

فلسفه تطبیقی دین*

پول.ج. گریفیث

ترجمه بهروز حدادی

□□□

این مقاله به بررسی فهمها و برداشتهای ممکن از فلسفه تطبیقی دین و بحث درباره پاره‌ای از مصادیق آن می‌پردازد. برداشت ما از فلسفه تطبیقی دین تا حد زیادی به چگونگی فهم و برداشت ما از فلسفه دین بستگی دارد؛ و البته این مسئله، مسئله‌ای بی‌مناقشه نیست. در این جا توجه به برخی مسائل تاریخی نیز ضروری است، زیرا بعضی اشکالات درباره معنی و مفهوم «فلسفه دین» و «فلسفه تطبیقی دین»، که نتیجه آن است، ریشه در تحولات تاریخی اروپا از قرن هفدهم به بعد دارد.

اندیشه وجود پدیده‌ای به نام فلسفه دین تا حد زیادی بر این فرض مبتنی است که چیزی به نام دین وجود دارد که معقول است فلسفه‌ای نیز داشته باشد؛ و یا بر این اندیشه استوار است که پدیده دین، فی نفسه، متضمن و یا مستلزم پاره‌ای از مسائل فلسفی است.

دیدگاه اول، فلسفه دین را حاوی حالتی ملکی عینی^۱ می‌داند و دین (یا اندیشه دین) را متعلق راستین فلسفه‌ای می‌داند که فیلسوفان دین بدان اشتغال دارند؛ همان طور که حقوق (یا اندیشه حقوقی) متعلق راستین فلسفه‌ای است که فیلسوفان حقوق بدان اشتغال دارند.

دیدگاه دوم، عبارت مذکور را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند و آن را حاوی حالتی ملکی ذهنی^۲ می‌داند و بر طبق آن به تبیین این مطلب می‌پردازد که حوزه راستین فلسفه دین، آن دسته از پرسشهایی هستند که یا از دین، از آن حیث که دین است، نشئت می‌گیرند، یا از آن جهت که دین خاصی است.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Paul J. Griffiths. "Comparative Philosophy of Religion" in *A Companion to Philosophy of Religion*, pp. 615-620.

1. objective genitive.
2. Subjective genitive.

بر اساس این تفسیر، فلسفه دین بیانگر مسائل فلسفی یا تلاشی فلسفی است که به دین [به طور کلی] و یا به دین خاصی تعلق دارد. در تفسیر اول ممکن است این گونه سؤالات مطرح شود:

- ماهیت و طبیعت دین چیست؟

- آیا تنها یک دین وجود دارد یا بیشتر؟

- آیا ممکن است گونه‌هایی از فهم و داوری مختص به دین باشد؟

در تفسیر دوم نیز ممکن است چنین پرسشهایی مطرح شود:

- آیا منطقی می‌توان با صراحت و قاطعیت ادعا کرد که هیچ نفس باقی‌ای وجود ندارد، و از سوی

دیگر، افراد بشر حیاتهای بی‌شماری داشته و بیش از آن را نیز خواهند داشت؟ (پرسشی که مربوط

به آیین بوداست یا آن که آیین بودا خاستگاه آن است.)

- آیا لازمه [اعتقاد به] وجود اشیای مجرد،^۱ [اعتقاد به] وجود خداست؟ (پرسشی که مربوط به

بعضی از ادیان توحیدی و غیر توحیدی است، یا آن که برخاسته از چنین ادیانی است؛ همچنان که

ممکن است به طور کلی برخاسته از ادیان الهی باشد.)

دو تفسیر یاد شده، هر دو بر این فرض مبتنی است که چیزی به نام دین وجود دارد؛ و نیز هر دو

تفسیر تا حد زیادی فرض را بر این نهاده‌اند که دین، جنسی است که دارای انواعی از قبیل آیین

بودا، مسیحیت و امثال آن است. در تفسیر اول، توجه و تأمل فیلسوف معطوف به جنس (genus)

دین است و پرسش آنان از طبیعت و ماهیت دین و مناسبات حاکم بر پدیده‌هایی است که دین را

تشکیل می‌دهند و نیز شیوه‌هایی که گونه‌ها و انواع مختلف دین را به جنس دین پیوند می‌دهد؛ در

حالی که کانون تأمل و بحث در تفسیر دوم، انواع دین و سؤالاتی خاص درباره آن نوع و گونه‌ای از

دین است که صحبت از آن به میان آمده. نشانه‌ها و شواهد بسیاری از هر یک از این دو رویکرد را

می‌توان در میان فیلسوفان اروپایی و امریکایی قرن شانزدهم به بعد جست و جو کرد؛ هر چند

رویکرد نخست تا پیش از قرن شانزدهم به خوبی مطرح نشده بود و رویکرد دوم نیز تا قرن

نوزدهم با عنوان «فلسفه دین»، چنان که باید، تبیین نشده بود؛ اگر چه پیروان تمامی سنن دینی که

دارای تمایلات و گرایشهای فلسفی بوده‌اند، عملاً بدان پرداخته‌اند.

اندیشه وجود چیزی به نام دین جنسی (یا جنس دین)،^۲ که خود دارای انواع و مصادیقی ویژه

است، دقیقاً همان تحول تازه در اندیشه اروپاست که راه را برای پرداختن به فلسفه دین به معنی

نخست هموار کرد و بحث فلسفی درباره موضوعات مختص به یهودیت، مسیحیت و اسلام را از

نوبه «فلسفه دین» - به گونه‌ای متمایز از عناوینی چون «الهیات فلسفی»^۳ یا «الهیات اساسی»^۴ و غیر



1. abstract objects.

2. genus religion.

3. philosophical theology.

4. fundamental theology.

آن - نامگذاری کرد. رگه‌هایی از گرایش به چنین اندیشه‌ای را می‌توان در زمانی بیشتر از این، در تفکر کسانی چون «نیکولاس»^۱ (۱۴۰۱ - ۱۴۶۸م) و «لورد هربرت»^۲ (۱۵۸۳ - ۱۶۴۸م) ملاحظه کرد، اما در قرن هفدهم و در نوشته‌ها و آثار باروخ اسپینوزا،^۳ جان لاک^۴ و گاتفرید لایبنیز^۵ دربارهٔ مذهب بود که به مضمونی اساسی و فرضی متعارف^۶ تبدیل شد؛ و هم اکنون نیز سازمان یافته‌ترین اصل در نوشته‌های دیوید هیوم^۷ دربارهٔ دین و آثار ایمانوئل کانت^۸ و درس - خطابه‌های هگل^۹ دربارهٔ فلسفهٔ دین است. (کانت معمولاً این رشتهٔ علمی را *philosophische Religionsleher* و هگل *philosophie der Religion* می‌نامد). به هر حال، این اندیشه‌ای است نو که در میان متفکران مسیحی دورهٔ متأخر عهد باستان و یا در اروپا در قرون وسطا پیدا شد که واژهٔ *Religio* را معمولاً به معنی مجموعه‌ای از آداب، عقاید و اعمال نهادینه شده‌ای تعریف می‌کردند که ارتباط شایسته با خداوند را امکانپذیر می‌سازد؛ نه صرفاً جنسی که دارای گونه‌ها و انواع مختلفی است، که نمونهٔ آن نگرش و مشی اگوستین^{۱۰} دربارهٔ این واژه در رسالهٔ *on True Religion* است. تنها زمانی می‌توان به طور واقعی فلسفهٔ دین را رشته‌ای جدا از الهیات فلسفی (چنان که می‌گویند) تلقی کرد که چنین نگرشی نو در کار باشد. فلسفهٔ دین، آن گونه که امروزه در گروه‌های فلسفه یا دین در دانشگاه‌های انگلیسی زبان تدریس می‌شود، دارای چنین مشخصات تاریخی است (برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: Collins و نیز مقالهٔ سیزدهم این مجموعه تحت عنوان پیدایش و ظهور فلسفهٔ جدید دین).

قسمت عمدهٔ این فلسفهٔ دینی، به بررسی موضوعاتی می‌پردازد که یا برخاسته از ادیان خاص است و یا مختص به آنهاست (که معمولاً منظور مسیحیت است که دلایل ادیان روشن است.) و بدین ترتیب، تحت تفسیر دوم از فلسفهٔ دین نیز قرار می‌گیرد. بعضی از فیلسوفان، به پیروی از کانت و هگل، به بررسی مسائلی پرداخته‌اند که متعلق به تفسیر نخست است. از جملهٔ این مسائل، این گرایش مهم معاصر (به ویژه نزد مسیحیان) است که چگونه تکثر ادیان^{۱۱} را توجیه نماییم؟ (نگاه کنید به مقالهٔ ۱۷ این مجموعه تحت عنوان پلورالیزم دینی.) با توجه به این واقعیتها، این سؤال

1. Nicholis of Cusa.
2. Lord Herbert of Cherbury.
3. Baruch Spinoza.
4. john Locke.
5. Gottfried Leibniz.
6. standard assumption.
7. David Hume.
8. Immanuel Kant.
9. G.W.F Hegel.
10. Augustine.
11. plurality of religion.

مطرح می‌شود که مفهوم فلسفه تطبیقی دین چیست؟ در این جا سه راهبرد اساسی و سه نوع اشتغال فکری وجود دارد که هر یک به نوعی سزاوار عنوان فلسفه تطبیقی دین است.

تعریف و رده‌بندی^۱

اولین رویکرد، به رویکرد هگل معروف است، لیکن هنوز هم به شیوه‌های مختلفی دنبال می‌شود. این رویکرد بر این فرض استوار است که دین، جنسی است که خود دارای گونه‌ها و انواع مختلفی است، و هدف اصلی آن، تبیین فلسفی ذاتیات دین (تعریف) و نیز تبیین فلسفی مناسبات و روابط حاکم بر انواع آن (طبقه بندی) است. شکل نمونه و آرمانی چنین تبیین فلسفی - که هگل آن را با دقت تمام در درس - خطابه‌های مختلفش درباره فلسفه دین در سالهای ۱۸۲۱ تا ۱۸۳۱ در دانشگاه برلین تبیین کرد - با تعریفی عقلی (پیشینی)^۲ از دین آغاز می‌شود. هگل تعاریف مختلفی ارائه می‌کند و دین را از جمله «روحی می‌داند که حضور را در آگاهی محقق می‌یابد»^۳ و یا «ارتباط آگاهی بشری با خدا»^۴. و سپس از این تعریف به منزله ابزاری برای سازماندهی و رده‌بندی اطلاعات درباره ادیان خاص بهره می‌جوید. (ادیانی که هگل معمولاً آنان را «ادیان مشخص»^۵ می‌نامد).

رده‌بندی ادیان ممکن است بر اساس سلسله مراتب باشد؛ چنان که رده‌بندی هگل به وضوح چنین است. به عبارت دیگر، ادیان خاص^۶ ممکن است با توجه به میزان نزدیکی آنها به نمونه آرمانی رده‌بندی شوند. هنگامی که هگل به حقایق تازه‌ای درباره ادیان خاص دست یافت، مشخصات و جزئیات رده‌بندی او نیز تغییر کرد و وی ناگزیر شد تا در درس - خطابه‌هایش در سال ۱۸۲۴، آیین بودا را در رده ادیان جادویی^۷ ذکر کند (۱۹۸۴ - ۸ - ج ۲، از ص ۳۰۳ - ۳۱۶) اما در سال ۱۸۲۷ آن را در رده ادیان درونگرا^۸ برشمرد (ج ۲، ص ۵۶۲ - ۵۷۹). این تغییر و تحول، تا حد زیادی ناشی از دست یافتن او به حقایقی درباره آیین بودا بود؛ و بدین جهت بود که هگل، تغییر جایگاه این دین در سلسله مراتب ادیان را معقول و منطقی دید. بیش از هر چیزی مناسب است که به همین جهت، ابتکار هگل را مصداقی از فلسفه تطبیقی دین بدانیم.

او تسلیم و پذیرای اطلاعاتی است که از ادیان خاص به دست می‌آورد؛ هر چند خود این

1. Definition and classification.

2. a prior idefinition.

3. "spirit That realizes itself in consciousness".

4. "The relation of human consciousness to god" (Hegel 1984 - 8 [1821 - 31] vol.1 pp.178,150).

5. Determinate Religions.

6. particular Religions.

7. Religions of magic.

8. Religion of being - within - self.

اطلاعات تابع شیوه عقلی^۱ و مستقل رده بندی است. در واقع، هگل به خوبی از ویژگیها و جزئیات این ادیان خاص آگاهی داشت؛ او آگاهتر از بسیاری از معاصرانش بود؛ و با توجه به محدودیتهایی که یک اروپایی درباره شناخت ادیان آسیایی در نیمه نخست قرن نوزدهم داشت، از بسیاری از فیلسوفان انگلیسی زبان دین در پایان قرن بیستم بسیار مطلع تر بود.

رویکرد مشابهی را درباره فلسفه دین، می توان به وضوح در اثر اخیر جان هیک، فیلسوف انگلیسی، مشاهده کرد. در این رویکرد نیز جنس دین تا حد زیادی بر حسب اصطلاحات عقلی^۲، این بار به دگرگونی تجربه بشری از خود مداری (= خود محوری)^۳ به واقع محوری^۴ تعریف شده است. (هیک ۱۹۸۴، ص ۱۹۴؛ برای بحث تفصیلی مقایسه کنید با هیک ۱۹۸۹).

مضافاً این که در این رویکرد از اطلاعاتی درباره ادیان خاص - بویژه آن دسته از ادیانی که جان هیک آنان را فرا محور^۵ می نامد و منظورش تقریباً آیین هندو، بودا، مسیحیت، یهودیت و اسلام است - استفاده کرده است تا نشان دهد چگونه و تا چه میزانی این ادیان به آن امری که برای آن جنس ضروری است نزدیک اند. تفاوت میان غرض و هدف هیک با هگل آن است که رده بندی هیک به طور جدی غیر سلسله مراتبی است. جان هیک در صدد تبیین این مطلب است که همه ادیان خاص (یا حداقل ادیان فرامحور) تقریباً به یک اندازه بیانگر خصوصیات آن جنس اند؛ و در نتیجه، باید در تقابل با یکدیگر مورد توجه قرار گیرند.

این تفاوت، تفاوتی مهم است، ولی نباید شباهت بنیادی تر میان هگل و هیک را تحت الشعاع خود قرار دهد که منظور از آن، اشتغال هر دو به فلسفه تطبیقی دین، با بهره گیری از شیوه تعریف رده بندی است؛ و نیز دلمشغولی اساسی آنان به گونه هایی از پرسش که برخاسته از تلقی و تصور کسانی است که فلسفه دین را همان در بر داشتن حالتی ملکی عینی می دانند.

تحلیل ساختاری

در دومین راهبرد، که معقول و منطقی است آن را فلسفه تطبیقی دین بنامیم، توجه و عنایت به تحلیل پدیده یا پدیده هایی است که ملزمان به آن، آن را متعلق به جنس دین می خوانند. چنین پدیده هایی، این امور را دربر می گیرد: تعالیم دینی (ادعاهای جوامع دینی درباره این که چه چیزی راست و صواب است؛ و نیز ادعاهایی که به نظر آنها باید به پیروان خود تعلیم دهند؛ همچنین دفاع در برابر اعتراضات

1. a prior method.
2. a prior terms.
3. self - centeredness.
4. Reality - centeredness
5. post - axial.
6. Doctrine.

وامثال آن) و آداب و شعایر^۱ (اعمال دست جمعی، رسمی و مکرزی که جوامع دینی برای اعضا و پیروان خود لازم می‌شمرند.) و تفسیر^۲ (شیوه‌هایی که جوامع دینی از آن به منظور تفسیر و به کارگیری آثاری بهره می‌جویند که به گمان آنها به گونه‌های خاصی، دارای جمعیت و اعتبار است.) فیلسوفی که هم‌وغمش فلسفه تطبیقی است، و دلمشغول پدیده‌هایی تحت عنوان تحلیل ساختاری است، چندان به بررسی درستی، جذابیت یا معنای مصادیق خاص این امور (اعتقادات و آداب خاص یا کوششهای تفسیری خاص) - به عنوان ساختار منطقی یا مفهومی این پدیده‌های مورد بحث و ساختار منطقی و مفهومی کاربردهای محتمل آن - نمی‌پردازد. در چنین شیوه رفتاری، ممکن است (اگرچه الزامی نیست) که چنین فیلسوفی دارای نگرش تطبیقی باشد، زیرا نگرش فلسفی درباره عقیده دینی به معنای واقعی، مثلاً، نیازمند توجه به موضوعات و مصادیق خاصی از آن عقیده دینی است که صرفاً ملهم و برگرفته از یک سنت دینی نیست.

نمونه موضوع محل بحث را می‌توان در آثار ویلیام ای. کریستین^۳ ملاحظه کرد. در آثاری از او، که تقریباً در سه دهه اخیر منتشر شده است، وی عمدتاً به آن دسته از مسائل فلسفی توجه داشته که برخاسته از تحلیل ساختاری عقاید دینی بوده است. او در کتاب *opposition of Religious Doctrines* ۱۹۷۲ به بررسی شرایط امکان اختلاف فاحش میان عقاید دینی متفاوت می‌پردازد؛ و چنین بررسی‌ای را مصداقی می‌داند از آنچه وی آن را «فلسفه نقدی دین»^۴ می‌خواند، که منظورش از آن تأمل درباره مفاهیم، توصیه‌ها و ادعاهایی متمایز از گفتمان دینی است، با نیم‌نگاهی به آنچه این گفتمان ایجاب می‌کند؛ و نیز احتمالات ساختاری‌ای که واجد آن است.

بر همین قیاس، در کتاب *Doctrine of Religious communities*، که در سال ۱۹۸۷ منتشر شده است، به گونه‌ای صوری به بررسی روابطی می‌پردازد که در جوامع دینی میان ادعایی حاکم است که از یک سو مورد اعتنای یک جامعه باشد، و از سوی دیگر، صادق (در مورد ادعایی درباره تثبیت زندگی انسانی) و صواب (در مورد ادعایی درباره صحت و درستی الگویی عملی و رفتاری) باشد. در هر دو کتاب، کریستین از مثالها و نمونه‌هایی از ادیان مختلف، عمدتاً یهودیت، بودا و مسیحیت، به منزله ابزارهای اصلی تفکر بهره می‌گیرد. او در فاصله گرفتن از ادعاهای تجربی، درباره این که این اجتماعات واقعاً چه چیزی را تعلیم می‌دهند، از دقت کافی برخوردار است؛ و در این اجتناب نمودن، از ادعاهای نظری خود مدد می‌گیرد. فیلسوفی که اعتنا و دلمشغولی او به تاریخ بیشتر از کریستین است، این فرضیه‌ها را به دعاوی توصیفی درباره هر آنچه جوامع دینی خاص، حقیقتاً، تعلیم می‌دهند تبدیل می‌کند، که هگل و هیک از نمونه‌های آن هستند، اما این که اصلاً در آثار



1. Ritual.

2. exegesis.

3. William A. christian.

4. critical philosophy of Religion.

مسیحیان چنین اموری یافت می‌شوند، نشان دهنده اهمیت بُعد مقایسه‌ای در این آثار است. البته ممکن است در این سبک ساختاری، پدیده‌های دینی را بدون آن که دقیقاً به دید تطبیقی بدان نگریسته شود بررسی نمود. چندین دهه است که فیلسوفان، به عنوان مثال، با عنایت خاص به زبان دین چنین کرده‌اند؛ مانند فیلیپس،^۱ ۱۹۷۶؛ ریکور،^۲ ۱۹۸۰ ص ۷۳-۱۵۴. با این حال، تاکنون تحقیقات، از نوعی که دارای علائق فلسفی و ساختار تحلیلی باشد و همانند تحقیق کریستین تطبیقی باشد، اندک و ناچیز است؛ و البته باید به تحقیقات بیشتری در آینده امید بست، زیرا مفاهیمی که از آن انتزاع می‌شود - برای کسانی که خواهان آن‌اند که پرسشها و مسائلی موجود در فلسفه تطبیقی دین با جمود کمتر و واقع بینی بیشتر برخورد شود - دارای کاربرد عظیمی است.

تحقیقات جامع و سودمند

و سرانجام، درباره فلسفه تطبیقی دین، تحقیقاتی انجام شده است که کاملاً سودمند و مفید است. این تحقیقات، همانند دو رویکرد دیگر، ممکن است مبتنی بر فرض وجود چیزی به نام جنس دین باشد، که خود دارای انواعی است، لیکن حتی اگر چنین نیز باشد، این فرض نمی‌تواند اساسی‌ترین فرض باشد، زیرا توجه و اعتنای اصلی کسانی که به شکلی سازنده به فلسفه تطبیقی دین می‌پردازند، آن است که در نوع خاصی از موضوع، که متعلق به یک یا چند دین خاص یا برخاسته از آن است، سهم شوند.

بنابراین، مثلاً، ممکن است کسی به روش سازنده و اصلاحی منطبق برهان جهان‌شناختی علاقه داشته باشد، اما در اقامه ادله درباره این مطلب، فیلسوفانی را که متعلق به سنن مختلفی هستند، راهنمای خود بگیرد؛ شاید از سرخ پوستان قرون وسطی^۳ و مسلمانان سنی مذهب شمال آفریقا؛ چنان که ممکن است کسی بخواهد به بررسی موضوع وحی بپردازد و این که آیا این ادعا معقول است که اثر خاصی عبارت باشد از کلماتی، یا در بر داشته باشد کلماتی را، که ریشه آن بشری نیست، و در عین حال، ادعای آمرانه و مقتدرانه‌ای برای بشر داشته باشد؟ همچنین می‌توان از پیروان میاماسکا و اهل قباله^۴ شاهد مثال گرفت که هر دو دارای دیدگاههایی جالب توجه درباره این موضوع‌اند.

و نیز معدود نمونه‌هایی از چنین نوع تحقیقی وجود دارد، که از نمونه‌های اخیر آن، تحقیق برلی درباره فضیلت شجاعت است، که به منسیوس و توماس آکویناس به عنوان شاهدان عمده خود توجه می‌کند (برلی، ۱۹۹۰). تحقیق لی. برلی، به وضوح، هم توصیفی^۵ است (او می‌خواهد

1. phillips.
2. Ricoeur.
3. medieval indian Srirainavas.
4. Mimamsakas and kabbalists.
5. Descriptive.

آشکار و بی‌ابهام باشد، چنان‌که منسیوس و آکویناس دربارهٔ فضیلت شجاعت می‌اندیشند) و هم تجویزی^۱ (او می‌خواهد بگوید چه خوب است که دربارهٔ این فضیلت بیندیشیم.) و دقیقاً ماهیتی تفسیری دارد و از منابع خودش در زبانهایی که در آن زبان این آثار تألیف شده‌اند کمال استفاده را برده است. و به معضل پرسشهای نظریه‌ای که ناشی از آشنایی متفکرانی از چنان‌خاستگاههای فرهنگی و زبانی است توجه می‌نماید. سلسله‌آثاری که تحقیقات برلی نیز ضمن آن عرضه می‌شود، و آغاز آن سال ۱۹۹۰ است، شمار دیگری از تحقیقاتی از این دست را منتشر نموده و ادامهٔ آن را در آینده وعده داده است.

مشکل در چنین تحقیقاتی، این است که غالباً ممکن است چنین آثاری دربارهٔ مسائل نظری و روشی که متضمن آن است دچار بن‌بست شود (چگونه مقایسه ممکن است؟ آیا وجود مسائل پیچیده و هرمنوتیکی تفسیری برای فیلسوفی که سروکارش با آثاری در زمینه‌های مختلف است، متفی است؟) و از سهمیم شدن و مشارکت در برنامه‌های سازنده ناکام شود. این آثار و تحقیقات ممکن است تخیل را به شیوه‌هایی تقویت کند که برای آنهایی که آثار ترکیبی‌شان عمدتاً یابه نحو پیشینی (عقلی) سازمان یافته یا بر اساسی کاملاً تک‌سنتی است، محال و تا حد فراوانی غیر قابل تصور باشند. (برلی، ۱۹۹۰، ص ۱۹۵-۲۰۳). بخش مهمی از استدلال فلسفی سازنده، موضوع تخیل است. چنانچه درگیری تنگاتنگ و صمیمانه با تحقیقاتی در تاریخ سنت فلاسفه دین، تخیل آنان را تقویت نموده و پرورش دهد، به نظر می‌رسد که هر دلیلی که تصور شود بارورتر خواهد شد.

از میان سه راهبردی که برای پرداختن به فلسفه تطبیقی دین در این‌جا از آن بحث شد (تعریف ورده‌بندی، تحلیل ساختاری و تحقیقات سازنده و جامع)، راهبرد دوم و سوم محتمل است که در آینده، زیاترین آثار از کار در آید و بیشترین توجه را به خود جلب کند. راهبردهای یاد شده کمتر از راهبرد اول برشم و شهود غیر قابل بحث و نزاع - که دال بر وجود چیزی به نام جنس دین است و تعریف آن از دلمشغولیهای فلسفی است - متکی است؛ و بیشتر احتمال دارد که در برگیرندهٔ موضوعاتی باشد که دارای جوهرهٔ فلسفی باشند و در پاسخ به مسائلی که فلسفه دین بدانها عنایت ویژه‌ای دارد، مشارکت سازنده‌ای دارد. دقیقاً بدان جهت که دیدگاههای نوارسطو و آگاهی از الهیات فلسفی یهودی و اسلامی در قرن دوازدهم و سیزدهم، دیدگاه مسیحیان در بحث از موضوعاتی را که دارای صبغهٔ فلسفی است، سبک و سیاق دیگری بخشید.^۲

به نظر می‌رسد که آگاهی از براهین فلسفی بوداییان، هندوها، مکتب کنفوسیوس و دیگران نیز ضروری و لازم است. ممکن است ادعاهای مشابهی (Mutatis mutandis) در بحث از موضوعاتی که نزد یهودیان و بوداییان دارای صبغهٔ فلسفی است صورت گیرد. چنین تغییرات و تحولاتی، از مزایای فلسفه تطبیقی دین است.



1. Normative.

۲. ر.ک: به مقالهٔ دهم این مجموعه: سهم اسلام در الهیات فلسفی قرون وسطا؛ و نیز مقالهٔ یازدهم: سهم یهود در الهیات فلسفی قرون وسطا.