاسته از نیازهای فطری وی می‌باشد و با همین مبنا مسئله کرامت ذاتی انسان و همچنین اصل یگانگی انسان‌ها را می‌توان توجیه نمود که در دیدگاه اسلام به خانواده بشری تعبیر می‌کنیم. بر اساس آیات قرآن همه مردان و زنان از خانواده واحدند. وحدت و یکپارچگی خانواده زیربنای اصلی رحمت عام است و اصل اخوت باید در خانواده بشری رعایت شود. با توجه به وحدت خانواده بشری از روایات استفاده می‌شود که خداوند محبت عامی نسبت به همه بندگان به عنوان اعضای خانواده او و محبت ویژه‌ای نسبت به افراد اهل مهربانی نسبت به دیگران دارد.

ج) مبانی معرفت‌شناختی

یکی از مبانی مهم و مؤثر در الهیات جهانی مبانی معرفت‌شناختی است. زیرساخت‌های معرفت‌شناختی فراوان‌اند و آنچه در الهیات جهانی نقش دارد، مسئله منابع و ابزار شناخت می‌باشد. در اندیشه اسلامی از لحاظ معرفت‌شناختی اولاً انسان در ابتدای تولد هیچ شناختی (معرفت پیشینی) ندارد: «اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً» (نحل: ۷۸)؛ ثانیاً دستیابی به شناخت با توجه به مراتب مختلف آن (یقینی، قطعی، علمی و ظنی)^۱ برای انسان امکان‌پذیر است؛ ثالثاً منابع شناخت در عقل معاش یا تجربه حسی محدود نمی‌شود، بلکه برای کسب معرفت با منابع مختلفی مواجهیم که هر یک در جای خود دارای ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۹)؛ رابعاً ابزار بهره‌گیری از این منابع و همچنین منطبق و روش هر یک نیز متفاوت می‌باشد. این منابع و ابزار^۲ عبارت‌اند از: وحی (قرآن)، سنت (نقل منتهی به

۱. «یقین» در لغت به معنای زایل شدن شک، واضح بودن، ثابت و تحقق داشتن و در اصطلاح به معنای باور جزئی مطابق با واقع و غیرقابل زوال می‌باشد. در یقین چهار عنصر شرط است: ۱- تصدیق، ۲- جزم، ۳- انطباق (مطابقت با واقع)، ۴- ثابت (غیر قابل زوال بودن). رابطه شک و یقین به منزله رابطه پنجاه به صد و صد در صد است؛ درحالی‌که رابطه جهل و علم به منزله صفر و صد می‌باشد. خلاصه اینکه علم اعم از یقین است و رابطه بین علم و یقین عام و خاص مطلق می‌باشد؛ زیرا هر علمی لزوماً یقینی نیست؛ گرچه هر یقینی علم است. «ظن» در لغت به معنای «پنداشت، گمان و ارتیاب» و در اصطلاح باور و اعتقادی است که نسبت به یک طرف قضیه ترجیح داده شود؛ اما احتمال خلاف را منتفی نمی‌داند (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۵، ص ۱۱۱ / ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۵۱، ۷۸ و ۲۵۶).

۲. بین منبع و ابزار معرفت تفاوت وجود دارد؛ مثلاً در تهیه آب، چاه یا رودخانه، منبع آن است و وسایل جانبی مثل شیلنگ، پمپ و نظایر آن ابزار به شمار می‌آیند. بر این اساس منابع معرفت با ابزار معرفت تفاوت دارند. منابع معرفت عبارت‌اند از: دین، عقل، فطرت، قلب و دل، طبیعت. اما ابزار و دوال معرفت عبارت‌اند از عقل (ابزار فهم)، کتاب و سنت (دال بر حقیقت دین و وحی)، کشف و شهود (وسیله رسیدن به حقیقت)، حس و تجربه (ابزار و وسیله ارتباط با طبیعت). از میان منابع و ابزار معرفتی فوق، عقل هم به عنوان منبع معرفت به شمار می‌رود و هم به عنوان ابزار. زمانی که جنبه استقلالی عقل را در نظر بگیریم، مراد عقل منبعی است؛ اما اگر عقل به عنوان فهمنده کتاب و سنت، فهم امور فطری، تحلیل‌گر داده‌های طبیعی و تجربی، سنجش‌گر اطلاعات شهودی مد نظر باشد، با جنبه ابزاری عقل سر کار خواهیم داشت. برخی منابع، بیرونی‌اند، نظیر طبیعت و دین و بعضی منابع نظیر عقل و فطرت، از سنخ منبع درونی‌اند بر این اساس ابزار هر یک نیز متفاوت خواهد بود.

و(حی)، عقل، قلب (فطرت)، شهود، طبیعت و حس می‌باشد (رک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۳۷۱ / مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۰). به عبارت دیگر منابع معرفت عبارت‌اند از: دین، عقل، فطرت، قلب و دل و طبیعت. ابزار معرفت عبارت‌اند از: عقل (ابزار فهم)، کتاب و سنت (دال بر حقیقت دین و وحی)، کشف و شهود (وسیله رسیدن به حقیقت)، حس و تجربه (ابزار و وسیله ارتباط با طبیعت). بر این اساس عقل هم به عنوان منبع معرفت به شمار می‌رود و هم به عنوان ابزار (علی‌تبار، ۱۳۹۴، ص ۳۱ و ۱۳۸۷، ص ۵).

د) مبانی دین‌شناختی

با توجه به معیارهای الهیات جهانی، زیرساخت‌ها و مبانی دین‌شناختی نیز باید ناظر به همان ویژگی‌ها و معیارها باشد. تمامی معیارهای الهیات جهانی (مطلوب) را می‌توان در دین اسلام جست‌وجو نمود. دین اسلام دینی الهی، جهان‌شمول، جامع و جاودانه است و به همین دلیل تنها دینی است که ظرفیت ارائه الهیات جهانی را داراست. بنابراین یکی از مبانی و زیرساخت‌های مهم الهیات جهانی، مبانی دین‌شناختی است؛ زیرا هر نوع داوری در باب دین و منشأ آن تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم در نوع تلقی ما از الهیات جهانی خواهد داشت. در حوزه دین‌شناسی، مبانی مختلفی مطرح‌اند، از جمله، ماهیت دین، منابع دین، حقانیت و رستگاری و ...

۱) ماهیت‌شناسی دین

مراد از دین به لحاظ مصداقی، ادیانی است که منشأ الهی داشته که در این میان آخرین آن، دین اسلام می‌باشد و به لحاظ تبیینی (تبیین مصداق اسلام) عبارت است از مجموعه حقایق عقیدتی، حکمی، خُکمی، خُلقی، تاریخی و علمی برخاسته از اراده و مشیت تکوینی و تشریعی الهی که از طریق پیامبران بیرونی (وحی) و درونی (عقل و فطرت) برای هدایت و سعادت بشر به آنان ارسال و ابلاغ شده است. بر اساس این تلقی از دین منبع و منشأ ثبوتی آن، اراده و مشیت تکوینی و تشریعی

الهی است و منبع اثباتی آن، وحی و عقل می‌باشد که از آن به منابع معرفت‌شناختی اطلاق می‌شود.^۱ بنابراین یکی از مبانی که در الهیات جهانی تأثیر مستقیم دارد، منابع معرفت‌شناختی و اثباتی دین است. این منابع عبارت‌اند از: کتاب، سنت، فطرت و عقل - اعم از عقل تجربی، تجربیدی یا شهودی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۸۱). از بین منابع یادشده منبع عقل و فطرت به عنوان منابع معرفتی مشترک و زبان مشترک زمینه تعامل تمامی انسان‌هاست.

۲) جهان‌شمولی دین

بر اساس منابع عقلی و نقلی (قران و سنت) اسلام دین کامل، جامع، جهانی، خاتم و جاودانه است. با توجه به تکامل فهم و دانش بشر و استعداد او برای پذیرش پیام‌های دقیق‌تر، ادیان الهی به صورت تدریجی نازل می‌شدند و ادیان جدیدتر کامل‌تر از ادیان قبلی بوده است. این تکامل تا دین اسلام ادامه داشت. بنابراین دین زمانی به مرحله ختم خویش نائل می‌شود که همه جهات احتیاج انسان را در بر گیرد. در این صورت دیگر هیچ دینی به دنبال آن نخواهد آمد: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۰).

از لوازم دین کامل، خاتمیت و جاودانگی آن است که در قرآن کریم به‌صراحت آمده است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰). این ویژگی‌ها با جامعیت و جهان‌شمولی دین نیز گره خورده است. بنابراین دعوت اسلام ضمن اینکه همگانی بوده و محدود به منطقه جغرافیایی خاصی نبوده، هم ناظر به امور دنیایی است و هم اخروی. آیات فراوانی نیز گویای جهانی بودن دین اسلام می‌باشد؛ آیاتی که همه مردم را به عنوان «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» مورد خطاب، قرار داده و هدایت خود را شامل همه انسان‌ها می‌داند و همچنین در آیات فراوانی رسالت پیامبر اکرم ﷺ را برای همه مردم «النَّاسُ» (نساء: ۷۹ / حج: ۴۹ / سبأ: ۲۸) و «الْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)

۱. مراد از منبع ثبوتی دین همان منشأ دین در مقام نفس الامر می‌باشد. منبع اثباتی یا معرفت‌شناختی ناظر به چگونگی دستیابی به آموزه‌های نفس‌الامری آن است.

فرقان: ۱) ثابت کرده و در آیه‌ای شمول دعوت وی را نسبت به هر کسی که از آن مطلع شود، مورد تأکید قرار داده است. این آیات گویای دعوت عمومی و همگانی است و اختصاص به قوم و اهل نژاد و زبان معینی ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۰/ نصری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵/ کریمی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰). بر اساس برخی آیات قرآن، پیامبر اسلام ﷺ، پیامبر رحمت و رأفت است. هدایت آن همانند هدایت الهی، عام است و همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)؛ بنابراین پیامبر اسلام فقط برای یک ملت، قبیله یا طبقه اجتماعی خاص نیست. او رحمت خداوند برای همه انسان‌هاست. این مبنا در حقیقت تضمین‌کننده وجه جهان‌شمولی الهیات جهانی است و از این منظر دین اسلام، جهانی است و هم الهیات آن ناظر به همه جهانیان است و این قابلیت را دارد علیرغم عدم پیروی پیروان دیگر ادیان، راهکارهای نظری و عملی در تعامل با آن نیز در دین اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

۳) جامعیت دین

دین اسلام افزون بر ویژگی جهان‌شمولی، دارای قلمرو جامع نیز می‌باشد. درباره قلمرو دین دیدگاه و آرای مختلف و متفاوتی مطرح است که در مجموع می‌توان آنها را از یک زاویه و حداقل در ذیل دو تلقی کلی دسته‌بندی نمود: یکی نگاه حداقلی به دین (رویکرد اخروی) و دیگری رویکرد جامع، حداکثری و جهان‌شمول که هر کدام از رویکردها در الهیات جهانی تأثیرگذارند. بر اساس رویکرد حداقلی الهیات جهانی مبتنی بر دین خاص ممکن نخواهد بود، بلکه امری خنثی و بی‌طرف خواهد بود؛ اما بر اساس نگاه جامع به قلمرو دین اولاً دین اسلام دین جهانی خواهد بود؛ ثانیاً تحقق الهیات جهانی نیز از دل دین جامع امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر رویکرد جامع به گستره و قلمرو دین از جهات مختلفی قابل تبیین است؛ گاهی به لحاظ اهداف و غایات دین مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ زیرا قلمرو یک حقیقت را باید نسبت به اهدافش سنجید و اقلی و اکثری او را یافت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۵). در این نگاه دین مجموعه‌ای از احکام، عقاید و ارزش‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت بشر

و تأمین سعادت دنیا و آخرت او بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده و آنچه مربوط به هدایت بشر بوده، بیان کرده است. بر این اساس دین در حوزه احکام، اخلاق، عقاید، علم و... حداکثری است و گستره دین، حوزه الهیات جهانی را نیز شامل می‌شود؛ زیرا چنین دینی، خود، داعیه جهانی دارد؛ به عبارت دیگر اگر جامعیت و جهان‌شمولی را به لحاظ هدف (هدایت انسان‌ها) ترسیم کردیم، دین باید مشتمل بر تبیین هر آنچه باشد که هدایت و سعادت بشر مبتنی بر آن است - اعم از امور دنیوی و اخروی - و الهیات جهانی نیز در این مقوله قرار خواهد گرفت. رویکرد جامع به قلمرو دین و پذیرش وجود گزاره‌ها و آموزه‌های مختلف در دین به‌ویژه گزاره‌های الهیاتی قابلیت تولید الهیات جهانی را نیز دارا خواهد بود؛ از این رو پذیرش این مبنای دین‌شناختی در الهیات جهانی به نحو حداکثری تأثیرگذار است.

۴) حقانیت و نجات‌بخشی دین

از دیگر مبانی دین‌شناختی الهیات جهانی مسئله حقانیت دین و نجات‌بخشی آن است. با توجه به معیارهای الهیات جهانی از یک سو و ویژگی‌های دین اسلام به‌ویژه حقانیت آن از سوی دیگر، الهیات جهانی تنها از دل اسلام قابل استخراج خواهد بود. در دنیای مسیحیت به این پرسش که کدام دین برحق و نجات‌بخش است، سه پاسخ محوری داده شده است: پلورالیسم دینی، شمول‌گرایی دینی و انحصارگرایی دینی؛ از این رو الهیات جهانی همپای با پلورالیسم و شمول‌گرایی در برابر انحصارگرایی دینی شکل گرفت.

تکثرگرایی (Pluralism) دیدگاهی است که حقانیت و رستگاری را مختص یک دین نمی‌داند و معتقد است سایر ادیان ضمن برخوردار بودن از حقانیت (یا بهره‌ای از حقانیت) نجات‌بخش نیز می‌باشند (VanArragon, 2010, p.95 / Hick, 1985, p.31).

در مقابل آن، انحصارگرایی (Exclusivism) دیدگاهی است که حقانیت و رستگاری را منحصر در یک دین خاص می‌داند (VanArragon, 2010, p.38). بر اساس تعالیم سنتی مسیحیت تنها دین حق، مسیحیت و تنها راه‌هایی و رستگاری راه فداکاری

حضرت مسیح است (ر.ک: لگنهاوزن، ۱۳۸۴، ص ۳۵).

شمولگرایی (Inclusivism) دیدگاهی است حد فاصل بین دو طیف (پلورالیسم و انحصارگرایی) که معتقد است گرچه دین حق یکی است، لطف و رحمت خدا به انحای گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته است و هر کس حتی اگر از اصول اعتقادی دین حق چیزی نشنیده باشد، می تواند رستگار شود. کارل رانر (Karl Rahner)، الهی‌دان کاتولیک آلمانی طرفدار این نظریه است و از نجات‌یافتگان غیرمسیحی با نام «مسیحیان بی عنوان و گمنام» یاد می‌کند (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۴۱۴-۴۱۷ / Hick, 1985, p.31 / VanArragon, 2010, p.52).

در اینجا در صدد نقد رویکردها و دیدگاه‌های یادشده نیستیم؛ بلکه نکته مهم و کلیدی در اینجا آن است که نشان دهیم اولاً سه دیدگاه یادشده محصول فضای فکری و فرهنگی مسیحیت است؛ ثانیاً باید بین مسئله حقانیت، نجات‌بخشی و تعامل مسالمت‌آمیز فرق نهاد؛ ثالثاً در باب حقانیت ادیان نیز بین حقانیت طولی ادیان و حقانیت عرضی (ادیان منسوخ‌شده و تحریف‌شده) آن نیز تفاوت آشکار وجود دارد؛ بنابراین یکی از مبانی دین‌شناختی حاکم بر الهیات جهانی حقانیت طولی ادیان الهی است. بر اساس منظومه فکری اسلام، روح و خطوط کلی ادیان الهی یک چیز است و همه پیامبران در یک خط حرکت می‌کردند. آنها امت واحده‌ای بودند: «ان هذاه امتکم امه واحده» (انبیاء: ۹۲) و دراصل هیچ اختلافی میان آنها وجود نداشته است. هیچ یک از آنها دیگری را تکذیب نمی‌کرد، بلکه هر یک مصداق دیگری بود: «لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رِسلِهِ» (بقره: ۲۸۵).

بنابراین اولاً هدف همه آنها یکی بوده است؛ ثانیاً منشأ و انگیزه دعوت همه آنها یکی بوده است؛ ثالثاً اصول اساسی تعالیم آنها نیز یکی بوده است. خلاصه اینکه دین همه پیامبران، اسلام بوده است؛ البته با شدت و ضعف و نقص و کمال و هر پیامبری که مبعوث شده، آیین گذشته را کامل نموده است تا مرحله‌ای که پیامبر اسلام برگزیده می‌شود و اسلام به کمال نهایی خود دست می‌یابد؛ به عبارت دیگر ادیان الهی از لحاظ زمانی به صورت تدریجی و طولی برای هدایت انسان‌ها نازل شده‌اند. در هر زمانی یک

نبی از انبیای الهی برای تبلیغ دین خدا ارسال شده است و پیامبران الهی در امهات تعالیم با هم یکی بوده‌اند: «تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم» (آل عمران: ۶۴). در این آیه اهل کتاب را دعوت می‌کند به سوی کلمه‌ای بیابند که بین پیامبر اسلام و آنها یکی است و آن این است که غیر خداوند را نپرستند. یا می‌فرماید: «ان الدین عند الله الاسلام» (آل عمران: ۱۹). اسلام در این آیه هم اشاره به اسلام به معنای یک دین خاص است و هم به معنای تسلیم در برابر حق است. حقیقت دین نزد خداوند متعال، اسلام یعنی اصل خضوع و تسلیم الی الله است که مصداق آن، دین اسلام است. گرچه ادیان به لحاظ کمی و کیفی با هم فرق داشتند؛ اما همه آنها مصداق تسلیم الی الله بوده‌اند؛ بنابراین تمامی ادیان الهی در اصول و امهات الهی یکی بوده‌اند، زیرا آنها همه به توحید و معاد فرا می‌خواندند. اختلافی که بین ادیان است، یکی اختلاف به رتبه و ضعف و شدت است و یکی به خاطر کمال و معارفی که القا می‌کنند که ممکن است یک دین از دین دیگر مهم‌تر یا کامل‌تر باشد؛ بنابراین هر دین و شریعتی در عصر خود حق بوده است که از آن به حقانیت طولی ادیان الهی تعبیر می‌کنیم. اما آنچه اکنون به نام ادیان (ادیان الهی) در عرض دین اسلام باقی مانده‌اند، ادیانی‌اند که اولاً تحریف شده‌اند: «من الذین هادوا یحرفون الکلم عن مواضعه...» (نساء: ۴۶)؛ ثانیاً با آمدن اسلام منسوخ شده‌اند؛ از این رو نمی‌توان حقانیت ادیان موجود را پذیرفت: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵). این به معنای انحصارگرایی در حقانیت است.

هرچند این دیدگاه به یک معنا انحصارگرایی یا شمول‌گرایی است، با کمی تأمل در هیچ کدام از دیدگاه‌های موجود در غرب (پلورالیسم، شمول‌گرایی و انحصارگرایی) قرار ندارد؛ زیرا هر کدام از دیدگاه‌های یادشده در فضای خاص و پارادایم مسیحیت تحقق یافت؛ درحالی‌که بر اساس مبانی دین‌شناختی در منظومه فکری اسلام، تمامی ادیان و پیامبران، هم در اصل و هم در گوهر، به یک حقیقت واحد دعوت می‌کردند و آن تسلیم در برابر حق بودن است که مصداق‌های آن به حسب زمان، مختلف می‌شود و انبیای الهی به آمدن نبی بعد بشارت می‌دادند که در آیه «الذین یتبعون الرسول النبوی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریه و الانجیل» (اعراف: ۱۵۷) به آن تصریح

شده است. بر اساس برخی آیات قرآن، در تورات و انجیل به همین نبی امی اشاره شده است. از این لحاظ، نوعی انحصارگرایی در حقانیت (نسبت به دیگران تحریف شده یا بشری) به شمار می‌رود. این مسئله منافاتی با سعادت‌مندی پیروان آن ادیان ندارد. به عبارت دیگر پذیرش حقانیت دین اسلام و تحریف دیگر ادیان، ملازم نفی سعادت‌مندی پیروان سایر ادیان نیست؛ لذا نمی‌توان گفت غیرمسلمانان هیچ بهره‌ای از سعادت ندارند؛ چون سعادت دایره مدار انسانیت و اطاعت است؛ لذا ممکن است یک غیرمسلمان به دلایل معقولی نتوانسته باشد به دین حق پیوندد؛ ولی همان را حق دانسته و به آن ایمان داشته و عمل کرده است و در نتیجه بر اساس قاعده «قیح عقاب بلا بیان» سعادت‌مند گردد.

بنابراین باید میان مسئله «حقانیت»، «نجات» و «تعامل و رفتار» تفکیک نمود. نجات و رستگاری ناظر به افراد و نتیجه اعمال و رفتار پیروان می‌باشد؛ به عبارت دیگر سعادت و نجات، تابع ایمان و عمل صالح است و ممکن است کسی به دلیل شرایط خاص اجتماعی پیرو دین خاصی باشد و به همان چیزی که می‌دانسته، عمل کرده است. این شخص از حق اطاعت کرده است و اهل نجات خواهد بود؛ به‌ویژه اینکه به اعتقاد ما دامنه رحمت الهی گسترده بوده و شامل آنان نیز خواهد شد. همان‌گونه که نحوه تعامل و زیست با پیروان ادیان دیگر، مسئله دیگری است و نباید آن را با حقانیت که امری هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است، اشتباه گرفت. دین اسلام که دین حق و راه سعادت‌بخش است، خود در ارتباط به تعامل و سبک زیست با پیروان ادیان دیگر برنامه دارد و هیچ‌گاه مسئله حقانیت را به نحوه تعامل با آنان تسری نداده است. بنابراین می‌توان از یک سو قائل به حقانیت یک دین بود (انحصارگرایی در حقانیت) و از سوی دیگر مدعی الهیات جهانی بود. به عبارت دیگر بدون اینکه به پلورالیسم دینی یا حتی شمول‌گرایی و حتی انحصارگرایی دینی - به معنای مسیحی آن - فتوا داد، ولی به الهیات جهانی نیز پایبند بود؛ به ویژه اینکه بخش عمده الهیات جهانی ناظر به نحوه تعامل با پیروان ادیان دیگر است، نه دعوی پلورالیسم یا شمول‌گرایی و این مسئله در الهیات جهانی در منظومه فکری اسلام، به نحو احسن، قابل تحقق است.

هـ) مبانی ارزش‌شناختی

از مبانی الهیات جهانی، مبانی و زیرساخت‌های ارزش‌شناختی است. مقصود از «ارزش» ارزش اخلاقی به معنای وسیع آن است که تمامی رفتارها و کنش‌های اختیاری به مثابه عام‌ترین هدف مطلوب در زندگی انسان را در بر می‌گیرد. الهیات جهانی با ارزش‌های مشترک انسانی در ارتباط است؛ ارزش‌هایی نظیر عدالت و انصاف، آزادی- به مثابه یک ارزش و آزادی به مثابه یک حق-، تواضع و احترام متقابل و... که به مثابه اصول و ارزش‌های مشترک (انسانی، بین‌ایمانی و بین‌المللی) مطرح‌اند. جهانی و جهان‌شمولی این ارزش‌ها مبتنی بر مبانی و زیرساخت‌های خاصی است که از آن به مبانی ارزش‌شناختی تعبیر می‌کنیم. این مبانی عبارت‌اند از ذاتی و عقلی بودن ارزش‌های پایه و ثبات و جاودانگی ارزش‌های پایه.

۱) ذاتی و عقلی بودن ارزش‌های پایه (حسن و قبح ذاتی و عقلی)

از مبانی ارزش‌شناختی الهیات جهانی، مسئله ذاتی و عقلی بودن ارزش‌های پایه است. با توجه به معیار جهان‌شمولی الهیات جهانی از یک سو و ضرورت ارزش‌های مشترک انسانی از سوی دیگر می‌توان مدعی شد، ارزش‌های پایه در الهیات جهانی باید ذاتی و عقلی باشند. این مبنا در دانش کلام و نظام اخلاقی اسلام، به اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی شهرت دارد (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۷۲، ص ۳۳۰ / سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۲۳) و به مثابه پایه‌ای‌ترین قضایای حکمت عملی نقش زیرساختی برای الهیات جهانی خواهد داشت. ذاتی بودن ارزش‌ها به مقام واقع (ثبوت) و نفس‌الامر اشاره دارد و عقلی بودن آن ناظر به مقام ادراک و اثبات می‌باشد (علی‌تبار، ۱۳۹۲، ص ۱۹۴)؛ به عبارت دیگر ذاتی بودن حسن و قبح افعال یعنی افعال به خودی خود و بدون استناد به چیز دیگری، نظیر امر و نهی شارع، به حسن یا قبح متصف می‌شوند؛ لذا به این لحاظ از آن به ارزش ذاتی تعبیر می‌شود. ارزش ذاتی ارزشی است که مقتضای ذات یک کنش یا ویژگی است و هرگز تابع رأی و نظر افراد و جوامع نیستند و در نتیجه نمی‌توان حکم آنها را با قراردادهای جمعی یا امر و نهی فردی یا شرعی یا سلاقی و خواست افراد تغییر داد؛ مثلاً عدالت

ذاتاً اقتضای ارزشی مثبت دارد و ظلم نیز ذاتاً مقتضی ارزش منفی است و سایر امور و ارزش‌ها نیز با انطباق یا عدم انطباق با این ارزش‌ها سنجیده می‌شوند. این مبنا در الهیات جهانی تأثیر مستقیمی خواهد داشت و آن اینکه اولاً تعیین‌کننده منابع معرفتی ارزش‌ها در الهیات جهانی خواهد بود؛ مثلاً منابع معرفتی ارزش‌های پایه عقل است نه وحی و نقل...؛ ثانیاً فرایند داوری‌های ارزشی نیز متفاوت خواهد بود؛ مثلاً در شناخت و داوری ارزش‌ها در الهیات جهانی اگر محورهای ارزش‌ها ذاتی باشد، با روش عقول مشترک انسانی می‌توان داوری نمود.

۲) ثبات و جاودانگی ارزش‌های پایه

از مهم‌ترین مبانی الهیات جهانی، ثبات و جاودانگی ارزش‌های پایه است. بر اساس این مبنا، اصول و احکام اخلاقی، اموری ثابت، دائمی و همگانی‌اند و هرگز استثنا نمی‌پذیرند و نسبی بودن برخی احکام و ارزش‌های اخلاقی به معنای نسبت شرایط واقعی است نه نسبت احکام و ارزش‌ها. بر این اساس اصول و گزاره‌های اخلاقی وابسته به هیچ امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار و نتایج واقعی آنها نیستند؛ از این رو آنچه موجب می‌گردد که یک موضوع متصف به خوبی یا بدی اخلاقی گردد، فقط مجموعه عناصر موجود در ذات موضوع و آثار واقعی مترتب بر آن می‌باشد نه حوادث و شرایط خارج از آن (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۹۲) این مبنا در تعامل و ارتباط با پیروان دیگر ادیان تأثیر زیادی دارد و می‌تواند حداقل در ارزش‌های پایه، نقش زبان مشترک را بازی کند؛ درحالی‌که نسبی‌گرایی ارزش‌شناختی، پیامدهایی در تعاملات و ارتباطات خواهد داشت؛ از جمله آن می‌توان به سلب مسئولیت اشاره کرد؛ به عبارت دیگر نسبی‌گرایی ارزش‌شناختی، مستلزم بی‌معنایی مسئولیت اخلاقی است؛ به این معنا که موجب سلب مسئولیت شده و هیچ فردی در قبال رفتار خود در تعاملات مسئول نخواهد بود.

۳. راهکارهای تعامل و گفت‌وگوی ادیان در سطوح مختلف (فردی، اجتماعی و بین المللی)

از لوازم الهیات جهانی، تعامل و گفت‌وگوی بین‌الادیانی است. گفت‌وگوی میان ادیان یکی از مهم‌ترین و حیاتی‌ترین نیازها و در عین حال یکی از پرچالش‌ترین مسائل بین‌الادیانی و بین‌المللی است.

- ۱) تفکیک مقام باور و رفتار در مواجهه با پیروان دیگر ادیان؛^۱
- ۲) تسهیل تعاملات برادرانه پیروان ادیان؛
- ۳) ایجاد تعاون و همکاری بین پیروان ادیان؛
- ۴) درک متقابل و داشتن حسن ظن؛
- ۵) احترام، تفاهم و محبت متقابل (یحبههم و یحبونه)؛
- ۶) دیالوگ در مشترکات؛^۲
- ۷) تلاش در رفع موانع پیشرو؛
- ۸) گفت‌وگو به منظور تفاهم؛
- ۹) مهیانبودن زمینه عاطفی مناسب و مساعد؛
- ۱۰) تواضع و احترام متقابل در تعامل و گفت‌وگو؛
- ۱۲) عمل به قانون طلایی در گفت‌وگوی ادیان: «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نیز بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز نپسند».

۱. آنچه موجب تعصب‌ها و نزاع‌ها می‌شود، معمولاً از ناحیه عدم تفکیک باور و رفتار است؛ درحالی‌که انسان می‌تواند به حقانیت یک مسئله‌ای باور و ایمان داشته باشد؛ اما در مقام رفتار با پیروان دیگر ادیان نیز مدارا داشته باشد: «فما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك» (آل عمران: ۱۵۹).

۲. به جای بحث‌های کلامی انتزاعی، موضوعات جدید و مشترکی نظیر محیط زیست، نهاد خانواده یا سرنوشت جامعه بشری، حقوق بشر، مسأله معاد، اخلاق، و... مورد توجه باشد.

خلاصه و نتیجه گیری

مراد از الهیات جهانی مجموعه باورها، اصول و ارزش‌های مشترکی است که قابلیت جهانی شدن را دارا باشد و بتواند با زبان و اصول مشترک، مسائل و نیازهای الهیاتی بشر را حل و فصل نماید. این الهیات دارای سازوکار خاصی است که تضمین‌کننده الهی بودن و جهانی بودن آن‌اند که از آن به منطق الهیات جهانی تعبیر کردیم. منطق الهیات جهانی در سه محور کلی یعنی معیارها، مبانی و راهکارهای تعامل تبیین شد. معیارها و ملاک‌های الهیات جهانی عبارت‌اند از: الهی بودن و جهان‌شمولی، جامعیت و جاودانگی. الهیات جهانی بر مبانی و زیرساخت‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و ارزش‌شناختی استوار است که به تفصیل اشاره شد و در ادامه راهکاری تعامل و گفت‌وگو با پیروان دیگران ادیان طرح شد. با توجه به منطق الهیات جهانی می‌توان به برخی کارکردهای آن به عنوان نتیجه بحث اشاره نمود. از جمله اینکه الهیات جهانی می‌تواند به مثابه پایه و زیربنای ارزش‌های مشترک انسانی، اخلاق و اخلاقیات را در سطوح مختلف (بین‌الایمانی، بین‌الادیانی و بین‌المللی) تقویت نماید و موجب وحدت و انجسام‌بخشی پیروان سایر ادیان باشد. از کارکردهای الهیات جهانی، فراهم‌سازی شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز و کاهش تنش‌ها، نزاع‌ها و تعصب‌های مذهبی است. الهیات جهانی با فراهم‌سازی زمینه‌های تعاون و همکاری در سطوح مختلف (بین‌الایمانی، بین‌الادیانی و بین‌المللی) سبک زندگی اجتماعی به‌ویژه زندگی با پیروان دیگر ادیان را اصلاح و فرهنگ همزیستی را تقویت می‌کند.

منابع و مأخذ

- * قرآن.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن سینا؛ البرهان؛ قاهره: المطبعة الاميرية بالقاهره، ۱۳۷۵.
 ۲. اسمیت، ویلفرد کنتول؛ «دین شناسی تطبیقی: به کجا و چرا؟»، ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ دین پژوهی: جستارهایی در پدیدارشناسی ادیان؛ چ ۱، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
 ۳. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
 ۴. بازرگان، مهدی؛ آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا؛ چ ۱، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
 ۵. تفتازانی، سعدالدین؛ تهذیب المنطق؛ قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
 ۶. جمعی از نویسندگان؛ فلسفه اخلاق؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
 ۸. —؛ تفسیر انسان به انسان؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
 ۹. —؛ ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۳.
 ۱۰. سبحانی، جعفر؛ حسن و قبح عقلی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
 ۱۱. سروش، عبدالکریم؛ ایدئولوژی و دین دنیوی، مدارا و مدیریت؛ چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
 ۱۲. شریفی، احمدحسین؛ مبانی علوم انسانی اسلامی؛ تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۳.
 ۱۳. صلیبا، جمیل؛ المعجم الفلسفی؛ بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
 ۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات

- اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۵. عفیفی، ابوالعلاء و دیگران؛ *مصطلحات الفلسفه*؛ قاهره، مطابع دار الشعب، ۱۹۶۴م.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ *کشف المراد*؛ ج ۳، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۲.
۱۷. علی تبار، رمضان؛ «مبانی دین‌شناختی معرفت دینی»، *قبسات*؛ ش ۵۰، ۱۳۸۷.
۱۸. —؛ *معرفت دینی*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۹. —؛ «مبانی دین‌شناختی علوم انسانی اسلامی و برابند روش‌شناختی آن»، *قبسات*؛ دوره ۲۰، ش ۷۶، تابستان ۱۳۹۴.
۲۰. کریمی، مصطفی؛ *قرآن و قلمروشناسی دین*؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
۲۱. کیانی، داوود؛ «فرهنگ جهانی: اسطوره یا واقعیت»، *فصلنامه مطالعات ملی*؛ س ۳، ش ۱۰، زمستان ۱۳۸۰.
۲۲. گرامی، غلامحسین؛ *انسان در اسلام*؛ ج ۳، قم: نشر معارف، ۱۳۸۴.
۲۳. لگنهاوزن، محمد؛ *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*؛ ترجمه نرجس جواندل؛ ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۴.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش عقاید*؛ ج ۱۷، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۵. —؛ *آموزش فلسفه*؛ ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۸.
۲۶. مصباح، علی؛ *مبانی علوم انسانی (درس فلسفه علوم انسانی و اجتماعی - نسخه اول)*؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ *اسلام و مقتضیات زمان*؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
۲۸. —؛ *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*؛ ج ۲ (جهان‌بینی توحیدی)، ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۲۹. —؛ *مجموعه آثار*؛ قم: صدرا، ۱۳۷۹.

۳۰. نصری، عبدالله؛ انتظار بشر از دین؛ چ ۲، تهران: مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.

31. Hick, John; **Problems of Religious Pluralism**; New York: St. Martin's, 1985.
32. Smith. Wilfred Cantwell; **the Faith of Other Men**; New York: New American Library, 1963.
33. ———; **Questions of Religious Truth**; New York. Charles Scribner's Sons, 1967.
34. ———; **the Meaning and End of Religion**; San Francisco. Harper and Row, 1978.
35. ———; **Religious Diversity**; Edited by Willard G. Oxtoby. New York. Crossroad, 1982.
36. ———; **Belief and History**; Virginia. University Press of Virginia, 1985.
37. ———; **towards a world theology: Faith and the Comparative History of Religion**; New York: Orbis books, 1989.
38. ———; **Faith and Belief: the Different Between Them**. England; Oneworld Publication, 1998.
39. VanArragon, Raymond J.; **Key Terms in Philosophy of Religion**; Continuum International Publishing Group, London, 2010.