

درآمدی بر معنا و امکان‌سنجی فلسفه دین اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹

محمد محمدرضایی*
امین کر باسی زاده**

۲۵

پیش

سال بیست‌وهفتم / شماره ۱۰۳ / بهار ۱۴۰۱

چکیده

این مقاله با هدف بررسی چستی فلسفه دین اسلامی و امکان‌سنجی تحقق آن نگاشته شده است. بدین منظور با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای تلاش شده است از طریق مشخص کردن تفاوت‌ها و تمایزهای فلسفه دین اسلامی با فلسفه دین فعلی، از منظر موضوع، روش، غایت، و منبع الهام، چهار معنای قابل تصور و تحقق برای فلسفه دین اسلامی تعریف شود. مطابق با تعریف اول فلسفه دین اسلامی که بر اساس تمایز موضوع است، فلسفه دین اسلامی، فلسفه دینی است که موضوع تفکر فلسفی در آن، دین اسلام است. تعریف دوم بر اساس تمایز روش است و مطابق آن، فلسفه دین اسلامی، فلسفه دینی است که مبتنی بر روش فلسفه اسلامی و متکی بر مبانی آن، به تفکر فلسفی در زمینه دین می‌پردازد؛ همان طور که مثلاً فلسفه دین تحلیلی و فلسفه دین قاره‌ای این چنین‌اند. معنای سوم ذکر شده، مبتنی بر فرآورده و محصول فعالیت فلسفی است که مطابق آن، فلسفه دین اسلامی، فلسفه دینی است که نتایج تفکر فلسفی درباره دین، موافق و سازگار با آموزه‌های اسلامی باشد؛ حتی اگر آن فعالیت فلسفی، مبتنی بر مبانی و روش فلسفه اسلامی موجود نباشد. فلسفه دین اسلامی در معنای چهارم، فلسفه دینی است که با الهام از قرآن و روایات، آموزه‌های اسلامی درباره دین را هماهنگ با روش فلسفی بازسازی می‌کند و مبتنی بر آن به تفکر فلسفی در زمینه دین می‌پردازد؛ همچنین در این مقاله کوشش شده است دلایل مخالفان اضافه‌شدن قید اسلامی به فلسفه دین، نقد و بررسی شود.

واژگان کلیدی: فلسفه دین، فلسفه دین اسلامی، فلسفه فلسفه دین، چستی فلسفه دین اسلامی.

* استاد گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران. mmrezai@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم (نویسنده مسئول). amin.k101@gmail.com

«فلسفه دین اسلامی» اصطلاحی است که در سال‌های اخیر، توسط برخی دانشوران فلسفه دین استفاده می‌شود؛ همایش با این عنوان برگزار می‌گردد،* حتی با هدف تأسیس و توسعه آن، قطب علمی تشکیل شده است.**

با وجود این شماری از صاحب‌نظران و دانشوران فلسفه دین، تأسیس «فلسفه دین اسلامی» یا «اسلامی کردن فلسفه دین» را امکان‌ناپذیر و ناممکن می‌دانند؛ بلکه از اساس اصطلاح «فلسفه دین اسلامی» را تعبیر و اصطلاحی بی‌معنا و خودمتناقض می‌خوانند. از منظر این گروه، فلسفه دین، غربی و شرقی و مسیحی و اسلامی و... ندارد؛ بلکه فلسفه دین، مطلق است و نباید - بلکه نمی‌شود و امکان ندارد- مقید به چیزی شود.

در این مقاله تلاش شده است با بررسی و نقد نظرات و انگاره‌های این دو گروه، میان ایشان داوری و رأی صواب اثبات گردد تا روشن شود آیا فلسفه دین اسلامی می‌تواند معنای محصل و قابل تحقیقی داشته باشد یا نه؟ اگر بله، آن معنا (یا معانی) مشخصاً چیست و چه تفاوت‌ها و تمایزهایی با فلسفه دین رایج دارد؟

به رغم اهمیت این مسائل، نگارنده در جست‌وجوی خود برای یافتن پژوهشی که پیش از این، مستقلاً به این مسائل پرداخته باشد، چندان کامیاب نبود و نه در میان داعیه‌داران فلسفه دین اسلامی و نه منتقدان آن نتوانست اثر پژوهشی مستقلی را در این موضوع بیابد.**

* برای نمونه می‌توان به همایش «فلسفه دین اسلامی» که در ۲۵ خرداد ماه ۱۳۹۱ در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* قم برگزار شده، اشاره کرد (برای مشاهده گزارشی از این همایش، ر. ک: <http://research.iki.ac.ir/node/676>).

** به نقل از تارنمای قطب علمی فلسفه دین ایران (<http://cepr.iict.ac.ir>).
*** البته مشابه این مناقشات درباره اصطلاح «فلسفه اسلامی» نیز مطرح بوده و هست. خوشبختانه در سال‌های اخیر، طرفین این مناقشه، هر کدام کوشیده‌اند ادله خود، له یا علیه معناداری و امکان‌پذیری فلسفه اسلامی را ارائه نمایند. از قابل‌اعتناترین پژوهش‌ها در این زمینه، می‌توان آثار زیر را برشمرد: کتاب درآمدهی بر چیستی فلسفه اسلامی (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)؛ به کوشش ابراهیم علی‌پور؛ ۱۳۹۱/ کتاب چیستی فلسفه اسلامی؛ یارعلی کرد فیروزجایی؛ ۱۳۹۰/ مجله نقد و نظر، ش ۴۱-۴۲ و ویژه‌نامه فلسفه اسلامی؛ هستی و چیستی؛ ۱۳۸۵/ عبدالرسول عبودیت؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی؛ ش ۳، ۱۳۸۲. با توجه به مشابهت این دو مبحث و بلکه ریشه‌داشتن مناقشه درباره معنا و امکان تحقق فلسفه دین اسلامی، در مناقشه درباره هستی و چیستی فلسفه اسلامی کوشش شده است فقر منابع در موضوع این مقاله، با مراجعه به چنین آثاری، حتی‌المقدور جبران شود.

در این راه با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، در صدد برآمده‌ایم از طریق مشخص کردن تمایزها و تفاوت‌های فلسفه دین اسلامی با فلسفه دین موجود، از منظر موضوع، روش، غایت و منبع الهام، چهار معنای مشخص برای فلسفه دین اسلامی، تعیین و تعریف نماییم؛ چراکه فلسفه دین اسلامی نیز به‌مانند دانش‌های دیگر می‌بایست بر مبنای موضوع، روش، غایت، به عنوان مهم‌ترین ابعاد شناخت هر رشته علمی (Discipline)، تعریف گردد. بنابراین به نظر می‌رسد اگر بتوان این امور را در فلسفه دین اسلامی مشخص کرد و تمایزهای آن با موضوع، روش و غایت فلسفه دین رایج تعیین نمود، می‌توان آنها را به عنوان ملاک (هایی) که می‌تواند فلسفه دین را مقید به قید اسلامی کند، معرفی کرد و این چنین هویت مستقل فلسفه دین اسلامی را ثابت نمود. این معانی چهارگانه از این قرارند:

معنای اول: تعریف فلسفه دین اسلامی بر اساس تمایز موضوع

اگر موضوع فلسفه دین، مطابق رأی مشهور «دین» معرفی شود، چنین موضوعی چندان آشکار به نظر نمی‌رسد و پرسش‌ها و ابهام‌های بسیاری درباره آن قابل طرح است؛ مانند اینکه مقصود از دین مشخصاً چیست؟ آیا مراد از دین، تنها سنت‌های ایمانی است یا مکاتب بشری مانند مارکسیسم و نازیسم و انسان‌گرایی الحادی نیز دین هستند؟ آیا دین موضوع است یا ادیان، یا الهی یا ادیان ابراهیمی یا مسیحیت؟ آیا مراد از دین صرفاً الهیات و باورهای دین است یا وجوه و ابعاد دیگر دین (غیر از الهیات آن) را نیز می‌توان جزو موضوعات فلسفه دین در نظر گرفت؟ و... چنین مواردی ابهام‌های جدی و مهمی است که درباره موضوع فلسفه دین به نظر می‌رسد.

اما اگر موضوع فلسفه دین، مشخصاً به دین اسلام محدود شود، می‌توان از ابهامات موضوع فلسفه دین تا حد زیادی کاست و موضوع مشخص و معینی برای فلسفه دین، تعیین و تعریف نمود؛ یعنی با تحدید موضوع فلسفه دین، دین اسلام به عنوان موضوع تأمل فلسفی تعیین می‌گردد. به نظر می‌رسد این یکی از معانی است که می‌توان برای فلسفه دین اسلامی در نظر گرفت. بنا بر این معنا فلسفه دین اسلامی، فلسفه «دین»ی است که در آن، «اسلام» موضوع تأمل و تحلیل و مطالعه فلسفی قرار می‌گیرد.

البته طبق قواعد ادبی و دستور زبانی، نامیدن چنین رشته‌ای، به فلسفه دین اسلام (یا فلسفه اسلام)، صحیح‌تر از فلسفه دین اسلامی به نظر می‌رسد؛ چراکه بر اساس چنین معنایی، ترکیب باید اضافی باشد نه وصفی؛ ولی به هر حال گویا مراد برخی از فلسفه دین اسلامی، همین معناست؛ برای نمونه مدیر سابق «قطب علمی فلسفه دین اسلامی» چنین می‌نویسد: «هر پژوهشی درباره دین خاص که با روش عقلانی و ابزارهای شناختی بشری، با نگرش بیرونی به دین و به هدف ارزیابی حقیقت‌جویانه، باورهای دین خاصی را بررسی کند و به بیان مبادی تصویری و تصدیقی آن بپردازد، فلسفه آن دین خاص تلقی می‌شود. چنین پژوهشی در مورد اسلام، "فلسفه دین اسلامی" را رقم می‌زند؛ بلکه به دلیل وجوه اشتراک و نیز تفاوت جزئی یا کلی ادیان در باورهای خود به خدا، قلمرو دین، حقیقت وحی، مرز رابطه دین با علوم تجربی، انسانی و عقلی و غیره، بخشی از مباحث فلسفه دین، مشترک میان همه یا جمعی از ادیان و بخشی ناظر به دین خاصی است» (ساجدی، ۱۳۸۵).

جالب توجه آنکه برخی صاحب‌نظران فلسفه اسلامی به نوعی چنین تعریف و نقش و کارکردی را برای «فلسفه اسلامی» قایل‌اند و گفته‌اند: «فیلسوف اسلامی کسی است که خود اسلام را می‌فلسفد» (درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱، ص ۲۸۱، گفت‌وگو با غلامحسین ابراهیمی دینانی). البته پرسش‌های جدی در مقابل این دیدگاه مطرح است که آیا به واقع فلسفه اسلامی موجود، فقط اسلام را می‌فلسفد؟ اگر چنین است، پس جایگاه مباحثی مانند امور عامه، در فلسفیدن اسلام کجاست؟ به نظر می‌رسد تفاوتی میان فلسفه اسلامی و فلسفه دین اسلام وجود دارد. در مورد اول صفتی برای کل فلسفه مطرح است؛ اما مورد دوم، خود شاخه‌ای از فلسفه است. پس با فرض درستی این نظر که فلسفه موجود، اسلام را موضوع تأمل خود قرار می‌دهد، می‌بایست «فلسفه دین اسلام» پدید می‌آمد نه فلسفه اولی و شاخه‌های دیگر فلسفه (همان، ص ۴۳).

باری چنین به نظر می‌رسد با محدودکردن موضوع فلسفه دین به اسلام از بسیاری ابهامات آسیب‌زا در فلسفه دین مانند «اعمی و حداکثری اندیشی» (آلنابی، ۱۳۸۲، ص ۲۲) یا «تلقی بیگانه با اسلام از دین» (رشاد، ص ۱۳۹۲) می‌توان رهایی یافت.

به نظر می‌رسد حتی می‌توان موضوع فلسفه دین را از این هم تنگ‌تر، محدودتر و معین‌تر نمود

و به جای دین، مذاهب را به عنوان موضوع بحث و فحوص فلسفی قرار داد و سخن از فلسفه مذاهب اسلامی گفت؛ به بیان دیگر تسنن یا تشیع یا اسماعیله و... هر کدام می‌توانند فلسفه دین خاص و اختصاصی خود را داشته باشند که می‌توان آنها را فلسفه تشیع یا فلسفه تسنن و... نامید. البته در زمینه اینکه هر کدام از این فلسفه‌ها را باید رشته جداگانه‌ای محسوب کرد یا آنکه باید آنها را رویکردها و شاخه‌های گوناگون فلسفه دین دانست، می‌توان دو گونه نگاه داشت: یکی اینکه بگوییم فلسفه دین یک رشته علمی است؛ اما آرا و مواضع فلاسفه در این حوزه متفاوت است؛ برخی رویکرد اسلامی دارند، برخی رویکرد مسیحی دارند، برخی رویکرد الحادی دارند. این تفاوت رویکردها و مواضع موجب تعدد رشته‌های علمی نمی‌شود؛ بلکه تنوعی است در یک رشته علمی، نگاه دیگر این است که هر یک از این رویکردها را می‌توان به عنوان شعبه و شاخه‌ای از فلسفه دین را مطرح کرد. به نظر می‌رسد این امر تا حد زیادی تابع قرارداد و توافق فلاسفه دین است.

به هر حال به نظر می‌رسد اگر مطابق معنای اول برای فلسفه دین اسلامی موضوع فلسفه دین، به دین اسلام (یا حتی مذهب تشیع) محدود شود و روش و نگرش ما در بررسی مسائل اختصاصی اسلام (یا تشیع) فلسفی باشد، دلیلی وجود ندارد که مسائل اختصاصی دین اسلام (یا تشیع)، الهیات یا کلام خوانده شود و بیرون از شمول مسائل فلسفه دین دانسته شود. بنابراین بررسی فلسفی مسائلی مانند معراج، کیفیت وحی و نزول قرآن، خاتمیت، امامت و ولایت، عصمت، علم غیب، مهدویت، رجعت، توسل و زیارت و... را می‌توان ذیل فلسفه دین اسلام (یا فلسفه تشیع) قرار داد و جایگاه کاوش‌های فلسفی درباره این موضوعات را ذیل این دانش تعریف کرد؛ همچنین ضرورتی به نظر نمی‌رسد که در فلسفه دین اسلامی صرفاً به مباحث الهیاتی اسلام پرداخته شود، بلکه می‌توان سایر ابعاد و ساحت‌های اسلام را نیز مورد بحث و فحوص فلسفی قرار داد؛ مانند ساحت اخلاقی، حقوقی، شعائری و مناسکی، تجربی، احساسی* و... به این ترتیب «فلسفه الهیات اسلامی» و «فلسفه شعائر اسلامی» و... از «فلسفه دین اسلام» تفکیک می‌گردد و به عنوان زیرشاخه‌هایی از آن مطرح می‌گردد؛ همچنین اولویت‌بندی در میان این ابعاد و اینکه کدام

* نینیان اسمارت (Ninian Smart) در کتاب تجربه دینی بشر ابعاد هشت‌گانه‌ای را به عنوان ابعاد گوناگون دین مطرح می‌کند (برای اطلاع بیشتر، ر. ک: اسمارت ۱۳۹۴، ص ۱۲).

یک از آنها بُعد اصلی دین در نظر گرفته شود، خود موجب تولد و تولید رویکردهای مختلف به دین و مطالعه دینی می‌شود؛ مثلاً رویکردهای اعتقادی، اخلاقی، احساسی و... را در زمینه مطالعه فلسفی دین اسلام، به وجود می‌آورد.*

امکان‌سنجی فلسفه‌ورزی غیر مسلمانان در زمینه اسلام

مطابق این معنا برای فلسفه دین اسلامی امکان فلسفه‌ورزی در زمینه اسلام برای تمامی فیلسوفان دین، صرف نظر از دین و آیین و اعتقاداتشان وجود دارد؛ یعنی یک فیلسوف دین مسیحی - یا معتقد به هر دین و آیین دیگری، بلکه هر بی‌دین و ملحدی- نیز می‌تواند در زمینه فلسفه دین اسلام، بحث و فلسفه‌ورزی کند؛ همان‌طور که یک فیلسوف دین مسلمان می‌تواند در زمینه مسیحیت - یا سایر ادیان و مذاهب- فعالیت فلسفی نماید.

چنین فعالیت‌هایی می‌تواند مزایا و محاسن ویژه‌ای به همراه داشته باشد؛ برای نمونه به دلیل نگاه کاملاً برون‌دینی به وجودآمده در این گونه مطالعات ممکن است بصیرت‌ها و نکات تازه‌ای درباره اسلام آشکار شود؛ همچنین فلسفه دین با اعتنای جدی‌تر به دین اسلام، چه بسا که پربارتر گردد؛ همان‌گونه که برخی دانشوران دین‌شناسی این نتیجه را با پرداختن به ادیان شرقی برای فلسفه دین پیش‌بینی کرده‌اند (رودریگیس و هاردینگ، ۱۳۹۰، ص ۸۶).

البته همچنان یک سؤال مهم و چالش‌جای وجود دارد که آیا فیلسوف دین می‌تواند با خود دین آشنایی عینی نداشته باشد؟ آیا عدم دین‌داری و دین‌ورزی فیلسوف مانعی در برابر آشنایی او با آن دین نخواهد بود؟ به نظر می‌رسد با توجه به لزوم تقدم فهم درست دین بر فلسفه‌پردازی درباره آن و افزایش احتمال سوءبرداشت و داوری نادرست در چنین نگرش بیرونی و فارغ‌دلانه، نسبت به شخصی که خود از نزدیک با آن دین آشناست و حتی تجربه دین‌ورزی بر مبنای آن را دارد، بهتر آن است که هر شخصی در زمینه دین خودش به فلسفه‌ورزی بپردازد. اما همچنان امکان‌پذیری بحث فلسفی در زمینه دین توسط فلاسفه‌ای که به‌خوبی با آن دین آشنایی دارند و در عین حال به آن دین اعتقادی نیز ندارند، قابل دفاع به نظر می‌رسد.

* در این زمینه طراحی ساختار و تنظیم نظام موضوعات و مسائل فلسفه دین اسلامی (یا تشیع) امر مهم و لازمی به نظر می‌رسد که البته خارج از مجال و رسالت این مقاله است.

تفاوت فلسفه دین اسلامی (در معنای اول) با کلام اسلامی

با این تعریف از فلسفه دین اسلامی، یک سؤال نیز ممکن است شکل گیرد که در این صورت، فلسفه دین اسلام، با کلام اسلامی چه تفاوتی خواهد داشت؟ پاسخ آن است که کلام چندروشی (عقلی، نقلی، تجربی و کارکردی و...) است؛ اما فلسفه تکروشی (عقلی) است. اگر هم سؤال شود که تفاوت فلسفه دین اسلام با کلام فلسفی چه خواهد بود، پاسخ داده می‌شود که کلام، وظیفه و دغدغه دفاع از دین دارد؛ اما در فلسفه دین اسلام، همان طور که گفته شد، شخص غیر مسلمان نیز می‌تواند به بحث فلسفی در مورد اسلام بپردازد و حتی آن را نقد کند. البته همان طور که اشاره شد، به شرطی که ابتدا معرفت و فهم درستی از دین یافته باشد.

۳۱



نقد و بررسی دیدگاه مخالفان فلسفه دین اسلامی (در معنای اول)

پذیرش این معنا برای فلسفه دین اسلامی، مخالفانی دارد. ایشان «فلسفه دین اسلامی» را تعبیر و اصطلاحی بی‌معنا و بلکه خودمتناقض می‌خوانند؛ چراکه از منظر این گروه، در فلسفه دین، دین به صورت مطلق آمده و بنابراین مسائل مشترک ادیان می‌بایست مورد مطالعه فلسفی قرار گیرد نه اینکه یک دین خاص موضوع فلسفه‌ورزی واقع شود. به این جهت از منظر ایشان، فلسفه دین نباید مقید به هیچ دین و مذهبی شود؛ از این رو افزودن هرگونه قیدی، اعم از اسلامی و مسیحی و غربی و شرقی و... به فلسفه دین را خطا می‌دانند. مطابق این دیدگاه، فلسفه دین، تنها به مسائل عام و مشترک ادیان می‌پردازد و مسائل اختصاصی ادیان بر عهده علم کلام و الهیات آن دین است (برای نمونه، ر. ک: فنایی، ۱۳۷۵، ص ۷۹).*

برای بررسی این مدعا لازم است تعریف و موضوع فلسفه دین دوباره به دقت بررسی شود؛ به بیان دیگر می‌بایست روشن گردد که آیا فلسفه دین صرفاً به مسائل مشترک و مباحث عام ادیان می‌پردازد؟ به نظر می‌رسد برای دقت بیشتر و جلوگیری از خلط مقام تحقق علم و مقام تعریف

* جالب توجه آنکه حتی برخی داعیان فلسفه دین اسلامی نیز این ادعا را پذیرفته (!) و گفته‌اند: «جایگاه طرح مسائل اختصاصی ادیان مانند «تثلیت و تجسد خدا» و «رجعت»، دین‌شناسی تطبیقی (مقایسه‌ای) یا کلام خاص هر دین است» (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۵۶) که بنا بر مطالب این مقاله، چنین ادعایی صادق و موجه نیست.

علم، نیاز است پاسخ به این پرسش ابتدا در مقام تحقق خارجی - یعنی فلسفه دین موجود - بررسی شود و پس از آن، در مقام تعریف - یعنی فلسفه دین مطلوب - کاویده شود؛ از این رو دو پرسش خواهیم داشت:

۱. آیا فلسفه دین موجود، صرفاً به مباحث عام ادیان می‌پردازد؟

۲. آیا فلسفه دین مطلوب باید تنها به مسائل مشترک ادیان بپردازد؟

سنجش مدعای مخالفان، در مقام تحقق دانش فلسفه دین

در این بخش به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا فلسفه دین در مقام تحقق فعلی، یعنی مباحث موجود این رشته، ناظر بر همه ادیان است؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی کتب و منابع این رشته است. با بررسی این منابع در می‌یابیم موضوعات بسیار گسترده و دامنه‌داری در حوزه بررسی فیلسوفان دین قرار گرفته است؛ موضوعاتی مانند چیستی دین، براهین له و علیه وجود خدا، صفات الهی، مسئله شر، تجربه دینی، زبان دین، معرفت‌شناسی باور دینی، جاودانگی، رابطه دین با عقل، علم، اخلاق، سیاست و موضوعات جزئی‌تری مانند تجسد، فدیه، مأواگزیدن روح‌القدس در درون انسان، گناه اولیه، دعا و طلب حاجت* و....

به نظر می‌رسد ارتباط موضوعات جزئی با یک دین خاص - یعنی مسیحیت - روشن است؛ بنابراین نمی‌توان به آسانی ادعا کرد که تمامی مباحث رایج فلسفه دین، ناظر بر مطلق دین یا مسائل مشترک ادیان است، بلکه بر خلاف مدعای مخالفان، آشکار شد که حداقل بخشی از مباحث فلسفه دین موجود، ناظر بر یک دین مشخص - یعنی مسیحیت - است.

در موضوعات و مسائلی که به نسبت سنجی دین با سایر امور و نهادها - مانند عقل، علم، اخلاق، سیاست و... - پرداخته می‌شود نیز مباحث بیشتر متأثر از عالم مسیحیت به نظر می‌آید؛

* منابعی که مرور اجمالی شده‌اند، عبارت‌اند از: مایکل پترسون؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین. دیویس؛ درآمدی بر فلسفه دین. پیلین؛ مبانی فلسفه دین. تالیافرو؛ فلسفه دین در قرن بیستم. پلانتیجا؛ فلسفه دین. برگ و دیگران؛ فلسفه دین. رایت؛ فلسفه دین. هیک؛ فلسفه دین و... همان گونه که از عناوین کتب روشن است، انتخاب منابع تعمداً از میان آثار فیلسوفان دین در مغرب‌زمین که به فارسی ترجمه شده و در جامعه ما رواج دارد، بوده است.

برای نمونه در بحث رابطه دین و سیاست یا بسیاری از کتب فلسفه دین اصلاً به این مسئله نپرداخته‌اند یا نتیجه حاصل شده از بحث ایشان، قابل تسری به دین اسلام به نظر نمی‌رسد؛ چراکه امور سیاسی در اسلام بسیار پررنگ‌تر و پر اهمیت‌تر از امور سیاسی در مسیحیت است. چه بسا یکی از دلایل این امر، آن است که در دین اسلام، پیام‌آور دین، خود تشکیل حکومت داده و در رأس حاکمیت جامعه اسلامی قرار گرفته است و در مذهب شیعه، امام و پیشوای شیعیان، حاکم کشور اسلامی بوده است؛ اما حضرت مسیح ﷺ هیچ‌گاه چنین موقعیتی نیافته و نداشته است؛ بنابراین بعد سیاسی اسلام بسیار پررنگ‌تر از بعد سیاسی مسیحیت گردیده است. حال آیا می‌توان در مسئله رابطه دین و سیاست، میان مسیحیت و اسلام، حکم واحد و یکسانی صادر کرد؟ به نظر چنین نمی‌رسد. میزان توجه به عقل و علم نیز در میان ادیان، بلکه مذاهب یکسان به نظر نمی‌رسد و بنابراین تسری حکم واحد به تمامی ادیان در این باره دچار خطای روش‌شناختی خواهد بود.

شماری از موضوعات و مباحث رایج در فلسفه دین نیز چه بسا در نگاه اول، میان ادیان گوناگون، مشترک به نظر آیند؛ اما با مطالعات تطبیقی دقیق‌تر آشکار می‌شود که در مواردی تفاوت‌های اساسی در این موضوعات به‌ظاهر مشترک بین آنها وجود دارد؛* برای مثال در مبحث صفات خدا، خدای معرفی شده در ادیان ابراهیمی بسیار متفاوت است با تلقی خدا در دین بودا؛ حتی در میان ادیان ابراهیمی نیز خدا با صفات کاملاً مشابه معرفی نشده، بلکه معرفی‌های متفاوتی از خدا در این ادیان صورت گرفته است؛ بنابراین تصورها و تلقی‌های متفاوتی از مفهوم خدا در این ادیان وجود دارد.**

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان گفت خاستگاه شمار زیادی از مباحث رایج فلسفه دین، غرب مسیحی است و بسیاری از مباحث آن ناظر به مسیحیت و مناسبات مسیحیت با فرهنگ و تفکر غرب مدرن شکل گرفته است و هیچ‌بعید نبوده و نیست که اگر فلسفه دین در سنت، فرهنگ و جغرافیای دیگری نشو و نما می‌کرد، از بسیاری جهات متفاوت با آن چیزی بود که اکنون هست؛

* برای مطالعه بیشتر در زمینه تصورات مختلف و گوناگون پیروان ادیان از مفاهیم به‌ظاهر مشترک بین ادیان، ر. ک: تالیافرو و کوبین؛ **زمینه‌های بحث فلسفی در ادیان جهان**.

** برخی فیلسوفان دین، خود به‌خوبی به این نکته توجه داشته‌اند؛ برای نمونه جان هیک عنوان فصل اول کتاب فلسفه دین خویش را مفهوم یهودی- مسیحی خدا نامیده و به آن تصریح کرده (ر. ک: هیک، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

چراکه با تغییر موضوع و بستر و فضای فلسفه‌ورزی، فلسفه دین حاصل شده نیز متفاوت خواهد شد. یکی از وجوه اهمیت طرح فلسفه دین اسلامی توجه به همین نکته است و تأثیرات بسیار احتمالی که توجه به اسلام و فرهنگ اسلامی می‌تواند بر مباحث فلسفه دین بگذارد.

به هر حال تأثیرپذیری مباحث فلسفه دین از مسیحیت، کشف جدیدی نیست و امر قابل کتمانی به نظر نمی‌رسد، بلکه پیش از این نیز بسیاری از دانشوران این رشته بر آن تأکید کرده‌اند؛ برای مثال یکی از ایشان می‌نویسد: «در موضوعات، مسائل و مباحثی نیز که در حوزه فلسفه دین و در باب همان ساحت عقیدتی دین مطرح می‌شود، تأثیر ادیان غربی (= ابراهیمی) عموماً و تأثیر مسیحیت خصوصاً آشکار است؛ یعنی به استثنای مواردی بسیار معدود و نادر، در آثار مربوط به حوزه فلسفه دین، عموماً عقاید ادیان غربی و مخصوصاً مسیحیت در معرض بحث و فحص فلسفی قرار می‌گیرد. نگاهی اجمالی به این آثار نشان می‌دهد که در آنها نگرش فلسفی معطوف شده است به گزاره‌های موجود در متون مقدس ادیان غربی به‌ویژه مسیحیت، پیش‌فرض‌های آن گزاره‌ها و لوازم منطقی آن گزاره‌ها» (ملکیان، ۱۳۹۲، ص ۵).

در مقدمه کتاب زمینه‌های بحث فلسفی در ادیان نیز چنین آمده است: «شاید کم نباشند فلسفه‌ورزانی که تمام اندیشه دینی را در آن چیزی خلاصه می‌دانند که ما اکنون فلسفه مسیحی‌اش خواندیم. ثمره این واقعیت آنجا آشکار می‌شود که به گفته برخی غالب اندیشه‌های فلسفی درباره دین در جهان انگلیسی‌زبان بر مسائلی متمرکزند که یا مختص خدااباوری است و یا خاص مسیحی». بدیهی است از این روزنه تنگ چه احکام ناپخته و آرای ناسفته‌ای در باب دین به بار آمده و چه منبع الهام و بصیرتی از نظرها دور افتاده است» (تالیافرو و کوپین، ۱۳۸۵، ص ۶).

شایان ذکر است مراد نگارنده از طرح چنین مباحثی این نیست که فلسفه دین موجود برای اسلام و مسلمانان کارایی ندارد و نباید چنین برداشت شود که این مقاله با طرح فلسفه دین اسلامی به دنبال طرد فلسفه دین رایج است؛ بلکه برآنیم به دلیل قرابت نسبی اسلام و مسیحیت و اشتراکات قابل توجه این دو دین نسبت به ادیان دیگر، بسیاری از مباحث مرسوم فلسفه دین، برای مسلمانان نیز قابل استفاده و درس‌آموز است، به شرط آنکه در هنگام تطبیق این مباحث با دین اسلام، توجه

ویژه‌ای به پیش فرض‌های فیلسوفان دین غربی وجود داشته باشد.*

بر اساس مطالب پیش‌گفته روشن می‌شود این ادعا که فلسفه دین موجود، صرفاً به مباحث و مسائل مشترک ادیان می‌پردازد، چندان مطابق واقع نیست؛ بلکه موضوعات معدود و محدودی از مباحث فلسفه دین باقی ماند که می‌توان آنها را ناظر بر همه ادیان دانست. برخی از دانشوران و استادان فلسفه دین معتقدند مسائل فلسفه دین در اصل همین مباحث مشترک و ناظر بر همه ادیان است و مواردی که فیلسوفان دین ناظر بر یک دین خاص بحث کرده‌اند، در واقع خروج موضوعی و روشی آنها از فلسفه دین بوده و نباید از این خطاهای ایشان در خروج موضوعی و روشی نتیجه گرفت که فلسفه دین می‌تواند ناظر بر مسائل اختصاصی یک دین باشد. در بخش بعدی می‌کوشیم بر مبنای آرای برخی از مهم‌ترین فیلسوفان دین در این مسئله و تعریفی که ایشان از فلسفه دین ارائه داده‌اند، به بررسی میزان صحت و سقم این مدعا بپردازیم.

۳۵

پیش

درآمدی بر معنا و امکان‌سنجی فلسفه دین اسلامی

سنجش مدعای مخالفان، در مقام تعریف دانش فلسفه دین

آیا فیلسوفان دین در مقام تعریف فلسفه دین و تبیین رسالت آن، ادعای بحث در مورد همه ادیان را داشته و دارند؟ به بیان دیگر آیا فلاسفه دین، اجماع و توافقی داشته یا دارند که فلسفه دین مطلوب می‌بایست تنها به مسائل مشترک ادیان بپردازد؟ نتیجه‌ای که نگارنده پس از مرور آثار و بررسی دیدگاه شماری از فیلسوفان دین به دست آورد، چنین توافقی را نشان نمی‌دهد؛ بلکه برخی از فیلسوفان دین تصریح کرده‌اند که فلسفه دین به یک دین خاص می‌پردازد؛ برای نمونه شماری از دیدگاه‌های شایان توجه در این زمینه چنین‌اند:

جان هیک: «فلسفه دین مفاهیم و نظام‌های اعتقادی دینی و نیز پدیده‌های اصلی تجربه دینی و مراسم عبادی و اندیشه‌ای را که این نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، مورد مطالعه قرار می‌دهد... فلسفه دین مربوط است به ادیان خاص و مکاتب الهیاتی کلیه ادیان به همان صورت که فلسفه علم به علوم خاص مربوط است» (هیک، ۱۳۹۰، ص ۲۱-۲۲).

* یکی از وجوه اهمیت مضاعف مطالعات تطبیقی بین اسلام و مسیحیت را همین امر می‌توان برشمرد؛ البته مطالعاتی که نه با هدف نقد و رد مسیحیت، بلکه کاملاً با رویکرد آکادمیک و به صورت تطبیقی و مقایسه‌ای انجام شده باشد.

ویلیام آلستون: «فلسفه دین کوششی است برای بررسی دقیق عقلانی دعاوی یک دین» (Alston, 1972, p. 287). وی در جای دیگر می‌گوید: فلسفه دین عبارت است از هر بحث فلسفی درباره سؤالات برآمده از دین. این مبحث اساساً عبارت از توضیح و ارزیابی انتقادی باورها و مفاهیم بنیادین یکی از سنت‌های دینی است (Alston, 1998).

چارلز تالیافرو: «امروزه برخی تحقیقات در زمینه فلسفه دین فقط یک دین واحد را مطرح نظر قرار می‌دهند. یقیناً این رویکرد به مسئله، مزایایی در بر دارد. اگر چنین رویکردی به فلسفه دین داشته باشیم، خطر ساده‌سازی زیاده از حد سنت‌های دینی کمتر در کمین ماست و فرصت بیشتری برای تأمل فلسفی درباره مناسبات افکار فلسفی مختلف در یک جهان‌بینی دینی در اختیار خواهیم داشت»* (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۵۷-۵۸).

النور استامپ: «فلسفه دین را گاهی به خود فلسفه دین و الهیات فلسفی تقسیم می‌کنند. این تمایز بازتابی از نگرانی‌هایی است که در دوره پیشین وجود داشت. دوران فلسفه تحلیلی که طی آن تصور فلاسفه بر این بود که تأمل در باب دین تنها در صورتی واجد اعتبار فلسفی است که به نفس خداپرستی پرداخته، از تمامی ادیان خاص دوری‌گزیند و در صورتی که چنین نبود، الهیات محسوب می‌شد نه فلسفه. اما اکنون بیشتر فلاسفه در بررسی فلسفی تمام جنبه‌های دین از جمله آموزه‌ها یا اعمال ویژه ادیان خاص، احساس آزادی بیشتری می‌کنند. این آموزه‌ها یا اعمال علاوه بر آنکه به خودی خود جذابیت فلسفی وسیعی دارند، بیشتر مسائلی را مطرح می‌سازند که برای مباحث مطرح در سایر حوزه‌های فلسفه نیز سودمند واقع می‌شوند؛ برای مثال تأمل در مفهوم مسیحی تطهیر بر مباحث خاص معاصر در باب ماهیت آزادی اراده، پرتو می‌افکنند» (استامپ، ۱۳۸۱ و ۱۳۹۳).

همان‌طور که روشن گردید، در مقام تعریف نیز فیلسوفان دین توافقی نداشته و ندارند که صرفاً از مسائل مشترک میان ادیان سخن بگویند، بلکه هر فیلسوف دینی می‌تواند تنها در مورد یک دین

* البته وی در ادامه می‌نویسد: «به دلیل تنوع دینی جامعه‌ای که بسیاری از ما در آن زندگی می‌کنیم و نیز به دلیل به دلیل آنکه از تمرکز انحصاری بر دین واحد امید موفقیت کامل نمی‌رود، در اینجا به رویکرد وسیع‌تر نیاز است». دلیل اول که به گمان نگارنده درباره ایران و شرایط جامعه ما چندان مطرح نیست. برای دلیل دوم نیز شواهد خاصی بیان نشده است؛ بنابراین هر دو دلیل قابل نقد و خدشه به نظر می‌رسد.

خاص و مشخص به تفکر فلسفی پردازد؛ بنابراین در مقام تعریف نیز ادعای مخالفان فلسفه دین اسلامی مبنی بر مطلق‌بودن فلسفه دین، چندان صحیح و مطابق واقع نبود.

سؤالی که می‌توان در اینجا به آن اشاره کرد، این است که آیا اصلاً «با توجه به تفاوت‌های بسیاری که در مسائل اساسی در میان ادیان موجود وجود دارد (تا جایی که هر دینی می‌تواند موضوعی مستقل و جدا از دین دیگر، برای مطالعه فلسفی قلمداد شود)» آیا فلسفه دین واحد و مشترک «ممکن است؟»^{*} بررسی تفصیلی این پرسش خود نیازمند مجال و مقال دیگری است؛ اما اجمالاً به نظر می‌رسد به دلیل تفاوت‌های بنیادی در میان ادیان موجود و حتی در مورد خود تعریف و مصادیق دین، این امر چه بسا امکان‌ناپذیر باشد یا اگر به فرض، امکان تحقق جزئی آن را نیز بپذیریم، به نظر می‌رسد فلسفه دین تولیدشده به قدری کلی خواهد بود که چندان گره‌ای را نخواهد گشود و ثمره و مطلوبیتی نخواهد داشت.

با توجه به مطالب پیش‌گفته به نظر می‌رسد پذیرش معنای اول برای فلسفه دین اسلامی، دیگر کمتر مخالفی داشته باشد؛ از طرف دیگر مدعای شماری از مطرح‌کنندگان فلسفه دین اسلامی گویا چیزی فراتر از این است. در بخش بعد کوشش می‌شود روشن گردد که آیا فلسفه دین اسلامی می‌تواند معنایی فراتر از این هم داشته باشد؟

معنای دوم: تعریف فلسفه دین اسلامی بر اساس تمایز روش

فلسفه دین، زیرشاخه فلسفه است و بنابراین روش آن نیز فلسفی است؛ ولی آگاهان به مکاتب و نظام‌های گوناگون فلسفی به‌خوبی می‌دانند که نمی‌توان روش واحد و یگانه‌ای برای تمامی سبک‌ها و شیوه‌های فلسفه‌ورزی معرفی نمود؛ بلکه هر فیلسوف دین، به مقتضای گرایش خاص خود در مابعدالطبیعه و تعلق به یک مکتب خاص فلسفی، به اتخاذ رأی درباره مسائل فلسفه دین می‌پردازد. این چنین است که می‌توان گفت فلسفه دین می‌تواند از انواع فلسفه‌های محض و سیستم‌های فلسفی بهره جوید؛ از فلسفه ارسطو و افلاطون تا فلسفه توماسی در قرون وسطی، تا فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی، فنومنولوژی (پدیدارشناختی)، تحلیلی، قاره‌ای، پویشی،

* پرسش سوم اقتراح جهانی درباره فلسفه دین، پروژه قطب فلسفه دین.

پراگماتیستی، کریتیکیال (نقادانه)، هرمنوتیکی، مدرن و پست مدرن و...

با متفاوت بودن جریان‌ها و نحله‌های فلسفی به تبع فلسفه دین‌هایی هم که متأثر از این جریان‌های فلسفی شکل می‌گیرند، متفاوت از یکدیگر خواهند بود؛* تا جایی که برخی به درستی گفته‌اند: «راه‌یافتن به عمق مسائل مطرح شده از سوی فلاسفه دین، منوط به اطلاع کافی از گرایش فلسفی ایشان و توجه لازم به مبانی فلسفی ایشان در فلسفه‌های مطلق است؛ به بیان دیگر تا وقتی که فلسفه مطلق را که فیلسوف دین تعلق خاطر به آن دارد، نشناسیم و از اصول و مبانی و رخنه‌های احتمالی آن واقف نباشیم، شناخت ما از فلسفه دین وی، شناختی غیر دقیق و خطاآلود خواهد بود» (عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

البته رویکرد فعلی رایج در فلسفه دین، به‌ویژه در کشور ما، همان رویکرد متأثر از فلسفه تحلیلی است؛ اما بر سر به‌کارگیری فلسفه تحلیلی برای مباحث فلسفه دین، در خود غرب نیز میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. برای نمونه کتاب ایمان و تحلیل فلسفی چنین اختلاف نظری را به نمایش می‌گذارد؛ به گونه‌ای که بازیل میچل، ریچارد سویین‌برن و چارلز تالیسافرو از امکان و مطلوبیت، بی‌طرفی و وضوح رویکرد تحلیلی و کارآمدی آن در فلسفه دین دفاع می‌کنند؛ در مقابل پاملا اندرسون، جرج کیمورا، سیرل بارت و جایلز فریز، هم امکان و هم مطلوبیت چنین رویکردی را به دلیل تعارض با یک زندگی مبتنی بر ایمان مسیحی زیر سؤال می‌برند. هریت هریس، الیزابت برنز و کریستوفر اینسول نیز بر هر دو جنبه نظر دارند؛ به نحوی که جنبه‌هایی از طرح تحلیلی و مهارت‌هایی را که به تدریج به فلاسفه می‌آموزد، ارج می‌نهند؛ در حالی که نگران چگونگی اعمال آن و تأثیرش بر اهداف و آرمان‌های فلسفی نیز هستند. (Harriet & Christopher, 2005)؛ به نقل از: تبریزی، ۱۳۸۹).

حال که چنین تکثر روشی حتی در میان نحله‌های گوناگون فلسفی غرب هست و اختلاف نظرهایی هم در مطلوبیت به‌کارگیری رویکرد تحلیلی در مباحث فلسفه دین وجود دارد، آیا نمی‌شود تصور کرد که برخی فیلسوفان دین نیز بر اساس مبانی فلسفه اسلامی، اعم از سینوی و اشراقی و صدرایی، به فلسفه‌ورزی در زمینه دین بپردازند؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی به این پرسش دشوار باشد.

* درباره چگونگی تأثیر نگاه‌های مختلف فلسفی بر تحلیل‌های متفاوت از مفاهیم دینی، برای نمونه ر. ک: مدخل «خدا» در: ریتر گروندر و گابریل؛ فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفه.

بنابراین فلسفه دین اسلامی، در معنای دوم، فلسفه «دین»ی است که مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی فلسفه اسلامی به تفلسف در زمینه دین، اعم از مسائل مشترک ادیان یا مسائل مختص یک دین، می‌پردازد.

نقد و بررسی دیدگاه مخالفان فلسفه دین اسلامی (در معنای دوم)

ممکن است اشکال گرفته شود فلسفه «دین»ی که مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی فلسفه اسلامی باشد، فلسفه دین نخواهد بود، بلکه کلام یا الهیات اسلامی خواهد بود؛ چراکه روش فلسفه دین، مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی سنت فلسفه تحلیلی است؛ اما همان طور که روش فلسفی را نباید فقط خاص یکی از آن مکاتب فلسفی دانست، روش فلسفه دین نیز نباید تنها در انحصار یکی از نحله‌های فلسفی دانسته شود؛ چنان‌که یکی از تاریخ‌نگاران فلسفه دین در این زمینه می‌نویسد: «کاملاً نسنجیده است که از اول نوع خاصی از فعالیت فلسفی - مثل ترکیب فیزیکی، الهیات فلسفی یا تحلیل زبانی - را فلسفه دین محسوب کنیم یا بگوییم فیلسوفان دین باید خود را با یک نمونه از پیش تعیین شده، تطبیق دهند... اگر ما به گونه‌ای جزمی یا از روی تعصب به تنوع و سیال بودن این موضوع بی‌اعتنا باشیم، خود را در معرض این خطر قرار می‌دهیم؛ مثلاً بگوییم چون برادلی (Bradley) تجربی مذهب و طرفدار مکتب تحلیلی زبانی نبود، به هیچ وجه فیلسوف نیست، چون فلسفه همان تحلیل زبانی تجربه‌باورانه است. بر این مبنا بدان جا کشیده می‌شویم که بگوییم اگزیستانسیالیست‌ها صرفاً شاعر (حاشا به این اتهام) هستند و نئوتوماسی‌ها و مسیحیان طرفدار اصلاحات، الهی‌دانان پیش‌فرض‌انگار اسرار و رمز و رموز هستند» (آلنابی، ۱۳۸۳، ص ۲۲-۲۳).

نظر چارلز تالیافرو هم در این باره شایان توجه است: «عامل دیگری که در عصر حاضر در شکل‌دهی و رشد فلسفه دین تأثیر داشته است، موضوع اعتقاد به عدم ضرورت به‌کارگیری فلسفه به شیوه‌ای کاملاً یک‌دست و همراه با پیش‌فرض‌ها و روش مشترک بوده است. الگوی منحصر به فرد از فلسفه، تنها در چارچوب تجربه‌گرایانه افراطی یا عقل‌گرایی که مقبول همگان باشد، فهم‌پذیر است؛ اما بارها گفته شده است که هیچ یک از این مواضع - یا بدیل آن - مورد تأیید همه محققان

اهل فکر قرار نمی‌گیرد و راه برای طرح‌های گوناگون فلسفی باز است. به اعتقاد بعضی از فیلسوفان معاصر - البته نه همه آنها - فلسفه می‌تواند به جامعه خاصی اختصاص داشته باشد و با توجه به ایمان یا سنت خاصی تدوین و تنسيق شود. با افول دیدگاه بسیار مطلق‌انگارانه که فلسفه را فراتر از همه سنت‌ها می‌دید، بسیاری از فیلسوفان به دسته‌ای از موضوعات فلسفی پرداختند که ریشه در سنت‌های دینی‌شان دارد» (تالیافرو، ۱۳۸۰، ص ۶۲).

ممکن است چنین نیز اشکال شود که خود فلسفه اسلامی نیز اسلامی نیست، بلکه در واقع فلسفه یونانی یا سینیوی یا اشراقی یا صدرایی یا... است و نسبتی با اسلام ندارد. داوری در مورد این بحث، خارج از موضوع این مقاله می‌باشد، به‌ویژه با توجه به آنکه کتاب‌ها و مقالات متعددی در این موضوع نگاشته شده است (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: در آمدی بر چستی فلسفه اسلامی: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱/ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۰/ عبودیت، ۱۳۸۲/ غفاری، ۱۳۷۹/ دیباجی و اسلامی، ۱۳۹۱)؛ بنابراین فعلاً نیازی به بررسی دوباره این مسئله احساس نمی‌شود. در اینجا صرفاً گزارشی مختصر از یکی از آثار قابل توجه در این زمینه یعنی مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» ارائه می‌کنیم.

نگارنده مقاله فوق می‌گوید: «آیا به غیر از تأثیر آموزه‌های وحیانی اسلام در مقام داوری در فلسفه که مستلزم تناقض است و مردود می‌باشد، تأثیرات حقیقی دیگری برای آن‌ها متصور است؟ گفتیم: آری» و سپس چهار نوع تأثیر برای معارف اسلامی در فلسفه می‌شمارد: ۱. تأثیر در جهت‌دهی؛ ۲. تأثیر در طرح مسئله (یا تأثیر در مقام گردآوری)؛ ۳. تأثیر در ابداع استدلال؛ ۴. تأثیر در رفع اشتباه. آن‌گاه برای هر کدام مصادیق متعدد بر می‌شمارد و در انتها چنین نتیجه می‌گیرد: «پس حاصل اینکه فلسفه اسلامی به معنای فلسفه‌ای که وحی و آموزه‌های وحیانی اسلام در آن جانشین استدلال عقلی و مبادی آن شده است، نه امکان‌پذیر است و نه فلسفه‌ای که اکنون به اسلامی مشهور است، به این معنا اسلامی است؛ ولی فلسفه اسلامی به معنای فلسفه‌ای که حقیقتاً متأثر از اسلام است، به طوری که اگر در دامن دینی غیر از اسلام رشد می‌کرد، غیر از این بود که اکنون هست، هم امکان‌پذیر است و هم فلسفه‌ای که اکنون به اسلامی مشهور است، چنین است» (عبودیت، ۱۳۸۲).

به نظر نمی‌رسد این تعریف و تعبیر از اسلامی بودن فلسفه اسلامی، اشکالی داشته باشد؛

چراکه چهار مورد شمارش شده برای تأثیرگذاری معارف اسلامی در فلسفه، همگی بیرون از حوزه داوری و سنجش درستی و نادرستی گزاره‌های فلسفی است؛ لذا آسیبی به تعقلی بودن این دانش وارد نمی‌شود؛ چراکه پابندی روش شناختی به برهان و استدلال عقلی در مقام داوری گزاره‌های فلسفی حفظ می‌شود؛ چنان‌که ملاصدرا بر این مطلب تصریح می‌کند که «در احکام عقلی تنها باید از برهان پیروی کرد و در این احکام، حق تنها از راه برهان شناخته می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۹۱) بنابراین هویت فلسفی فلسفه اسلامی همچنان محفوظ است و در ترکیب فلسفه اسلامی تناقضی وجود ندارد.

شایان توجه است که امکان تأثیرگذاری مباحث فلسفه اسلامی بر مسائل و مباحث فلسفه دین تا حدی است که برخی دانشوران فلسفه دین گفته‌اند: «از یک جهت می‌توانیم بگوییم که تمام سنت فلسفه اسلامی، فلسفه دین است؛ چون برای تحقیقات درباره مسائلی که در دین پیش می‌آید از روش فلسفی استفاده می‌کنند» (لگنهاوسن، ۱۳۸۳، ب). شاید بتوان از سخن دکتر دینانی نیز که پیش‌تر به آن اشاره شد، همین مطلب را برداشت نمود. البته از میان مباحث فلسفه اسلامی، مباحث الهیات بالمعنی الاخص، بیش از هر بخش دیگری، با فلسفه دین ارتباط پیدا می‌کند.

لازم است یادآوری گردد که منظور از اسلامی خواندن فلسفه اسلامی، به معنای مطابقت کامل فلسفه اسلامی موجود با دین اسلام نیست؛ بلکه گویا از میان فلسفه‌های موجود، این فلسفه، به دلیل زحمات و تلاش‌های حکمای مسلمان، بیشتر به معارف اسلامی نزدیک است و بیشتر با آن انطباق دارد و آن سان که پیداست، سمت و جهت این فلسفه به طور کلی در جهت نزدیکی و قرابت با معارف دینی بوده است و این راه نیز همچنان ادامه دارد و می‌بایست با پابندی به روش عقلی-فلسفی، پرشتاب‌تر و ژرف‌نگرانانه‌تر از گذشته ادامه داشته باشد.

تا کنون دو معنای قابل تصور برای فلسفه دین اسلامی ذکر شد و تفاوت‌های قابل تصور میان فلسفه دین اسلامی و فلسفه دین موجود، از حیث موضوع و روش تا حدودی روشن گردید. در ادامه کوشش می‌شود دو معنای دیگر نیز برای فلسفه دین اسلامی بیان شود.

معنای سوم: تعریف فلسفه دین اسلامی بر اساس فراورده

آیا می‌توان مبتنی بر غایت، به تعریف فلسفه دین اسلامی پرداخته شود؛ به بیان دیگر آیا بین فلسفه دین رایج و فلسفه دین اسلامی، تفاوت و تمایزی در غایت نیز می‌توان یافت؟ در این بخش، پاسخ‌گویی به این پرسش را دنبال می‌کنیم. غایت فلسفه و به تبع فلسفه دین را معمولاً حقیقت‌یابی و تحرّی حقیقت معرفی می‌کنند؛ اما این پاسخ قدری مبهم و کلی به نظر می‌رسد و این پرسش‌ها را به ذهن می‌رساند: آیا اینکه فیلسوف، تنها خود را در جست‌وجو و طالب حقیقت بداند و برای دیگران غایت و هدفی دیگری تعریف کند، قدری غیر واقعی و غیر عینی نیست و آیا تعریف چنین غایتی و آن‌گاه تعیین آن به عنوان ملاک و معیار تمییز فلسفه از غیر آن، قدری آرزوآندیشانه نیست؟ به قول یکی از اندیشوران فلسفه دین «این یک پندار خیلی رمانتیک است که کسی فکر کند ما در هوا شنا می‌کنیم و ابر ما را راهنمایی می‌کند تا به حقیقت برسیم» (لگنهاوسن، ۱۳۸۳، ب).

همچنین آیا می‌توان گفت به صرف اینکه هدف شخصی دفاع از دین - و یا حتی رد آن - باشد، این کار به فلسفه‌ورزی او صدمه می‌زند و بحث او را از فلسفه‌بودن خارج می‌کند؟ به نظر چنین نمی‌رسد! بلکه به ذهن می‌آید که ملاک فلسفی بودن یا نبودن بحثی را باید بر اساس پابندی یا عدم پابندی آن به روش فلسفی تعیین نمود و بر اساس این ملاک، به داوری در این زمینه پرداخت نه اینکه صرف غایت و انگیزه دفاع از دین را موجب خروج از بحث فلسفی دانست؛ چراکه چنین قضاوتی از مصادیق مغالطه خلط انگیزه و انگیزه‌ناخته است.

پس بهتر است غایت دقیق‌تری برای فلسفه دین معرفی شود. به نظر می‌رسد می‌توان غایت فلسفه دین را چنین تعیین کرد: «بررسی مدعیات مطرح‌شده در معرفت دینی جهت کشف اینکه چه چیزهایی را می‌توان با روش‌های فلسفی و بدون توسل به حجیت منقول دفاع کرد، چه چیزی منسجم، قابل دفاع یا مشکوک است و چگونه می‌توان مدعیات معارف دینی - یا رد برخی از مدعیات دینی - را در قالب یک جهان‌بینی فلسفی منسجم گنجاند».*

حال اگر فیلسوف «دین»ی در فلسفه‌ورزی خویش چنین قصد و غایتی را در نظر داشته باشد و به فرض بتواند با پابندی به روش فلسفی، برخی مدعیات دین اسلام را صرفاً با بهره‌گیری از

* این مطلب را از استاد لگنهاوسن آموخته‌ام.

مباحث عقلی و روش فلسفی و نه با تمسک به حجیت ادله نقلی، اثبات نماید، آیا حاصل تلاش او را نمی‌توان فلسفه دین اسلامی خواند؟ به نظر نمی‌رسد مانعی وجود داشته باشد؛ بنابراین معنای سوم نیز برای فلسفه دین اسلامی روشن می‌گردد.

البته این معنای سوم از فلسفه دین اسلامی، به معنای دوم آن، یعنی فلسفه دین مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی فلسفه اسلامی، از یک وجه نزدیک است؛ ولی تفاوتی نیز وجود دارد. توضیح آنکه چه بسا بتوان مبتنی بر روش‌شناسی سایر مکاتب و نحله‌های فلسفی، غیر از فلسفه اسلامی، مانند اگزیستانسیالیسم یا تحلیلی یا قاره‌ای و...، برخی از مدعیات دین اسلام را صرفاً با روش فلسفی اثبات نمود و از آن دفاع کرد. در آن صورت، این فلسفه دینها را هم چه بسا بتوان اسلامی نامید. به بیان دیگر فلسفه دین اسلامی، فلسفه «دین»ی است که نتایج حاصل‌شده از آن، همراستا و موافق با آموزه‌ها و باورهای دین اسلام باشد؛ حتی اگر مبتنی بر فلسفه اسلامی نباشد، بلکه بر سایر سنت‌ها و نحله‌های فلسفی مبتنا داشته باشد.

این فرض را نیز می‌توان تصور کرد که با تحلیل فلسفی دین، مبتنی بر مبانی و روش‌شناسی فلسفه اسلامی موجود، شاید نتیجه‌ای حاصل گردد که موافق با نصوص اسلامی نباشد؛ مانند بحث پرمناقشه معاد جسمانی در فلسفه اسلامی که به گفته برخی عالمان و اندیشمندان، بلکه برخی علمای اهل حکمت و فلسفه اسلامی، معاد قرآنی غیر از معادی است که در سخنان ملاصدرا و تابعانش مطرح شده است؛ برای نمونه شیخ محمدتقی آملی چنین می‌نویسد: «و لعمری ان هذا غیر مطابق مع ما نطق علیه الشرع المقدس» (درالفوائد، ج ۲، ص ۴۶۰، به نقل از: درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

در این معنای فلسفه دین، حتی می‌توان فیلسوف دین غیر مسلمانی را در نظر گرفت که در مباحث خویش، قصد تبیین یا دفاع از آموزه اسلامی را نداشته است، ولی به هر دلیلی حاصل فلسفه‌ورزی او موافق و سازگار با آموزه‌های اسلامی است؛ یعنی مطابق این معنا از فلسفه دین اسلامی، ممکن است حتی مباحث فیلسوفان دین غیر مسلمان، به دلیل تطابق با دین اسلام، جزو مباحث فلسفه دین اسلامی محسوب گردد. البته اگر به صورت عینی و نه صرفاً ذهنی، قضاوت شود، حق آن است که اعتقادات دینی فیلسوف تأثیر درونی و بیرونی بر فلسفه دین وی دارد؛ یعنی باورهای دینی فیلسوف در پشت صحنه بر باورهای معرفتی وی تأثیر می‌گذارد؛ ولی در مقام بحث

صرفاً ذهنی و انتزاعی مطالب پیش گفته نادرست به نظر نمی‌رسد.

این معنا از فلسفه دین اسلامی به نوعی به نگرش تهذیبی در علم دینی مشابهت دارد؛ یعنی از میان فلسفه‌های گوناگون دین، آنهایی را که موافق با آموزه‌های اسلامی به نظر می‌رسد، فلسفه دین اسلامی بخوانیم. بنابراین تفاوت معنای دوم و سوم فلسفه دین اسلامی روشن می‌گردد؛ چراکه در معنای سوم فقط تطابق فرآورده و محصول فلسفه‌ورزی با دین اسلام ملاک است؛ بر خلاف معنای دوم که در آن به روش و فرایند تفلسف نگاه می‌شود.

معنای چهارم: تعریف فلسفه دین اسلامی بر اساس منبع الهام

اگر کسی قایل به یک نحوه عقلانیت و فلسفه خاص برای دین اسلام باشد و آن‌گاه تلاش کند با الهام‌گیری از منابع قرآنی و روایی، یک دستگاه و نظام فلسفی از اسلام استخراج کند و فلسفه‌ای مبتنی بر این منابع و متکی بر عقلانیت اسلامی تولید کند، می‌توان حاصل تلاش وی را فلسفه دین اسلامی خواند.

اینکه آیا دین اسلام در اینجا یعنی متون مکتوب آن - یعنی قرآن و روایات - مبانی و مبادی لازم برای این کار را دارد یا نه، خود محل بحث است؛ اما اگر این توانایی برای متون دین اسلام اثبات شود، به تبع فلسفه دین اسلامی در معنای چهارم دست‌یافتنی خواهد بود. تلاش‌هایی از سوی برخی دانشوران در این راه شده که برای نمونه می‌توان از کتاب قواعد عقلی در قلمرو روایات نام برد که سعی دارد قواعد و اصول عقلی پیدا و پنهان را از روایات اصطیاد کند. در صورت پذیرش استناد و دلالت روایات جمع‌آوری شده در چنین آثاری، به راحتی نمی‌توان حکم به انفکاک کامل دین و فلسفه داد، بلکه در این صورت به دلیل اتکای دین اسلام بر عقلانیت و قرابت آن با نوعی اندیشه فلسفی، می‌توان از فلسفه دین اسلامی مطابق با تعریف چهارم سخن گفت.

توضیح مطلب آنکه همان‌طور که پیش از این اشاره شد، شکل‌گیری فلسفه دین، مبتنی بر یک بستر تاریخی-فرهنگی خاصی است که مثلاً دین را کاملاً از فلسفه و تفکر عقلانی جدا می‌داند است. مؤلفان درسنامه دین‌شناسی در این زمینه چنین می‌نویسند: «بی شک این رویکرد [فلسفه دین] از تمایز میان فلسفه و دین نشئت می‌گیرد و عبارت است از بررسی فلسفی عقل‌محور مفاهیم

دینی در غرب» (رودریگیس و هاردینگ، ۱۳۹۰، ص ۸۴). بر اساس همین نگرش، فلاسفه دین در مغرب‌زمین، از جمله جان هیک مطرح نموده‌اند که «فلسفه دین از موضوع تحقیق خود استقلال دارد» یا «فلسفه دین شعبه‌ای از فلسفه است نه الهیات و دین». بنا بر این پیش‌فرض‌ها و پیش‌زمینه‌های تاریخی، تعریف و توصیف ایشان از فلسفه دین بر ادیانی که خود واجد نوعی تفکر عقلی و فلسفی هستند، انطباق کامل ندارد؛ زیرا تبیین آموزه‌های این ادیان خود می‌تواند نوعی تبیین عقلی - فلسفی و تفکر عقلی باشد؛ یعنی تبیین گزاره‌ها و اعتقادات دینی این ادیان خود می‌تواند به نوعی تفکر عقلانی در باب عقاید دینی باشد.

در نتیجه این نگرش، بخشی از فلسفه دین با الهیات به نوعی همپوشانی پیدا می‌کند؛ چراکه خوانشی از اسلام، بر خلاف مسیحیت موجود، با تفکر عقلانی عجین است؛ از این رو تبیین گزاره‌های دینی، خود می‌تواند نوعی تفکر عقلی باشد؛ چراکه بعضاً خود گزاره‌های دینی واجد استدلال عقلی است. مطابق این نگرش، پذیرش اصول اساسی دین اسلام مبتنی بر تفکر عقلی است و مدعا چنین است که از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی اسلام را اثبات نمود؛ چنان‌که علامه طباطبایی می‌نویسد: «قرآن کریم، تفکر عقلی را امضا نموده و آن را جز تفکر مذهبی قرار داده است» (طباطبایی ۱۳۶۲، ص ۶۲) و در جای دیگر می‌گوید: «کافی است که ذخایر علمی اهل بیت علیهم‌السلام را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم؛ عیاناً خواهیم دید که روز به روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیک‌تر می‌شد تا در قرن یازدهم هجری تقریباً به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است» (همان، ص ۶۰).

بنا بر این رویکرد، تفکر عقلی یا فلسفی با دین (حداقل در مسائل اساسی) عجین است و تعابیر متعدد از یک حقیقت‌اند؛ یعنی دین اسلام - البته با خوانش خاص شیعی - با تفکر عقلی قرابت دارد. چه بسا از همین رو باشد که شهید مطهری معتقد است: «عقل شیعی از قدیم الایام، عقل فلسفی بوده است» (مطهری ۱۳۸۱، ص ۶۶) یا آنکه آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: «عقل از منابع دین است و همتای متن نقلی و عقل برهانی به منزله رسول و نبی باطنی است که اعتبار آن از نظر دین پذیرفته شده است و اگر تعارضی بین عقل و نقل (متون دینی) پیش آید، عقل مقدم است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۹۲) و در جای دیگر می‌گوید: «عقل و معرفت

دینی رقیب یکدیگر نیستند، بلکه این دو در شکوفایی یکدیگر نقش دارند. هم دین، دفائن عقول را بر می‌انگیزد و بر توانایی عقل می‌افزاید و هم عقل آنچه را که در متن دین نهفته است، آشکار می‌کند و این سیر همواره پویاتر می‌شود» (درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱، ص ۷۰).

با چنین نگرش‌هایی به رابطه عقل و فلسفه و دین که متفاوت از تصور رایج در غرب است، امکان دستیابی به فلسفه دین اسلامی در معنای چهارم امکان‌پذیرتر به نظر می‌رسد. مطابق معنای چهارم می‌توان گفت به نوعی معصومان علیهم‌السلام خود در جایگاه یک فیلسوف می‌نشینند و بررسی و قبول سخن ایشان نه صرفاً به دلیل حجیت دینی کلام ایشان، بلکه به دلیل عقلانی‌بودن سخنان و فرمایش‌های ایشان است. البته این به معنای عرضه خام آیات و روایات به عنوان فلسفه دین اسلامی نیست، بلکه می‌بایست با الهام‌گیری از آیات و روایات، سعی شود زبان متون دینی به زبان فلسفی تبدیل شود و استدلال‌ات موجود در آنها بازسازی و بازآفرینی گردد. بنابراین با الهام‌گیری از قرآن و روایات، و پس از فعالیت‌های فراوان فلسفی، که خود منجر به تصحیح فهم ما از متون دینی می‌شود، می‌توان به ایجاد یک فلسفه دین اسلامی (مطابق معنای چهارم) امیدوار بود.

البته مراتبی از فلسفه دین اسلامی (مطابق با این معنا) در سنت فلسفی مسلمانان محقق شده است؛ تا آنجا که برخی ادعا کرده‌اند: «اگر فلسفه دین را تحلیل عقلانی آموزه‌ها، معانی، و مفاهیم و سازمان دین بدانیم، صدرالمتألهین به تمام معنا در فلسفه دین متضلع بوده است و به نوعی تمام فلسفه او فلسفه دین است. شناخت مبدأ و معاد در اثری به همین نام از ملاصدرا مبحثی برجسته است که نبوت و امامت نیز به آنها لاحق است. اسرار الآیات اثر دیگر اوست که به روش فلسفی و عرفانی، معانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب الهی را با محور قرار دادن آیات کریمه به بحث گذاشت است». (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۴۳۰) روشن است تحقق مراتب بالاتر فلسفه دین اسلامی، در گروی تلاش‌های بیشتر و کوشش‌های افزون‌تر اندیشوران است.

نتیجه گیری

در این مقاله کوشش شد چهار معنای قابل تصور و تحقق برای فلسفه دین اسلامی بیان شود. البته رابطه میان این چهار تعریف تبیین نیست و می توان فلسفه دین اسلامی را علاوه بر یک عنصر، مبتنی بر دو یا سه یا هر چهار عنصر (موضوع، روش، غایت و منبع الهام) معرفی نمود؛ بنابراین باید گفت اسلامیت فلسفه دین اسلامی، تشکیکی است و بسته به آنکه چه میزان از این عناصر، در آن اسلامی بوده اند - بنا بر معانی که بیان شد - به فلسفه دین اسلامی نزدیک و نزدیک تر خواهیم شد. همچنین بر اساس مباحث مطرح شده در این مقاله، نتایج زیر به دست آمد:

۴۷



۱. در مقام تعریف فلسفه دین، در میان فلاسفه دین، توافقی وجود ندارد که مباحث این رشته علمی الزاماً می‌بایست ناظر بر همه ادیان باشد.
۲. در مقام تحقق فلسفه دین، انگاره مطلق بودن فلسفه دین وجود و ناظر بودن مباحث آن بر همه ادیان - یا مسائل مشترک ادیان - مطابق با واقع نیست.
۳. مباحث فلسفه دین موجود، بیشتر متأثر از دین و فرهنگ مسیحیت است.
۴. فلسفه دین می‌تواند ناظر بر یک دین خاص دیگر - مانند اسلام - نیز شکل پذیرد.
۵. معنای اولی که از فلسفه دین اسلامی می‌توان برداشت کرد، همین فلسفه دین ناظر بر دین اسلام است؛ یعنی فلسفه «دین»ی که موضوع تفکر فلسفی در آن، دین اسلام است.
۶. در معنای دوم، فلسفه «دین»ی که متکی بر مبانی و روش فلسفه موسوم به اسلامی، به فلسفه ورزی در زمینه دین و ادیان می‌پردازد، فلسفه دین اسلامی خوانده می‌شود.
۷. مطابق معنای سوم که مبتنی بر فرآورده و محصول فعالیت فلسفی است، هر فلسفه «دین»ی که موافق و سازگار با آموزه‌های اسلامی باشد و بتواند مدعیات دین اسلام را اثبات نماید، فلسفه دین اسلامی را شکل می‌دهد.
۸. فلسفه دین اسلامی در معنای چهارم، فلسفه «دین»ی است که با الهام از قرآن و روایات، آموزه‌های اسلامی درباره دین را هماهنگ با روش فلسفی بازسازی می‌کند و مبتنی بر آن به تفکر فلسفی در زمینه دین می‌پردازد.
۹. این چهار معنا الزاماً قسیم یکدیگر نیستند؛ پس می‌شود فلسفه «دین»ی داشت که بر مبنای

فلسفه اسلامی، به تفلسف در زمینه اسلام می‌پردازد و سعی می‌کند مدعیات اسلامی را صرفاً با روش فلسفی-عقلی اثبات نماید، و در این راه از منابع اسلامی نیز الهام می‌گیرد.

۱۰. فلسفه دین اسلامی به سه معنای اول امکان تحقق دارد و بلکه تا حدودی نیز محقق شده

است؛ اما تحقق‌پذیری فلسفه دین اسلامی در معنای چهارم راه طولانی در پیش دارد.

به نظر می‌رسد نتایج فوق می‌تواند کم و بیش بستری برای دستاوردهای زیر فراهم آورد:

۱. تلاش برای بومی‌کردن مباحث فلسفه دین؛

۲. تبیین و تحکیم مبانی فلسفه دین اسلامی؛

۳. مشارکت در بسترسازی برای تأسیس و توسعه فلسفه دین اسلامی؛

۴. تقویت رویکرد و رهیافت اسلامی در فعالیت‌های علمی حوزه فلسفه دین.



منابع

۱. آلستون، ویلیام؛ «تاریخ فلسفه دین»، ترجمه علی‌رضا کرمانی؛ معرفت؛ ش ۱۲ (۱۱)، ۱۳۸۱، ص ۳۸-۴۷.
۲. آلستون، ویلیام‌پی؛ «مسائل فلسفه دین»، ترجمه علی‌حقی؛ پژوهش‌های اجتماعی اسلامی؛ ش ۱ (۸)، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰-۱۳۳.
۳. آلبانی، اف. سل؛ تاریخ فلسفه دین (۱۹۸۰ - ۱۸۷۵)؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۴. استامپ؛ درباره دین؛ ترجمه مالک حسینی؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
۵. استامپ، الانور؛ «فلسفه دین»، ترجمه بهروز جندقی؛ معرفت؛ ش ۱۱ (۱۱)، ۱۳۸۱، ص ۷۳-۷۴.
۶. اسمارت، نینیان؛ تجربه دینی بشر؛ ترجمه مرتضی‌گودرزی؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۹۴.
۷. الیاده، میرچا؛ دین‌پژوهی؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۸. برزگر تبریزی، فائزه؛ ایمان و تحلیل فلسفی (تأثیر فلسفه تحلیلی بر فلسفه دین)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۹.
۹. پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳، الف.
۱۰. پلاتیجا، آلوین؛ فلسفه دین: خدا، اختیار و شر؛ ترجمه محمد سعیدی مهر؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۴.
۱۱. پیلین، دیوید؛ مبانی فلسفه دین؛ ویراسته سید محمود موسوی، ترجمه گروه مترجمان؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۴.

۱۲. تالیافرو، چارلز؛ نگرش‌های نوین در فلسفه؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۰.

۱۳. ____؛ فلسفه دین در قرن بیستم؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

۱۴. تالیافرو، چارلز و فیلیپ کوین؛ زمینه‌های بحث فلسفی در ادیان جهان؛ ترجمه گروه مترجمان؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۵.

۱۵. خسروپناه، عبدالحسین؛ فلسفه فلسفه اسلامی؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۱۶. خرمیان، جواد؛ قواعد عقلی در قلمرو روایات؛ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۷.

۱۷. درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی؛ گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.

۱۸. ملکیان، مصطفی؛ مقدمه بر کتاب درآمدی بر فلسفه دین؛ برایان دیویس، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۹۲.

۱۹. دیباجی، سیدمحمدعلی و سیدمحسن اسلامی؛ «بررسی مفهوم فلسفه اسلامی در آثار شهید مطهری»، آینه معرفت؛ ش ۱ (۱۰)، ۱۳۹۱، ص ۸۸-۱۰۵.

۲۰. رونالد، هپبرن؛ «آشنایی با دانش فلسفه دین»، ترجمه حمید بابایی؛ اطلاعات حکمت و معرفت؛ ش ۴، خرداد ۱۳۸۵، ص ۹۵-۹۹.

۲۱. رایت، ویلیام وین؛ فلسفه دین؛ ترجمه علیرضا کرمانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۲۲. رشاد، علی‌اکبر؛ «ضرورت تأسیس فلسفه دین، منطق اکتشاف دین و فلسفه معرفت دینی، و ترابط و تمایز آنها با همدیگر»، قیسات؛ ش ۱۰، ۱۳۸۴، ص ۲۱-۵۲.

۲۳. ____؛ فلسفه دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

۲۴. ____؛ منطق فهم دین؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۲۵. ____؛ «تعریف فلسفه دین»، قیسات؛ ش ۶۹ (۱۸)، ۱۳۹۲، ص ۵-۱۸.

۲۶. سوئین‌برن، ریچارد؛ «مسائل فلسفه دین»، ترجمه هاشم قربانی؛ کتاب ماه دین؛ ش ۱ (۱۵)، ۱۳۹۱، ش ۷-۱۱.
۲۷. ساجدی، ابوالفضل؛ «فلسفه دین»، قیسات؛ ش ۳۹-۴۰، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۶۶.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*؛ ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ *شیعه در اسلام*؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۳۰. عبودیت، عبدالرسول؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم»، *معرفت فلسفی*؛ ش ۱ (۱)، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۲.
۳۱. عبداللهی، مهدی؛ «فلسفه فلسفه دین»، قیسات؛ ش ۶۱، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳-۱۵۲.
۳۲. علی تبار فیروزجایی، رمضان؛ «ماهیت فلسفه دین و تفاوت آن با علم کلام و فلسفه معرفت دینی»، قیسات؛ ش ۳ (۱۶)، ۱۳۹۰، ص ۸۹-۱۲۲.
۳۳. غفاری، حسین؛ «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، *فلسفه*؛ ش ۱ (۱)، ۱۳۷۹، ش ۷۱-۹۶.
۳۴. فلاح رفیع، علی؛ *فلسفه دین هگل*؛ تهران: علم، ۱۳۹۰.
۳۵. فنایی، ابوالقاسم؛ *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*؛ قم: معارف، ۱۳۷۵.
۳۶. کرد فیروزجایی، یارعلی؛ *چیستی فلسفه اسلامی*؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۷. لگنهاوسن، محمد؛ *سیاحت اندیشه در سپهر دین*؛ ترجمه گروهی از مترجمان؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳، الف.
۳۸. —؛ «فلسفه دین بی طرف نداریم (گفت‌وگو)»، *ضمیمه خردنامه همشهری*؛ ۱۳۸۳، ب.
۳۹. —؛ «تأسیس فلسفه دین شیعه، از جهت فلسفی - ناموجه نیست»، *چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی*؛ ش ۲۱، اسفند ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۳.
۴۰. موسوی، مصطفی؛ «بررسی کتاب ایمان و تحلیل فلسفی: تأثیر فلسفه تحلیلی بر فلسفه دین»، *کتاب ماه دین*؛ ش ۱ (۱۴)، ۱۳۹۰، ص ۵۹-۶۱.

۴۱. مجموعه نویسندگان؛ کلام فلسفی (مجموعه مقالات)؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: صراط، ۱۳۷۴.
۴۲. محمدرضایی، محمد؛ «چیستی فلسفه دین و مسائل آن»، قیسات؛ ش ۷۰، زمستان ۱۳۹۲.
۴۳. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)؛ قم: صدرا، ۱۳۷۹.
۴۴. ____؛ کلیات علوم اسلامی (منطق و فلسفه)؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
۴۵. ملکیان، مصطفی؛ «اندر چیستی فلسفه دین»، علامه؛ ش ۲ (۱)، ۱۳۸۰، ص ۲۹۱-۳۱۰.
۴۶. هولینگ، اچ جی؛ «مفاهیم و مسائل فلسفه دین»، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ قیسات؛ ش ۲ (۱)، ۱۳۷۵، ص ۶۸-۷۳.
۴۷. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: بین‌المللی الهدی، ۱۳۹۰.
۴۸. هیلاری، رودریگیس و جان اس. هاردینگ؛ درسنامه دین‌شناسی؛ ترجمه سیدلطف‌الله جلالی؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
۴۹. یاندل، ویلیام، ولفهارت برگ و کیت پانن؛ فلسفه دین؛ ترجمه سیدمرتضی حسینی شاهرودی؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۷.
50. Alston, William. P. ; “Problems of Philosophy of Religion”, **The Encyclopedia of Philosophy**; New York: Macmillan Publishing, 1972.
51. ____; “History of Philosophy of Religion”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; London: Routledge, 1998.
52. Hasker, William; “Analytic Philosophy of Religion”, **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**; Oxford, 2006.