

فلسفه دین

ابوالفضل ساجدی*

چکیده

عصر حاضر پرسش‌های پرشماری فراروی دین‌پژوهان نهاده که جمع قابل توجهی از آن‌ها حول محور فلسفه دین گرد آمده‌اند. نوشتار پیش روی، چستی فلسفه دین را می‌کاود. نیل بدین مقصود بدون رجوع به خاستگاه و مفاهیم مشابه و مقارب ممکن نیست؛ بدین جهت، نگاه به واژه‌هایی چون الاهیات و کلام فلسفی و طبیعی، دین‌پژوهی، کلام قدیم و جدید ضرورت دارد. در این میان واژه‌ای که بیش از دیگران به فلسفه دین نزدیک و با آن متداخل است و به‌ویژه در آثار نویسندگان داخلی مشاهده می‌شود، کلام، به‌ویژه با وصف جدید است؛ پس این مقاله در جهت تبیین مفاهیم مقارب به فلسفه دین، توجه بیشتری به تعیین مرز آن با کلام جدید کرده‌است. کشف این مرز در گرو پرده‌برداری از سیمای کلام جدید است. در این زمینه پس از اشاره مختصر به چستی کلام قدیم، آرای طرح شده در تبیین کلام جدید به دو دسته حامیان و ناقیان تقسیم و ارزیابی شده‌است؛ سپس بر مبنای نظر برگزیده، وجوه تمایز فلسفه دین و کلام جدید آمده است. در نهایت، مسائل فلسفه دین و امکان طرح رویکرد اسلامی، محور سخن در این نوشتار است.

واژگان کلیدی: دین‌پژوهی، الاهیات طبیعی، کلام فلسفی، الاهیات فلسفی، کلام جدید، مبانی کشف دین، فلسفه دین.

* استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

تاریخ دریافت: ۸۵/۳/۱۷ تأیید: ۸۵/۳/۲۹

فلسفه دین با دو معنا

فلسفه دین (philosophy of religion) دو اصطلاح دارد. در یک اصطلاح، معادل تلاش عقلانی برای تبیین، توجیه، اثبات و دفاع از مفاهیم و آموزه‌های دینی یا بنیان نهادن دعاوی دینی بر عقل نظری است. در گذشته، بیشتر اهتمام فلسفه دین به این معنا، اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی بود. مسائل مورد بحث در این اصطلاح فلسفه دین بیشتر در یهودیت، مسیحیت و اسلام که مدعی ارائه نظریه منسجمی برای تبیین جهان هستند، مطرح بود برخلاف بسیاری از ادیان شرقی مانند بودیسم و هندوئیسم که چنین ادعایی ندارند و بیشتر دربردارنده مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های اخلاقی و آداب و رسوم مذهبی هستند. فلسفه دین به این معنا سابقه تاریخی در غرب و اسلام دارد و بلکه دارای قدمتی به درازی عمر فلسفه است.

از جمله کسانی که در تعریف فلسفه دین بر تبیین فلسفی باورهای دینی و دفاع از آن‌ها تأکید دارند، هولینگ (هولینگ، قسبات، ش ۲: ص ۶۸) و برایتمن است (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۵۱۲).

فلسفه دین در اصطلاح دوم، دانشی به شمار می‌رود که خاستگاهان مغرب زمین است. حتی در آن دیار نیز به مثابه رشته کما بیش مستقل، عمر چندان طولانی ندارد و نسبتاً جدید است؛ گرچه بسیاری از مطالب و موضوعاتی که در آن مورد بحث قرار می‌گیرد، با فلسفه دین به معنای اول پیوند دارد.

اصطلاح دوم این واژه تقریباً از اواخر قرن هجده میلادی طرح شده و در نیمه دوم قرن بیستم شتابی شگرف یافته و اکنون صدها اثر در این موضوع در غرب انتشار یافته است؛ اما قبل از این دوران، آثار مدون انگشت شماری با این نام در این موضوع به چشم می‌خورد (الیاده، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۲۳۳، و پلانتینجا و دیگران، ۱۳۸۰: ص ۹). برای فلسفه دین بدین معنا، تعاریف متعددی عرضه شده است که می‌توان بهترین آن را ژرفکاوی بشری در مورد عقاید و آموزه‌های دینی، نه ضرورتاً دفاع یا رد آن‌ها، دانست. به عبارت دقیق‌تر می‌توان گفت: فلسفه دین عبارت است از دانشی است که اغلب با ابزارهای معرفت بشری (عقل و تجربه درونی و برونی) به تبیین و بررسی مبادی تصویری و تصدیقی دین و آموزه‌های بنیادین آن می‌پردازد.

نویسندگان متعددی فلسفه دین را ژرفکاوی بشری باورهای دینی دانسته‌اند. (لگنهاوزن،

۱۳۸۴: ص ۵۱۲؛ الیاده، ۱۳۷۳: ج ۱ ص ۲۳۳؛ هیک، ۱۳۷۲: ص ۲۱ و ۲۲؛ (Mitchell, 1971, p. 1). با توجه به فهم غالبی از فلسفه دین حتی لادریون و غیرمعتقدان به خدا نیز می‌توانند بسان افراد متدین به تفکر فلسفی در زمینه دین بپردازند. بر این اساس، امروزه رشته دانشگاهی که به بررسی بعد عقلانی دین بپردازد، فلسفه دین شناخته می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۲۴). این رشته وسیله‌ای برای آموزش دین تلقی نمی‌شود؛ بلکه به سخن هیک، شاخه‌ای از فلسفه است که باورهای دینی را مطالعه می‌کند (هیک، ۱۳۷۲: ص ۲۲).

برخی فلسفه دین را "تحقیق فلسفی در باره مسائل اساسی راجع به دین" دانسته و آن را در شمار سایر فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه متافیزیک یا فلسفه تاریخ قرار داده‌اند (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۵۱۲).

فلسفه دین به معنای جدید ضرورتاً به معنای تحلیل فلسفی تک تک باورهای دینی نیست؛ بلکه دانشی است که کار خود را با تکیه بر سنت فلسفی و با نگاه فلسفی به دین آغاز می‌کند؛ اما می‌تواند به نتایج متباینی بینجامد؛ بدین جهت ثمره پژوهش‌های جدید در زمینه فلسفه دین به دو نوع قابل تقسیم است: ۱. آرای که خردپذیری باورهای دینی را بی‌اساس نمی‌داند و به بررسی و ارزیابی عقلانیت باورهای دینی و تعیین میزان انسجام و اعتبار براهین توجیه‌گر آن‌ها می‌پردازد؛ ۲. نگرش‌هایی که به دلیل مبانی خاص فلسفی و کاربری آن در مورد دین، خردپذیری باورهای دینی را انکار می‌کند و تأکید دارد که براهین اثبات یا انکار خدا سبب قبول یا رد ایمان دینی نمی‌شود و وظیفه فلسفه دین، تحلیل وصفی و روشن سازی باورها، اعمال، و زبان دینی با توجه ویژه به قوانین حاکم بر آن‌ها و زمینه‌ان‌ها در حیات دینی، تأمل در ویژگی‌های متمایز و مشخص حیات دینی و قرار دادن عمل و عقیده دینی در جای مناسب خود است. این نوع فلسفه دین، آموزه‌ها و عقاید دینی را تابع معیارهای عقلانیت و توجیه نمی‌داند و وظیفه فیلسوف دین را نه توجیه باورهای دینی خارج از حیات دینی، بلکه فهم آن‌ها می‌داند (رک: الیاده، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۲).

در حالی که هر دو نگرش پیش در موضوع فلسفه دین اشتراک نظر دارند، و آن را باورهای دینی می‌دانند، دو غایت متفاوت را مطرح می‌کنند. یکی غایت را تحلیل عقلانی باورهای دینی و وصول به حقیقت می‌شمارد و دیگری آن را تحلیل وصفی باورها در حیات دینی معتقدان به آن بدون قصد نیل به حقیقت می‌داند.

فلسفه دین و الاهیات فلسفی

الاهیات فلسفی (Philosophical theology) (یا کلام فلسفی) در معانی گوناگونی به کار رفته است. برخی آن را به کارگیری روش فلسفی در باره مسائل کلامی تعریف کرده اند. در این صورت، الاهیات فلسفی، معادل فلسفه دین به معنای اول و حد واسط میان فلسفه دین، به معنای دوم، و کلام است. فلسفه دین به معنای رایج که همان معنای دوم است،^{*} نه در روش خود را موظف می داند که از شیوه نقلی و درون دینی استفاده کند و نه غایت خود را دفاع از آموزه های دینی می داند؛ در حالی که الاهیات فلسفی در روش تابع فلسفه دین و در غایت تابع کلام است؛ یعنی با روش عقلی به دفاع از باورهای دینی می پردازد؛ در نتیجه از یک سو به فلسفه دین و از سوی دیگر به کلام شباهت دارد.

کلام با روش عقلی و نقلی، دفاع از دین خاص را پی می گیرد. بدین ترتیب کلام فلسفی با کلام سنتی مغایرت ندارد؛ بلکه رویکردی خاص به علم کلام است که در آن متکلم پیش فرض ها و مبانی دین خاص را می پذیرد و با شیوه عقلی و فلسفی به تحلیل و تبیین آموزه های دین خاص می پردازد. استفاده از روش عقلی ممکن است در پاره ای موارد جزئی انتقاد از آموزه های دینی را نیز در برداشته باشد؛ گرچه اصول اصلی دین را مورد انکار قرار نمی دهد. آن دسته از پژوهشگران دینی که بر الاهیات فلسفی تاکید دارند، در مقام تعارض انگاره های دینی با عقل، اغلب به ترجیح عقل تمایل نشان می دهند. (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۵۱۲ و ۵۱۳ و قراملکی، ۱۳۸۳: ص ۲۹). تعاریف دیگری نیز می توان برای الاهیات فلسفی یافت؛ چنان که برخی آن را با فلسفه دین همسان دانسته اند و گاه آن را معادل الاهیات طبیعی (natural theology) تلقی کرده اند که در برابر الاهیات وحیانی قرار می گیرد. در الاهیات طبیعی سعی بر این بود که عقاید دینی به وسیله روش ها و اطلاعاتی که از طریق حس و عقل در اختیار همگان است، اثبات شود؛ از این رو، حامیان کلام طبیعی مسائلی را که نیاز بود از راه وحی اثبات شود نمی پذیرفتند (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۵۱۲ و ۱۳).

* در این مقاله نیز از این پس هر جا "فلسفه دین" به کار رفته معنای رایج آن منظور است مگر آنکه قرینه ای گویای اشاره به معنای اول باشد.

فلسفه دین و دین پژوهی

فلسفه دین را نمی توان با دین پژوهی (Scientific study of religion) مساوی انگاشت. دین پژوهی دو معنای لغوی و اصطلاحی دارد. معنای لغوی آن هر گونه تحقیق در باره دین را شامل می شود که در این صورت فلسفه دین نیز از این دایره بیرون نیست و نسبت این دو عام و خاص مطلق می شود.* دین شناسی به معنای اصطلاحی نام یک رشته مستقل دانشگاهی دربردارنده پنج رهیافت اساسی به دین و شناخت آن است که عبارتند از رهیافت تاریخی، روان شناختی، جامعه شناختی، پدیده شناختی و ساختارگرا. فلسفه دین و دین پژوهی با یکدیگر پیوند دارند؛ اما دو رشته متفاوتند. فلسفه دین، پژوهش های تجربی، جامعه شناختی و روان شناختی دین را مورد استفاده قرار می دهد و به شدت به آنها مدیون است. دین شناسی نیز چاره ای ندارد جز آن که دیدگاه های خود را بر نگرش های فلسفی برخاسته از فلسفه دین مبتنی سازد.

امروزه یکی از مهم ترین مشکلات محققان عرصه دین پژوهی این است که نخست باید تصمیم بگیرند آیا دین امری عقلانی یا فراعقلانی، معرفت بخش یا فاقد مضمون معرفتی، احساسی و استعاری و مجازی و کنایی یا حقیقی و روشن و صریح است. آیا باور دینی بیشتر به علوم تجربی شباهت دارد یا به هنر و عرفان و موسیقی (لیث، ۱۳۷۹: ص ۱۸۳ و ۱۹۶).

فلسفه دین و کلام جدید

واژه ای که بیش از دیگران به فلسفه دین نزدیک و با آن متداخل است و به ویژه در آثار نویسندگان داخلی مشاهده می شود، کلام جدید است. برای کشف مرز میان فلسفه دین و کلام جدید، نخست چستی کلام قدیم و جدید را مرور می کنیم تا گامی به این هدف نزدیک شویم.

چستی کلام

کلام به جدید و قدیم تقسیم می شود. ابتدا به تعریف هر یک و سپس بیان تفاوت کلام جدید و فلسفه دین می پردازیم. این امر ما را از ابتلا به یکی از آسیب های روش شناختی دین پژوهی معاصر که ابهام و خلط میان واژه ها است، حفظ خواهد کرد. ابهام های موجود

* برخی مانند آقای بهاء الدین خرمشاهی در کتاب دین پژوهی، این واژه را به معنای عام آن به کار

در فهم این کلمات از یک سو در نوپایی سخن از فلسفه دین و کلام جدید، و از سوی دیگر در پژوهش‌های اندک به ثمر رسیده در این عرصه و ارائه تصاویر متعدد و گاه متقابل در مقالات موجود ریشه دارد (رک: اوجبی، ۱۳۷۵).

کلام قدیم

در تعریف هر شاخه از دانش بشری می‌توان عناصر گوناگونی از جمله موضوع، غایت و روش تحقیق را داخل کرد. در این میان جامع‌ترین تعریف آن است که هر سه را دربرگیرد. متکلمان تعاریف متعددی برای دانش کلام ارائه داده‌اند. برخی هر سه عنصر و پاره‌ای یک یا دو عنصر را مدنظر قرار داده‌اند.

کسانی چون میر سید شریف و کمال‌الدین ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۳۹۸ق: ص ۱۹ و ۲۰) در تعریف خود فقط به موضوع توجه کرده‌اند؛ افزون بر آن‌که در بیان موضوع نیز جامعیت ندارند؛ چرا که یکی آن را به ذات و صفات و افعال الاهی و دیگری آن را به اصول عقاید محدود کرده، دفاع عقلانی از سایر باورهای دینی را در بر نمی‌گیرد. جمعی مانند سعد الدین تفتازانی (تفتازانی، ۱۳۷۰: ج ۱ ص ۱۶۵) و محقق لاهیجی (لاهیجی، ۱۴۲۵ق: ج ۱ ص ۵۱) در تعریف خود دو عنصر را پذیرفته‌اند. اولی به موضوع و روش، و دومی به موضوع و غایت توجه کرده‌است.

کسانی نیز مانند ابن خلدون (ابن خلدون، ۱۹۷۸ق: ص ۴۵۸)، قاضی عضدالدین الایجی، فارابی (فارابی، ۱۹۹۶م: ص ۱۲۴) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۵۸: ص ۱۳) هر سه عنصر (موضوع، غایت و روش) را در تعریف خود گنجانده‌اند؛ البته ابن خلدون پاسخ‌گویی به شبهات را از رسالت‌های متکلم شمرده‌است؛ اما با تکیه بر روش پیشینیان نگرش‌های غیرسنت‌گرا را از حوزه بحث خارج، و جامعیت تعریف خود درمقایسه با تمام فرقه‌های کلامی را خدشه دار ساخته‌است؛ افزون بر آن‌که وی روش دانش کلام را در ادله عقلی محدود کرده که در نتیجه تعریف درمقایسه با ادله نقلی جامعیت ندارد. ایجی نیز گرچه روش بحث را به روش عقلی اختصاص نداده و آن را مطلق اقامه دلیل دانسته، مشکل آن این است که رسالت کلام را در اثبات باورهای دینی محدود ساخته‌است؛ در حالی که متکلم افزون بر اثبات به تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی نیز می‌پردازد.

فارابی نیز با محدود ساختن موضوع کلام به (آرا و افعال معینی که شارع مقدس به آن‌ها تصریح کرده) بحث از باورهای ظنی و تصریح نشده به وسیله شارع را از عرصه علم

کلام خارج می‌سازد. تعاریفی که به هر سه عنصر (موضوع، غایت و روش) توجه کرده‌اند؛ به ویژه بیان شهید مطهری، به دلیل جامعیت و تبیین روشن‌تر محدوده دانش کلام و مرز آن با دیگر علوم، بر دیگر تعاریف ترجیح دارند. بر این اساس، تعریف پیشنهادی چنین است:

کلام دانشی است که با شیوه‌های مختلف عقلی، و نقلی به تبیین، توجیه و اثبات آموزه‌ها و باورهای دینی می‌پردازد و به پرسش‌های منتقدان پاسخ می‌دهد. بر این اساس، موضوع کلام، آموزه‌ها و باورها دینی، غایت آن، فهم، تبیین، توجه، اثبات، و دفاع از باورها، و روش آن، عقلی و نقلی است. بر این اساس، علم کلام از جهات گوناگون، غایات متعددی دارد: فهم برای خود متکلم، تبیین و توجیه و اثبات برای دیگران، و دفاع از باورهای دینی در برابر شبهات.

۵۳

کلام اسلامی مشتمل بر مباحثی است نظیر وجود خداوند، یگانگی وی: صفات و افعال الاهی، حدوث و قدم عالم و قرآن و کلام الاهی، جبر و اختیار، رابطه شرور با عدل الاهی، ضرورت نبوت، امامت، و قیامت، و مسائل مربوط به هر یک، و پاره‌ای از قواعد عقلی کلامی مانند قاعده حُسن و قبح عقلی، قاعده لطف، قاعده اصلح و...

کلام جدید

کلام جدید مسیحی کلامی است که به گونه‌ای در صدد ایجاد تلفیق میان آموزه‌های مسیحی و نگرش‌های فلسفی جدید است و با تفکرات فرهنگی دوران مدرنیسم پیوند دارد (فورد، ۱۳۷۵، ۱۵۱-۱۵۵). بنیانگذار کلام جدید (Modern theology, or New theology) مسیحی در غرب، فردریش شلاپرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۲) متکلم پروتستان آلمانی است؛ همان کسی که پایه‌گذار هرمنوتیک در جهان مسیحیت نیز شناخته شده است. آثار سی جلدی او که به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده، هنوز منبع تأثیر گذاری برای الاهیان معاصر است.

برخی پژوهشگران بر این باورند که کلام جدید در دهه ۱۹۴۰ میلادی در فرانسه ظهور یافت و فرایند عصری سازی کلامی در ۱۹۷۰ میلادی پدیدار شد و چالش‌های فراوانی را فراوری متکلمان قرار داد؛ اما این سخن دقیق و مستند نیست و نظریه نخست نزد پژوهشگران مسیحی و دین پژوهان معاصر مقبولیت بیشتری دارد. (لیث، ۱۳۷۹: ص ۹-۱۱).

آیا می‌توان از کلام جدید و قدیم در اسلام سخن گفت؟ آیا وصف (جدید) می‌تواند به کلام اسلامی افزوده شود و آن را در برابر کلام قدیم قرار دهد؟ تلقی‌های متفاوتی در این زمینه مطرح شده که به دو دسته حامی و نافی وصف "جدید" قابل تقسیم است.

۱. برخی بر تفاوت ماهوی کلام جدید و قدیم پای می‌فشرند و اشتراک آن‌ها را صرفاً لفظی می‌انگارند. این نظریه به رغم تأکید بر تدریجی الحصول بودن تمام معارف بشری، معرفت دینی و علم کلام را دارای ویژگی خاصی متفاوت از بقیه می‌بیند و آن خاصیت سراپا مصرف کنندگی آن است. متکلم بدون تنقیح مبانی انسان‌شناسی و جهان‌شناختی خود نمی‌تواند فهم روشنی از عقاید دینی داشته باشد و این مبانی نه درون معرفت دینی، بلکه از دانش‌های بیرونی متکلم فراهم می‌شوند. تحول علوم بشری به تغییر در این مبانی و سپس به دگرگونی فهم متکلم از دین می‌انجامد. از طرفی تحولات علمی و عظیم معاصر تحقق یافته و در نتیجه به تغییر مبانی معرفت دینی انجامیده و کلام را به کلی نو ساخته است (شبستری، ۱۳۷۷: ص ۱۶۸-۱۷۲).

تاکید افراطی این روی آورد بر مصرف کنندگی یکسویه معرفت دینی و نفی هر گونه باور ثابت دینی محل تامل است. از سوی دیگر تلقی به قبول تحولات مبانی علوم تجربی و انسانی ریشه در تصدیق معرفت‌شناسی کانت، نسبیّت‌انگاری جدید، و مبانی هرمنوتیکی هایدگر و گادامر در فهم باورهای دینی دارد؛ در حالی که هیچ‌یک اتقان کافی ندارد و گرفتار نوعی خودستیزی است.

۲. برخی تفاوت ماهوی کلام قدیم و جدید را به شکل دیگری ترسیم کرده‌اند و آن این‌که چون کلام جدید در مسائل، روش، زبان، مبادی و مبانی از کلام قدیم متفاوت است، این امر تغییر هویت کلام قدیم را در پی دارد (قراملکی، ۱۳۷۳: ص ۲۳-۲۷).

نظریه پیشین گرچه تاحدی پذیرفتنی است، خالی از اشکال نیست؛ زیرا کلام قدیم و جدید گرچه در جهاتی متمایزند، در موضوع (آموزه‌های دینی) و غایت (تیین و دفاع از آن‌ها) مشترکند و همین امر برای وحدت ماهوی آن‌ها کافی است.

۳. نظریه دیگر به رغم تأکید بر تفاوت کلام قدیم و جدید، اختلاف ماهوی آن را نمی‌پذیرد و نوشتن را در امور دیگری می‌جوید. بر این اساس، کلام جدید دنباله کلام قدیم است و به رغم عدم اختلاف جوهری میان آن‌ها، کلام از چهار جهت شایسته وصف جدید است: دفع شبهات تازه، تبیین معارف جدید، اثبات مبانی و دین‌شناسی از نگاهی بیرونی. منظور از معارف جدید این‌جا علوم دیگر و معارف تازه‌است که به منزله سلاح‌های جدیدی برای پاسخگویی به شبهات به کار گرفته می‌شود (سروش، ۱۳۷۷: ص ۷۸-۷۹).

وی چهار وجه برای تجدد کلام بیان کرده است. سخن وی در مورد تجدد از ناحیه شبهات و سلاح‌ها صحیح است؛ اما از جهاتی دیدگاه وی محل تامل است:

اولاً بیان وی تاحدی مغشوش و مبهم است؛ زیرا در یک جا جهت دوم تجدد کلام استفاده از سلاح‌های جدید برای دفع شبهات ذکر می‌کند؛ اما در آخر کلام خود، وجه دوم را تبیین معارف می‌نامد؛* افزون بر آن که منظور از اثبات مبانی به منزله وجهی مستقل کنار سایر وجوه که به کلام تازگی می‌بخشد، بیان نشده است.

۵۵

ثانیاً این که وی کلام جدید را به نوعی مساوی دین شناسی می‌داند، محل تامل است. اگر منظور وی از دین شناسی همان دین پژوهی باشد، این دانش اعم یا متباین از فلسفه دین* و به طریق اولاً متفاوت از کلام جدید است؛ زیرا هیچ‌یک از دین شناسی و فلسفه دین به ضرورت در مقام دفاع از باورهای دینی بر نمی‌آیند در حالی که کلام جدید چنین رسالتی دارد. اگر منظور وی از دین شناسی نگرش روانکاوانه به دین باشد، رهیافت روان‌شناختی به دین یکی از شاخه‌های دین پژوهی است که در عرض فلسفه دین و کلام جدید است.

ثالثاً نگرش کلام جدید به دین، همیشه نگاه بیرونی نیست (ر. ک: فصل مرز فلسفه دین و کلام جدید).

رابعاً نو شدن شبهات و ابزارهای لازم برای دفاع، یگانه وجوه توجیه گر کلام جدید نیستند و می‌توان موارد دیگری نیز بر آن افزود (ر. ک: نظر برگزیده).

۴. دیدگاه دیگری تجدد را وصف موضوع کلام می‌داند و بر این باور است که کلام سنتی بحث خود را به تبیین و بررسی و دفاع پاره‌ای از گزاره‌های دینی ناظر به واقع محدود ساخته و از پرداختن به گزاره‌های ارزشی یکسره غافل مانده است. میان گزاره‌های ناظر به واقع نیز برخی را مانند " وجعلنا من الماء کل شیء حی " (انبیاء (۲۱)، ۳۰) یا " و ما هذه الحیوة الدنیا الا لهو و لعب و ان الدار الآخرة لهی الحیوان " (عنکبوت (۲۹)، ۶۴) را از نظر دور داشته و بر همین اساس، فقط مسأله خدا شناسی، نبوت و معاد را محور بحث قرار داده است (ملکیان، نقد و نظر، ش ۲: ص ۳۵ و ۳۶).

در باره این دیدگاه می‌توان گفت: اولاً به رغم گستره بیشتر گزاره‌های مورد بحث در کلام جدید و زوایای جدید بحث در این مورد، چنین نیست که کلام سنتی از گزاره‌های ارزشی

* چنانچه در فصل (تفاوت فلسفه دین و دین پژوهی) بیان شد.

کاملاً غافل بوده است؛ برای مثال، بحث حسن و قبح عقلی، و رابطه آن با گزاره‌های اخلاقی و ماهیت ارزشی معروف و منکر را برخی از متکلمان مطرح کرده‌اند. ثانیاً پاره‌ای از متکلمان مانند غزالی موضوع کلام را (موجود بما هو موجود علی قانون الاسلام) دانسته‌اند که تمام گزاره‌های دینی را دربر می‌گیرد (غزالی، ۱۳۸۶ ق: ج ۱، ص ۲۲ و ۲۹ و ۳۰).

۵. روی کرد مشهور در تفسیر کلام جدید و بیان متعلق تجدد، اتصاف مسائل کلامی به تجدد است. بر این اساس، عروض تجدد بر علم کلام به واسطه نو شدن مسائل آن است بدین معنا که در گذشته، مواجهه کلام بیشتر با مسائلی در حوزه خدا شناسی و معاد شناسی بوده است؛ اما اکنون گستره مسائل آن به انسان شناسی و دین شناسی سرایت کرده (ر. ک: سبحانی، ۱۳۷۵: ص ۱۰).

محدود سازی تفاوت کلام قدیم و جدید به ورود مسائل تازه کلامی نیز سخنی غیر جامع است که بیان آن ضمن نظر برگزیده خواهد آمد.

نافیان

۱. برخی بر این عقیده‌اند که تمایز علوم از یک‌دیگر، بیش از هر چیز، در گرو اغراض آنها است. از طرفی غرض در کلام سنتی و جدید امر واحدی است و دگرگونی مسائل در علوم امری طبیعی است و نمی‌تواند دلیل کافی برای تفکیک کلام قدیم و جدید باشد (لاریجانی، اندیشه حوزه، ش ۵).

سخن پیشین از جهاتی محل تامل است:

اولاً اگر تمایز علوم را به موضوع هم بدانیم باز هم تمایز ماهوی میان کلام جدید و قدیم نیست؛ چون موضوع در هر دو، امر واحدی است. وحدت ماهوی آنها به ضرورت در گرو پذیرش وحدت غرض در آنها نیست.

ثانیاً وحدت موضوع و غرض مانع وصف جدید برای کلام نیست. اگر غرض از وصف جدید بیان تغییر ماهیت کلام قدیم و جدید باشد - چنان‌که در قول اول از حامیان اشاره شد - این سخن ناتمام است؛ اما اگر غرض از این وصف بیان تغییر ماهیت نباشد: صحیح است. وصف جدید مستلزم تغییر ماهیت کلام نیست؛ بلکه اطلاق واژه کلام بر دو نوع نو و کهنه نیازمند نوعی پیوستگی میان آنها است و این امر در سایه وحدت غرض و موضوع حاصل می‌شود. از سوی دیگر، وحدت غرض مانع وصف جدید برای کلام در وضعیت

حاضر نمی‌شود. به رغم وحدت غرض می‌توان از کلام جدید و قدیم سخن گفت؛ همان‌گونه که می‌توان از طب قدیم و جدید سخن راند. با آنکه هر دو نوع طب در موضوع و غایت اشتراک دارند، اختلاف فاحش در روش، آن‌ها را شایسته صفت سنتی و نو می‌سازد. این‌جا نیز به دلیل وحدت غرض و موضوع هر دو کلام نامیده شده‌اند؛ اما به دلیل تحولات چشمگیر در بخش‌هایی از جمله مسائل و مبانی، وصف قدیم و جدید به آن داده شده‌است؛ بنا براین، وصف جدید به لحاظ نقطه عطفی است که در تاریخ تحولات دین پژوهی در قرون اخیر حاصل شده و در طول تاریخ بی سابقه و یا کم سابقه بوده‌است..

۵۷

۲. برخی بر این باورند که حتی اگر افزون بر تغییر مسائل، روش و مبانی کلام سنتی و جدید هم تغییر یافته باشد، دلیلی بر طرح عنوان کلام جدید نیست؛ چنان‌که مشابه این امر در حوزه علم فقه نیز جاری است. پژوهش‌های فقهی نه تنها شاهد تغییر در مسائل و محتوا، بلکه در مبانی و روش استنباط و حتی در منابع فقه نیز هست؛ اما این امر دانش فقه را به قدیم و جدید منشعب نمی‌سازد؛ بلکه فقیهان را به نوع متقدم و متاخر تقسیم می‌کند. چه معیاری می‌تواند توجیه‌گر تقسیم کلام به کهنه و نو باشد؟ با توجه به امکان تغییر محتوا، روش و مبانی میان متکلمان در هر زمان مفروض، چه چیز می‌تواند تعیین‌کننده مرز زمانی آغاز کلام جدید و اتمام کلام سنتی باشد؟ این مشکلی است که انشقاق میان کهنه و نویدان دچار است. بر این اساس، وصف «جدید» برای کلام، واژه‌ای نسبی است؛ زیرا معیار تجدد به زمان است و چنین معیاری همیشه در حال تحول است و هر زمان نسبت به گذشته خود جدید تلقی می‌شود و معیار ثابتی نمی‌تواند تعیین‌کننده مرز زمانی آغاز کلام جدید و اتمام کلام سنتی باشد؛ در نتیجه، کلام جدید بی معنا است و بهتر است به جای آن که از کلام جدید و قدیم سخن بگوییم، متکلمان را به قدیم و جدید تقسیم کنیم (جوادی آملی، ۱۳۷۵: صص ۲۲-۲۴ و قبسات، ش ۲ صص ۶۳).

با توجه به این‌که تغییر ماهوی میان کلام قدیم و جدید را نمی‌پذیریم و وصف جدید برای توجه دادن به ویژگی‌های خاص کلامی در دوران حاضر با اعتراف به وجود ویژگی‌های مشترک است، اشکالات رای‌پیشین نیز اشکار می‌شود و در این زمینه می‌توان چنین گفت:

اولا ما در فقه شاهد تحول گسترده‌ای مانند کلام قدیم و جدید نیستیم؛ به همین دلیل، همیشه بر فقه سنتی تاکید می‌شود تا تحولات اجتهادی مستلزم خروج از مرز احکام ثابت الهی نشود.

ثانیا تحولات فقهی در طول تاریخ تدریجی بوده‌است و اختلاف نظر درباره جایگاه عقل

یا نقل به صورت منبع اجتهاد دارای نوسانات متعددی بوده و هر کس مطابق نحله و مکتب خاص خود بدان‌ها می‌نگریسته‌است. تردید در مورد نقش منبعی قرآن طیف گسترده‌ای از فقیهان را در بر نمی‌گیرد و قول نادری تلقی می‌شود؛ در حالی که تحولات جدید کلامی در زمانی کوتاه و با شتابی فزاینده انجام گرفته و کمتر باوری از آموزه‌های دینی را از دم تیغ خود نگذرانده‌است. تحولات کلامی تابعی از تحولات فکری فرهنگی مدرنیسم بوده و همان‌گونه که جریان‌های نوگرایی در غرب گسترده و باشتاب صورت گرفته و نقطه عطفی در تاریخ فرهنگ غرب پدید آورده، دین پژوهی و دانش کلام را نیز دچار دگرگونی ساخته‌است.

ثالثا استنباط‌های فقهی اغلب بر اساس ظاهر آیات و روایات که منابع ثابتی هستند انجام می‌شود؛ در حالی که دانش کلام، بر خلاف فقه، بیشتر بر روش عقلی مبتنی، و اندیشه بشری در حال تحول است؛ در نتیجه گزاره‌های کلامی بیش از فقه تحت تاثیر تحولات عقلی بشر به چالش کشیده می‌شود.

رابعا فقه سنتی پویا و تا حد بسیاری پاسخگوی نیازهای زمان است و فقیهان معاصر نیز در مقام طرح فقه جدیدی نیستند؛ اما کلام قدیم پاسخگوی مشکلات جدید کلامی نیست. خامسا گرچه واژه "جدید" به معنای لغوی آن مفهومی نسبی است و در هر زمان می‌توان چیزی را درمقایسه با گذشته جدید، و درمقایسه با آینده قدیم دانست، در این جا به معنای اصطلاحی خاصی به کار رفته که ما را از این مشکل می‌رهاند. وصف جدید ناظر به تحولاتی در کلام است که در پی تحولات فکری، فرهنگی و فلسفی دوران تاریخی خاصی در غرب شکل گرفته‌است و به دوران‌های قبل و بعد آن چندان ارتباطی ندارد؛ البته باید توجه داشت که "جدید" بار ارزشی ندارد و هر جدیدی، چه به معنای لغوی یا اصطلاحی، مستلزم بهتر بودن از قدیم نیست.

کلام گرچه در طول تاریخ، شاهد تحولات تدریجی بوده، تحولات اخیر آن چنان پرشتاب و گسترده بوده که از سایر تغییرات آن ممتاز است؛ افزون بر آن که توجه به این تحولات و تفاوت‌های کلام جدید و قدیم سبب می‌شود که ما در تحلیل‌های خود توجه ویژه‌ای به آن‌ها داشته باشیم و گام‌های موثری در به‌روزرسانی کلام برداریم.

نظر برگزیده

کلام جدید دانشی جدید و کاملا متمایز از کلام قدیم نیست. وصف جدید مستلزم تغییر ماهیت کلام نیست؛ چرا که هر دو در ناحیه موضوع (آموزه‌های دینی) و غایت (دفاع از آن‌ها) مشترکند؛

اما به رغم وحدت غرض می توان از کلام جدید و قدیم سخن گفت؛ همان‌گونه که می توان از طب قدیم و جدید سخن راند. با آن‌که هر دو نوع طب در موضوع و غایت اشتراک دارند. این‌جا نیز به دلیل تحولات چشمگیر در بخش‌هایی از جمله مسائل و مبانی، وصف قدیم و جدید به آن داده شده‌است؛ بنابراین، وصف جدید به لحاظ نقطه عطفی است که در تاریخ تحولات دین پژوهی در قرون اخیر حاصل شده و در طول تاریخ بی سابقه یا کم سابقه بوده‌است.

۵۹

همان‌گونه که پس از تحولات رنسانس و مدرنیسم از انسان مدرن، عصر نو و فلسفه جدید سخن می رود می توان از کلام جدید سخن گفت؛ چرا که معطوف به اوضاع فکری جدید حاکم بر انسان، عصر حاضر و نگرش‌های فلسفی جدید است؛ البته در هر یک از این موارد اشتراکاتی نیز وجود دارد. قید جدید به ما کمک می کند تا به تفاوت شرایط فعلی و سابق توجه تام داشته، به بیان مطالب مناسب آن بیندیشیم.

پاره‌ای امور که به تازگی کلام انجامیده، عبارتند از:

۱. مسائل جدید: کلام جدید مسائل تازه‌ای مانند معناداری و بی معنایی گزاره‌های دینی، تفاوت‌های متصور میان زبان دین و زبان سایر دانش‌ها، تکثرگرایی، حق و تکلیف، وحی و تجربه دینی، رابطه دین و اخلاق، روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، دین و لیبرالیسم، دین و دموکراسی، دین و علوم انسانی، معرفت دینی و رابطه‌ان با سایر معارف، هرمنوتیک، فمینیسم، ذاتی و عرضی در دین، دین و هنر، و غیره را مطرح می کند.

۲. پرسش‌های تازه در برابر مسائل کهن: در طول تاریخ جدال وحی و خرد مطرح بوده‌است؛ اما امروزه ابهام‌های تازه‌ای در باب خرد‌گزیزی یا خردستیزی باورهای دینی گشوده شده‌است. برخی بر ایمان‌گرایی و فیدئیسیم تاکید دارند. آثار و کارکردهای دین در گذشته نیز مطرح بوده‌است؛ اما امروزه سعه و ضیق دایره کارکردها و نقش بی بدیل دین محل پرسش‌های تازه‌ای است. پیش‌تر چون فن‌آوری، علوم تجربی و انسانی رشد چندانی نداشته، این سوالات مطرح نبوده‌است. امروزه که این رشد حاصل شده، گفته می‌شود با توجه به این رشدهای جدید چه نیازی به مراجعه به دین است؟ بدین جهت در صدد محدود کردن قلمرو دین برمی‌آیند. پرسش‌های نو نیازمند پاسخ‌ها و تحلیل‌های جدید به مسائل کهن است. امروزه به دلیل وضعیت ویژه فکری بشر نمی‌توان تمام پاسخ‌های گذشته را به سوالات سنتی داد؛ برای مثال، نفی و اثبات قلمرو اجتماعی دین در گذشته نیز مطرح

بوده‌است؛ اما امروزه با تحلیل‌های تازه‌ای آن را نفی می‌کنند. با طرح انتظار بشر از دین یا رشد علوم انسانی (علوم سیاسی، مدیریت و ...) نیاز به بعد اجتماعی دین نفی می‌شود.

۳. به روز بودن مباحث کلامی: کلام جدید ناظر به نیازهای تازه فکری و اجتماعی است؛ به همین جهت طرح مباحث آن برای جوانان بیان به روز دین تلقی می‌شود؛ در حالی که گاه طرح مباحث کلام قدیم بوی کهنگی می‌دهد.

۴. مبانی جدید: ظهور مسائل جدید مرهون پیشرفت و تحول در علوم انسانی و نگرش‌های فلسفی جدید است. بدون شک، دانش‌های بشری با یکدیگر پیوند و داد و ستد دارند و دانش کلام از این امر مستثنا نیست. این علم که از هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، حیات و جامعه دینی سخن می‌گوید، با هستی‌شناسی فلسفی و نتایج علوم انسانی در باب انسان، و اجتماع داد و ستد و تاثیر و تاثر دارد و تحولات علوم انسانی، مبانی جدید و در پی آن مسائل جدیدی را فراروی متکلم مطرح می‌کند. از طرفی بی‌تردید دانش‌های بشری اعم از علوم انسانی و تجربی تحولات شگرفی را در پی داشته‌است.

۵. روش جدید: کلام قدیم از روش عقلی (اعم از برهانی و جدلی)، و نقلی سود می‌جست و شهود را در این میدان معتبر نمی‌دانست؛ اما کلام جدید بیش از گذشته از خرد بهره می‌گیرد؛ به نقل کمتر تکیه می‌کند؛ پرچم روش شهودی را گاه چنان بر می‌افرازد که دین را یکسره به آن محدود می‌کند و از روش تجربی نیز به وفور و بیش از گذشته بهره می‌گیرد.

مرز فلسفه دین و کلام جدید

می‌توان تفاوت‌هایی را میان فلسفه دین و کلام جدید برشمرد که بدان‌ها اشاره می‌شود. از طرفی به رغم وجود تعاریف متعدد و ناهماهنگ دانشمندان غربی در باره فلسفه دین، آنان نیز کما بیش به ویژگی‌هایی اشاره کرده‌اند که خود به خود آن را از کلام جدید جدا می‌سازد:

۱. تفاوت روش شناختی: فلسفه دین از ابزارهای بشری، عقلی، تجربی، شهودی، تاریخی بهره می‌گیرد و در این میان، خرد جایگاه برتری دارد؛ ولی کلام جدید افزون بر آن‌ها به شیوه وحیانی و جدلی نیز تکیه می‌کند. هوبلینگ در تعریف خود از فلسفه دین به این نکته اشاره دارد (هوبلینگ، قسبات، ش ۲ ص ۶۸).

۲. تفاوت نگرشی: تفاوت روش شناختی در تفاوت نگرشی ریشه دارد. فلسفه دین اغلب نگاه برونی به دین دارد؛ اما کلام جدید هم نگرشی برونی و هم درونی دارد (رک: هیک، ۱۳۷۲: ص ۲۱).

نگاه برونی فلسفه دین سبب می شود که آموزه‌های دینی معرفت درجه اول و فلسفه دین معرفت درجه دوم تلقی می‌شود. همین تفاوت نگرشی است که به تمایز روش شناختی می‌انجامد.

از آن‌جا که فلسفه دین با نگاهی بیرونی، به‌ارزیابی باورهای دینی می‌نشیند، در تحلیل خود جز از ابزارهای بشری بهره نمی‌گیرد؛ اما از آن‌جا که کلام جدید نگاه خود را به بیرون محدود نمی‌سازد به داده‌های وحیانی نیز تکیه می‌کند؛ البته دانش فرانگر در قلمرو دین پژوهی به فلسفه دین محصور نمی‌شود؛ بلکه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین نیز این‌گونه‌است.

۶۱

۳. اغلب فلسفه دین را از نظر رشته علمی زیر مجموعه فلسفه و در ردیف سایر فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه علم، فلسفه هنر، فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق قرار می‌دهند و آن را نگاهی فلسفی به دین می‌شمارند. برخی نیز فلسفه دین را زیرمجموعه دین پژوهی تلقی کرده‌اند؛ اما در باب کلام جدید چنین اختلافی مشاهده نمی‌شود و کسی آن را از فروعات فلسفه نمی‌داند (ر. ک: هیک، ۱۳۷۲: ص ۲۱، Flew, 1955, p.x).

۴. فلسفه دین مانند فلسفه علم، فلسفه اخلاق و ... اغلب در مقام کشف اصول و مبانی نظری یا مبادی تصویری و تصدیقی باورهای دینی است و در مواردی می‌تواند نقش مبنایی برای مسائل کلامی داشته باشد و پیش فرض‌های آن را به چالش فراخواند

۵. فلسفه دین اغلب رویکرد عام به‌ادیان دارد و به مباحث مشترک میان همه یا جمعی از ادیان می‌پردازد و به دین خاصی محدود نمی‌شود؛ اما کلام جدید اغلب چنین نیست؛ بلکه به صورت کلام اسلامی، مسیحی و ... مطرح است. کلام در هر دینی از باورهای خاص همان دین دفاع می‌کند. هرچند افرادی همچون C.W. Smith از کلام جهانی سخن به میان آورده‌اند، این طرح چندان مقبول نیفتاده و به ثمر ننشسته‌است. هوبلینگ در تعریف خود بر شمول فلسفه دین در ادیان مختلف و عدم محدودیت آن به دین خاص تأکید دارد (هوبلینگ، قیسات، ش ۲، ص ۶۸).

۶. فلسفه دین در مقام کشف حقیقت است؛ اما کلام در صدد اثبات باورهای دینی است و خود را به دفاع از آن‌ها متعهد می‌داند (ریکور، نقد و نظر ش ۲: ص ۱۴۲ و ۱۴۳ و خرمشاهی، ۱۳۷۰: ص ۱۷۱ و ۱۷۲)؛ البته این‌که انگیزه متکلم دفاع از آموزه‌های اعتقادی است، به‌ارزش کار وی ضربه نمی‌زند مادام که از روش منطقی و استدلال به‌طور صحیح بهره گیرد. از طرفی گرچه فلسفه دین در ظاهر دعوی کشف حقیقت دارد، نه‌آنچه با این عنوان

در غرب ظهور کرد، بیشتر در مقام پرسشگری از باورهای دینی برآمد. تا پیش از عصر روشنگری فلسفه غرب در خدمت الاهیات بود. پس از این دوران فیلسوفان با این امر مخالفت کردند و به رهایی فلسفه از دین فتوا دادند؛ اما نتیجه به سمت دیگری رخ نمود. به جای این که فلسفه آزاد شود، در خدمت فرزندان خود (علوم طبیعی و انسانی) قرار گرفت. این امر پس از فراز و فرود مکتب پوزیتیویسم و اعلام این که فلسفه به حل و فصل مسائل ته مانده می پردازد، آشکارتر می شود. در این دوران، فلسفه با جامه جدید فلسفه دین، به عرصه پای می نهد و زیرکانه پرسش هایش را به الاهیات عرضه می کند. انتظارات و پیش فرض هایی که فلسفه دین را رقم زده اند، عمیقاً با اندیشه جدید غرب پیوند دارند (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۴۱۸ و ۴۱۹).

مسائل فلسفه دین و امکان طرح رویکرد اسلامی

در تعیین مسائل فلسفه دین دو گزینه پیش رو داریم: یکی معیار قرار دادن فصول کتاب هایی که با این عنوان در غرب به نگارش درآمده است و دیگری توجه به اقتضای تعریف برگزیده از فلسفه دین. گزینه دوم منطقی تر به نظر می رسد؛ زیرا عوامل گوناگونی می تواند سبب تغییر در کم و کیف حجم و عناوین کتاب باشد. بر این اساس، به نظر می رسد گرچه اغلب کتاب هایی که در غرب عنوان فلسفه دین دارند شامل مباحث فلسفی نظریات اساسی مسیحیت است، این امر مستلزم مساوی تلقی کردن فلسفه دین با فلسفه مسیحیت یا حتی فلسفه ادیان ابراهیمی نیست؛ به همین جهت می بینیم جان هیک که خود در کتاب فلسفه دین فقط از مفهوم یهودی-مسیحی خدا سخن می گوید، در تعیین مسائل مورد بحث در این دانش، برهمن و نیروانا را نیز وارد می کند (هیک، ۱۳۷۲: ص ۲۲).

بنا به تعریف برگزیده، فلسفه دین دانشی است که اغلب با ابزارهای معرفت بشری (عقل و تجربه درونی و برونی) به تبیین و بررسی مبادی تصویری و تصدیقی دین و آموزه های بنیادین آن می پردازد. از جمله ویژگی های آن که پیش تر بیان شد، رویکرد عام به ادیان و طرح مباحث کمابیش مشترک میان همه یا جمعی از ادیان است. وجه عمومیت فلسفه دین به ادیان این است که چون نگاه فلسفه دین به ادیان، نگاه برون دینی است، و ادیان عناصر مشترکی نیز دارند، همین امر سبب می شود که بخشی از مسائل مورد بحث در فلسفه دین قابل تعمیم به جمعی از ادیان یا همه آنها باشد؛ اما این امر مستلزم عدم امکان

سخن گفتن از فلسفه دین خاص برای مثال فلسفه دین اسلامی نیست؛ بلکه هر پژوهشی درباره دین خاص که با روش عقلانی و ابزارهای شناختی بشری، با نگرش برونی به دین و به هدف ارزیابی حقیقت جویانه، باورهای دین خاصی را بررسی کند و به بیان مبادی تصویری و تصدیقی آن پردازد، فلسفه‌ان 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، رمز 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 به دین خاصی است.

مسائل فلسفه دین را می‌توان بر اساس معیارهای متفاوتی از جمله نوع ادیان (ابراهیمی و غیر ابراهیمی)، روش تحقیق مسائل آن (عقلی، نقلی، تاریخی، تجربی) و طبقه بندی منطقی مسائل تقسیم کرد. به نظر می‌رسد شیوه سوم به دلیل پوشش بیشتر ادیان و مسائل آن، ترجیح داشته باشد. بر این اساس می‌توان مسائل آن را چنین برشمرد:

چیستی دین

چرایی، منشأ و وجه نیاز به دین، منطق پذیرش دین

اهداف پذیرش و عمل به دین

ارکان یا دعاوی اساسی دین (خداشناسی: اثبات وجود و صفات وی، رابطه شرور عالم و عدل و رحمت الاهی، رابطه علم الاهی و اختیار انسان؛ انسان شناسی: ابعاد مجرد و مادی انسان؛ راه شناسی، راهنماشناسی؛ وحی و نبوت، تجربه دینی؛ فرجام شناسی: سعادت و شقاوت ابدی، خلود نفس)

شعائر و آداب و مناسک دینی: نماز، عبادات، زیارات، ادعیه و مراسم مذهبی

ابعاد و قلمرو دین: گوهر و صدف دین، کمال و جامعیت دین، حداقلی یا حداکثری

بودن آن، کارکرد دین، دین و اخلاق

معرفت دینی: راهکارها و موانع فهم دین، زبان دین، هرمنوتیک، ساختارهای ذهن بشری،

قرائت‌های مختلف دین، رابطه دین با سایر ابزارهای معرفت بشری، مانند عقل و تجربه

حقانیت، رستگاری و تکثرگرایی دینی

ارتباط دین با سایر دانش‌های بشری اعم از علوم تجربی و انسانی، مانند رابطه دین با

علم، هنر، فلسفه، اخلاق، و امکان طرح دانش‌های مختلف با پسوند دینی مانند علم دینی،

هنر دینی، روان‌شناسی دینی، جامعه‌شناسی دینی و ...

خاتمه

در خلال این مقال آشکار شد که فلسفه دین به معنای جدید آن معادل ژرفکاوی فلسفی در مورد عقاید و آموزه‌های دینی و به عبارت دقیق‌تر دانشی است که با ابزارهای معرفت‌بشری (عقل و تجربه درونی و برونی) به بررسی یا تبیین مبادی تصویری و تصدیقی دین و آموزه‌های بنیادین آن می‌پردازد. بر این اساس، نباید فلسفه دین را با واژه‌هایی چون الاهیات طبیعی و فلسفی، دین پژوهی، کلام قدیم و جدید خلط کرد.

می‌توان گفت کلام دانشی است که با شیوه‌های گوناگون عقلی، و نقلی به تبیین، توجیه و اثبات آموزه‌ها و باورهای دینی می‌پردازد و به پرسش‌های منتقدان پاسخ می‌دهد. بر این اساس، علم کلام از جهات مختلف، غایات متعددی دارد: فهم برای خود متکلم، تبیین و توجیه و اثبات برای دیگران، و دفاع از باورهای دینی در برابر شبهات.

وصف جدید برای کلام، مستلزم تغییر ماهیت آن نیست؛ چرا که کلام قدیم و جدید در ناحیه موضوع (آموزه‌های دینی) و غایت (دفاع از آن‌ها) مشترکند؛ اما به رغم وحدت غرض می‌توان آن‌را به وصف جدید و قدیم متصف کرد

پاره‌ای امور به تازگی کلام انجامیده و آن را شایسته نام جدید ساخته‌است که عبارتند از مسائل جدید، پرسش‌های تازه در برابر مسائل کهن، به روز بودن مباحث، مبانی و روش جدید. فلسفه دین از جهات گوناگونی مانند روش، غایت، نگرش، رشته علمی، نقش مبنایی، و رویکرد عمومی به‌ادیان، متمایز از کلام جدید است.

منابع و مأخذ

۱. الوین پلاتینجا و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، مصطفی فتحی زاده، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۲. الیاده، میرچا، دین پژوهی، بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۳. ابن خلدون، مقدمه‌ابن خلدون، بیروت، دارالقلم، ۱۹۷۸ م.
۴. اسفندیاری، محمد، کتابشناسی توصیفی کلام جدید، نقد و نظر، ش ۲.
۵. آملی، جوادی، کلام جدید، در کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران، اندیشه معاصر، ۱۳۷۵ ش.
۶. اوجیبی، علی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران، اندیشه معاصر، ۱۳۷۵ ش.

۷. بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه ایه الله مرعشی، ۱۳۹۸ق.

۸. (بی نام)، تفاوت فلسفه دین و کلام در چیست؟، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳.

۹. پترسون و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش.

۱۰. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ش.

۱۱. خرمشاهی، بهاء الدین، سیر بی سلوک، مباحثی در زمینه دین، فلسفه، زبان، نقد و نشر، تهران، معین، ۱۳۷۰ش.

۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، آشنایی با کلام جدید و فلسفه دین، قم، واریان، ۱۳۷۸ش.

۱۳. رشاد، علی اکبر، ضرورت تاسیس فلسفه دین، منطق اکتشاف دین و فلسفه معرفت دینی و ترابط و تمایز آن‌ها با همدیگر، قیاسات، ش ۳۸: ص ۲۱-۵۲.

۱۴. —، دین پژوهی معاصر، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲ش.

۱۵. ریکور، پال، گرایش‌های عمده در فلسفه دین، مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۲.

۱۶. ساجدی، ابوالفضل، میزگرد فلسفه دین، معرفت، ش ۵۱.

۱۷. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، موسسه امام صادق، ۱۳۷۵ش.

۱۸. سروش، عبدالکریم، قیض و بسط تئوریک شریعت، ششم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷ش.

۱۹. علی تبار فیروزجایی، رمضان، علم کلام، فلسفه دین و الاهیات، وجوه تشابه و تمایز"، قیاسات، ش ۳۸: ص ۱۵۵-۱۸۴.

۲۰. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶ق.

۲۱. فارابی، محمد بن محمد، احصاء العلوم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.

۲۲. فرامرز قراملکی، احد، موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران، موسسه فرهنگی ارائه، ۱۳۷۳ش.

۲۳. —، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ش.

۲۴. فورد، دیوید اف، *مقدمه‌ای بر کلام جدید مسیحی*، سید ذبیح الله جوادی، در کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، به‌اهتمام علی اوجیبی، تهران، موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵ش.
۲۵. قدردان قراملکی، محمد حسن، کلام فلسفی، قم، وثوق، ۱۳۸۳ش.
۲۶. لاریجانی: صادق، *تاملی در کلام جدید*، اندیشه حوزه، ش ۵.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تحقیق الشیخ اکبر اسد علی زاده، موسسه‌الامام الصادق، ۱۴۲۵ ق.
۲۸. لگنهاوزن، محمد، *سیاحت اندیشه در سپهر دین*، گروهی از مترجمان، قم، انتشارات موسسه‌آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۲۹. لیث، ج. ه. و دیگران، *مقدمه‌ای بر الاهیات معاصر*، همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹ش.
۳۰. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: صدرا، ۱۳۵۸ش.
۳۲. ملکیان، مصطفی، *نقد و نظر*، شماره ۲: ص ۳۵ و ۳۶.
۳۳. همتی، همایون، *رشته دین پژوهی و شاخه‌های آن در هانس کلیم کیت و دیگران*، شناخت دانش ادیان، همایون همتی: ص ۱۸۱-۱۹۹، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹ش.
۳۴. هوبلینگ، اچ. جی، *مفاهیم و مسائل فلسفه دین*، آیت الهی، قسبات، ش ۲.
۳۵. هیک، جان، *فلسفه دین*، بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲ش.
36. Flew, Antony, and Alasdair MacIntyre, eds. *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press, 1955.
37. Legenhausen, Muhammad, *Reflections on the Philosophy of Religion in Iran*, non-published article.
38. Basil, ed., *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1971.
39. Mitchell, William P. Alston, "Religion, History of philosophy of" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1, (London: Routledge, 1998).