

مسائل فلسفه دین^۱

نویسنده: ویلیام پی. آلستون^۲

مترجم: علی حقی^۳

فلسفه دین می‌بینیم که از مسائل بسیار دیگری نیز بحث رفته است و عادهً بحث در این مسائل را نیز در حریم حوزه فلسفه دین می‌پنداریم. اهم این مسائل عبارت است از ماهیت و معنای تجربه دینی، نسبت علم و دین، ماهیت ایمان دینی همچون طریقتی در اعتقاد و یا همچون راه و روشی در آگاهی، ماهیت وحی و نسبت آن با راه‌آورد‌های تجربه و تفکر بشری، جایگاه دین در فرهنگ بشری همچون یک کل، تحلیل منطقی زبان دینی و فحوای نمادگرایی دینی و امکانات بازسازی دین هم سو با خط مشی‌های کم و بیش غیر سنتی.

هدف اصلی

در مقام توجیه این که چرا همه این موضوعات را در زیر عنوان «فلسفه دین»

لفظ «فلسفه دین» به تازگی به جمع واژگان فلسفی درآمده است، ولی مدلول آن همان قدمت را دارد که خود فلسفه. یکی از نخستین انگیزه‌های تأمل فلسفی، نه فقط در یونان باستان، بل به هر جای، پدید آمدن شک‌ها و شبهه‌ها بوده است در اعتبار سنت دینی. باورها و مفاهیم دینی، همیشه مایه اصلی بحث فلسفی شده است.

کسی که کارهای گوناگون و پراکنده فیلسوفان دین اندیش را مرور کند، جز این واقعیت که همگی آنها از تأمل در باب دین سرچشمه گرفته است، دشوار می‌تواند میان‌شان چیزی بیابد که به آنها وحدتی بدهد. کار فلسفه دین بیشتر نقد و تحلیل دلایلی بوده است له و علیه اصول اعتقادات دینی، خاصه نقد و تحلیل براهین اثبات وجود خدا. البته در کتب

دسته‌بندی می‌کنیم، می‌توانیم با استناد به این که همه از مشغله‌ای واحد منبعث می‌شوند و یا از این راه که در همه آنها دعاوی دینی، به قصد یافتن پاسخ‌هایی خردپسند مورد بحث و فحص عقلی قرار می‌گیرد، دلایلی بیابیم. دینی که به کمال رسیده باشد، شماری از دعاوی در خور اهمیت را در خصوص باور، کردار یا رهیافت‌ها و عواطفمان، پیش روی ما می‌نهد. این دین به پرسش‌هایی در مورد سرچشمه غایی موجودات، نیروهای حاکم بر جهان، فرجام عالم و جایگاه آدمی در این طرح و تدبیر، پاسخ می‌دهد. به ما می‌گوید موجود متعال به چه ماند، بر آدمیان چه حکم می‌راند و با او ربط و نسبت چگونه توان یافت. برای آلام بشری درمان‌هایی تجویز می‌کند و «راه رستگاری» را ترسیم می‌کند که اگر در نوردیده شود، راهی خواهد بود به سوی التیام همه دردها و ژرفترین نیازهای آدمی را برآورده می‌کند. همه این‌ها بس با اهمیت‌اند. اگر دعاوی دینی خاص در خصوص این نکات توجیه پذیرد، لحظه پی بردن و راه یافتن به آن، خطیرترین لحظات است. فلسفه دین، در عمق و در باطن، مشغله‌ای است که یک چنین

دعاوی‌ای را مورد نقادی عقلانی قرار می‌دهد.

شایان ذکر است که دعوی‌هایی چنین نه در مطلق دین، بل منحصرأ در ادیان خاص هست، گرچه در هر دین خاص می‌توان ادعاهایی از این دست را پیدا کرد. مضمون ویژه هر دینی در این باره، از هر دین با دین دیگر، کاملاً متفاوت است. این، برای سمت و سوی که فلسفه ورزی پدید آمده در قبال هر دین اتخاذ کرده است، پیامدهای مهمی خواهد داشت. در این مقاله، عمدتاً به سنت غربی پرداخته شده است و لذا فلسفه دینی که معرفی شده است، از دل مشغولی به چند وجه از سنت یهودی - مسیحی، خواه در هواخواهی از آن و خواه در ستیهندگی با آن منبعث شده است.

تأمل فلسفی درباب سنت دینی کاملاً متفاوتی، به مشغله‌های ذهنی گوناگونی خواهد انجامید. بدین جهت، فیلسوفان غربی، برخلاف هم‌تایان هندی‌شان، سخت دل مشغول براهین له و علیه وجود معبودی متعال بوده‌اند. همچنین خاطرشان به این مطلب مشغول بوده است که آیا وقوع معجزات با سیطره قانون طبیعی سازگار است یا نیست. در سنتی

دینی همچون آیین هند و یا بودا - که در آن مفهوم معبودی متعال که با مخلوقاتش روابط شخصی فعال داشته باشد، جایی ندارد - این مسائل پیش نمی‌آید. برخلاف، فیلسوفان در چنین سئتی، دل مشغول کوشش ورزیدن برای توضیح نسبت معبود یگانهٔ خطناپذیر متعال با اقسام موجوداتی‌اند که در جهان مجلای تجلیات او هستند و نیز استدلال‌هایی را نقد و تحلیل می‌کنند که در دفاع از ناواقعی بودن جهان حسی اقامه شده است. با این همه، در ادیان مختلف به اندازهٔ کافی چیزهای مشترک وجود دارند که تضمین نمایند هر فلسفهٔ دینی به مسائلی معطوف خواهد شد که همانندی آنها، ولو به اشکال و صور کاملاً متفاوت، به وضوح قابل تشخیص باشد (برای بحث خصایص مشترک ادیان نگاه کنید به مدخل دین).

فیلسوفان پرسش‌هایی نقادانه را در خصوص توجیه‌پذیری و ارزش باورها، مناسک، رهیافت‌های اخلاقی و گونه‌های تجربهٔ دینی، مطرح کرده‌اند. کانون توجه فیلسوفان، امّا، بیشتر معطوف به توانمندی‌های نقادی‌شان در بُعد نظری (اعتقادی) دین بوده است. این گزینش‌گری را می‌توان به گرایش حرفه‌ای روشنفکران

نسبت داد، هر چند برای این گرایش دلیلی واقعی وجود دارد. اگر گرایش اصلی ما به مسائلی باشد توجیه‌پذیر، طبیعی است که باید بر بُعد اعتقادی دین تمرکز و تأکید داشته باشیم، زیرا توجیه هر عنصر دیگر در دین، غایب‌الامر مبتنی بر توجیه باوری یا باورهایی است. اگر کسی از کاتولیکی رومی بپرسد که چرا به آیین عشای ربّانی می‌رود یا در انجام این کار چه ارزشی نهفته است، او، اگر بداند موضوع از چه قرار است، به چند باور اساسی دین‌اش متمسک می‌شود؛ مثلاً به این باور که وجود عالم و همهٔ اجزای سازنده‌اش و نیز سرنوشت نهایی آنها بستگی به وجود شخصی متعال، یعنی خداوند دارد. نیز به این باور که آدمی لاجرم قاصر است از این که بر وفق مقتضیات اخلاقی که خداوند برای او مقرر کرده است، زندگی کند. هم چنین به این باور که خداوند به هیأت عیسای ناصری، آدمی زاده گشت و به مرگی دردناک تن در داد تا آدمی را از پیامدهای وخیم و ناگوار گناهکاری‌اش برهاند.

سرانجام به این باور متمسک می‌شود که همچون بخشی از برنامه‌ای طرح‌ریزی شده، خداوند برای آدمی مقدر کرده است که اگر بخواهد از این آیین بهره ببرد، باید

در مراسم عشای ربّانی شرکت نماید که در آن به وجهی اسرارآمیز عملاً جزئی از کالبد و خون عیسی می‌شود و بدین‌سان به پایمردی او رستگار می‌گردد.

انجام مناسک جز در صورت توجیه این باورها، برحسب فهم و استنباط شرکت‌کنندگان، خردپسند نمی‌تواند بود.

با وصف این، کلاً آنچه توجه فیلسوفان بر آن متمرکز شده است، دایره‌ای بس تنگ‌تر دارد. فیلسوفان دین به همه باورهای دینی خاص و یا حتی به همه باورهایی که ستون دینی را تشکیل می‌دهند، یکسان اعتنا ندارند. در کتب فلسفه دین، از آیین‌هایی که به دینی خاص اختصاص دارند، کمتر بحث می‌رود. به رغم اهمیت عظیم مطالبی همچون تولّد عیسی، رسالت الهی کلیسا، منزلت خاص کشیشان، هر چند مطالبی هستند به نزد دین مورد نظر با اهمیت، فیلسوفان آنها را در کانون بحث قرار نداده‌اند. به جای آنها، آنچه را می‌توان زمینه متافیزیکی نظام اعتقادی نامید، مدار و محور بحث قرار گرفته است. مراد و منظور از این، جهان‌نگری دین است، یعنی نگرش انسان به سرچشمه غایی و سرشت عالم، سرشت انسان، جایگاه انسان در عالم، غایتی که

انسان روان به سوی آن است یا می‌باید به سوی آن روان شود و نظایر این‌ها.

دلیل عمده رجحان مطالبی از این دست، آن است که فیلسوفان گرایش داشته‌اند تا بحث‌هایی فلسفی را در میان آورند که دامنه آن بحث‌ها بیش از یک دین را فرا می‌گیرد. مثلاً جهان‌نگری تقریباً یگانه‌ای که شالوده یهودیت، مسیحیت و اسلام را تشکیل می‌دهد. نیز اعتقاد بر آن بوده است که تأمل فلسفی به نتایجی می‌رسد فراتر از دیدگاه دینی. فیلسوفانی که سودای به اثبات رساندن امکان باکره‌زایی را با دلایل فلسفی در سر داشته باشند، بس اندکند.

همچنین می‌توان استدلال کرد که اگر ما از تعهد به دینی خاص دست بکشیم، بُعد جهان‌نگری دین اکیداً و به طرز انکارناپذیری معنی‌دار و حائز اهمیت خواهد شد. بدون پیش فرض گرفتن چند باور خاص دینی و اثبات این مطلب که تصدیق معتقدات غامض کلامی نظیر تثلیث یا مشارکت در مناسک عبادی، یا جداسازی بعضی چیزها همچون امور مقدس، پاره‌ای اساسی از زندگی‌ای کاملاً بشری است، دشوار خواهد بود. می‌توان بر پایه واقعیت‌های مربوط به سرشت آدمی و

اوضاع و احوال بشری استدلال کرد که آدمیان نیازی عمیق و ریشه‌دار به ارائه تصویری جامع از کل عالمی که در آن می‌زیند، دارند تا بتوانند فعالیت‌های جسته و گریخته خودشان را با عالم همچون یک کل پیوند دهند؛ به وجهی که برای آنان معنی‌دار شود. زندگی‌ای که این امر در آن به انجام نرسد، مهمترین جنبه‌اش رو به ضعف و تباهی است. به نظر می‌رسد این بُعد از دین، از حیث هر یک از دیدگاه‌های دینی حائز اهمیت است. از این رو شایسته است که در کانون تصویر مباحث فلسفی مربوط به دین قرار گیرد.

پژوهش‌های دیگر و هدف اصلی

با ارائه، دفاع و نقد استدلال‌های له و علیه باورهایی اساسی - همانند وجود معبود شخصی متعال، جاودانگی هویت شخصی آدمی و جهت‌گیری عالم به سمت تحقق غرضی مشخص - فیلسوفان رأساً به ارزیابی نقادانه، اشتغال خاطر پیدا کرده‌اند. موضوعات عمده دیگر که در آغاز این مقاله فهرست شدند، دقیقاً دارای این شأن و پایه نیستند، لکن همگی مستقیماً با نقد عقلانی باورهای اساسی دین پیوند دارند. برای رسیدگی دقیق به چنین

باورهایی، فرد بایستی از مفهوم شایسته و مناسب از سرشت و گستره دین شروع کند تا اطمینان حاصل کند که با باورهای دینی اصیل و آنها که از همه باورها اساسی‌ترند سرو کار دارد. این رویه بدین سبب لازم است که بی‌جهت خود را به موضوعات خاصی که کار خود را از آنها شروع می‌کند، محدود نکند.

به علاوه لازم است فرد درکی شایسته از سرشت باور دینی داشته باشد تا دلایل و مباحث نامربوط را کنار گذارد. اتهام نافذ و قاطع نامربوط بودن و اقدام سنتی ارائه براهین مابعدالطبیعی برای اثبات وجود خدا را سورن‌کی‌یر کگور وارد کرد که عقیده داشت هر کس که بکوشد تا بر وجود خدا برهان بیاورد، عیان می‌سازد که از ویژگی باور دینی درکی دارد نادرست. خواه چنین اتهاماتی وارد باشد یا ناوارد، صرف این واقعیت که این‌ها را می‌توان با ظاهری آراسته مطرح نمود، اثبات می‌کند که بر فیلسوف دین فرض است به ویژگی ایمان دینی نیک بنگرد و جهد نماید وجوه شباهت و اختلاف را با گونه‌های دیگر باور - مثلاً باورهای موجود در زندگی روزمره و در علوم - معین و مشخص کند.

با فهم روز افزون نحوه شکل‌گیری

اندیشه‌ها و باورها از راه زبان، این گونه پژوهش به وجهی فزاینده، شکل کندوکاو در اقوالی را که مبین باور دینی‌اند، به خود گرفته است. این پژوهش مشتمل است بر بررسی شیوه‌های خاص کاربرد زبان در اقوال دینی، کوشش برای پرده برداشتن از منطق گفتار دینی، نسبت‌های منطقی بین خود گزاره‌های دینی و بین گزاره‌های دینی و گزاره‌هایی در حوزه‌های دیگر. سرانجام این که، گزاره‌های دینی تا چه حد باید گویای عواطف یا رهیافت‌ها باشند یا همچون دستور العمل‌هایی برای فعالیت‌ها تعبیر شوند، نه همچون مدعیاتی حاکی از واقع. هم چنین، شناسایی گستره کاربرد زبان نمادین در دین، به سهولت ممکن است به دل مشغولی دائمی به سرشت و نقش نمادگرایی دینی رهنمون شود. بدین سان، همه این دل مشغولی‌هایی که تاکنون فهرست شدند، متضمن پژوهش درباره نسبت دین با پاره‌های دیگر فرهنگ، نظیر علم، هنر و ادبیات است. مسأله نسبت علم و دین برای کسی که به نقد و تحلیل نقادانه باورهای دینی در جامعه ما می‌پردازد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در چند قرن اخیر، بیشترین معارضه‌ها با معتقدات دینی در جامعه

غربی، به نام علم صورت گرفته است. با التفات به برخی از علوم، از اخترشناسی کوپرنیک و زیست‌شناسی داروین گرفته تا روان‌شناسی فروید، ادعا بر این بوده است که بعضی اکتشافات علمی، بعضی اعتقادات اساسی دین را ابطال و یا دست کم، تضعیف می‌کنند. مباحثی از این دست که آیا چنین چیزی تا کنون روی داده است یا ممکن است روی دهد و اگر به وقوع پیوست در قبال آن چه باید کرد، مبحث اصلی کتاب‌های فلسفه دین است.

هم چنین فیلسوفان دین در سرشت تجربه دینی کندوکاو می‌کنند، چون غالباً دعوی کرده‌اند که چنین تجربه‌ای، دلیل قانع کننده و درستی را له وجود خداوند یا له دیگر مصادیق پرستش دینی، به دست می‌دهد.

طبیعی است که فرد به نقد و تحلیل گونه‌های تجربه دینی و مسایل مربوط به بنیان‌های روان‌شناختی این‌گونه تجربه‌ها، کشانده می‌شود. سرانجام اگر فیلسوفی به این نتیجه رسید که باورهای اساسی دین (های) سنتی و رایج در جامعه ناپذیرفتنی‌اند، طبعاً با این پرسش که در قبال آن چه باید کرد، رویاروی خواهد شد. اگر او بدین معنی تفتن یابد که دین یکی

از وجوه مهم و سرنوشت ساز زندگی بشر است، به جست و جو بر خواهد خاست که برای حفظ نقش‌های دین در هیأت‌هایی بدیع، راهی پیدا کند. از این رو، فیلسوفان طبیعت‌گرا، که باورهای فوق طبیعی سنت دینی ما را نفی می‌کنند، گاه می‌کوشند خطوط کلی دین را که بر حسب طرح‌های طبیعت‌گرایانه ترسیم شده‌اند، مشخص نمایند. این کار معمولاً ایجاب می‌کند که مؤلفه(ها) یا وجوهی از جهان طبیعی، جایگزین پروردگار فوق طبیعی سنت یهودی - مسیحی شوند. این ممکن است انسانیت (کُنت)، آرمان‌های انسانی (دیوبی)، فرایندهایی طبیعی که به تحقق بیشترین خیر مدد می‌رسانند (اچ. ان. وایمن^۴) باشد یا آمیزه‌ای از این‌ها.

نسبت‌های فلسفه دین با دیگر دانش‌های مربوط به دین

میان فلسفه دین از یک طرف و الهیات و سایر دانش‌هایی که با دین سر و کار دارند، همچون روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین، از طرف دیگر، باید از وجوه مختلف فرق گذاشت. فلسفه دین از آن جهت با الهیات فرق دارد که در فلسفه دین هیچ امری و دست کم هیچ یک از

امور دینی مسلم انگاشته نمی‌شود؛ فلسفه دین، در اثنای بررسی اش این آزادی را برای خود حفظ می‌کند که هر چیزی را به پرسش فراخواند. الهیات، به معنی دقیق این لفظ، سر آن دارد که باورهای دین معینی را تنظیم و تقریر نماید و به آن نظمی سیستماتیک بدهد، بی آن که اصلاً پرسشی نهایی را در خصوص صدق آن‌ها مطرح نماید

فلسفه دین از دانش‌های دینی از این حیث متمایز است که در آن به مسائلی راجع به ارزش و توجیه [مدعیات دینی] پرداخته می‌شود و در آن برای دست یابی به قسمی داوری در خصوص مدعیات دینی جهد می‌شود. در روان‌شناسی دین، ازباب نمونه، چون اهل این دانش سخت در پی مسائل روان‌شناختنی‌اند، باورها، رهیافت‌ها و تجربه‌های دینی را همچون بسیاری دیگر از امور واقع مورد بررسی قرار می‌دهند و کوشش می‌کنند بی آن که در مورد صدق عینی، عقلانیت یا اهمیت موارد پیش گفته حکمی صادر کنند، آنها را وصف یا تبیین نمایند.

فلسفه دین هم چون کوششی برای نقد و تحلیل دقیق عقلانی دعاوی دینی معین، تلقی می‌شود. فلسفه دین همواره از تعلق

خاطر به دینی خاص یا قسمی دین آغاز می‌شود، ولی در حقیقت غرض از آن، داوری در باب آن دین است. بی‌گمان از لحاظ تاریخی این تلقی درست است که فلسفه دین بدین سان پدید آمده است و افزون بر این، وجه مشترک و کاملاً اساسی آن، هم بدین سان تلقی می‌شود. با وجود این، فیلسوفی ممکن است خود را مستقیماً دل مشغول مباحثی بنیادی - همچون سرچشمه غایی موجودات، سرنوشت آدمی، غایت عالم هستی - کند که در دین مورد نظر مندرج‌اند؛ این دل مشغولی وی، چه بسا بدون در نظر گرفتن پاسخ‌هایی باشد که دینی سازمان یافته^۵ آنها را تدارک می‌کند و به بیان دیگر، او ممکن است بدون توجه به این پاسخ‌ها به نقد و تحلیل مسایل یاد شده بپردازد. اخلاق^۶ اسپینوزا نمونه‌ای بارز از این قسم کندوکاو است. نمونه‌های دیگر، فضا، زمان، الوهیت^۷ سمیوئل الکساندر^۸ (۲ ج، لندن ۱۹۲۰) و تطویر خلاق^۹ (نیویورک ۱۹۱۱) هانری برگسون^{۱۰} است. مهم نیست که ما این قسم فلسفه دین را فلسفه ورزی بخوانیم یا نخوانیم، مهم آن است که تشخیص دهیم این مسائل ممکن است جدای از اوضاع و احوالی که در آن ما

صریحاً به دین دل بسته شده‌ایم، به حساب آیند و نقد و تحلیل شوند.

رویکردهای گوناگون

نباید پنداشت که هر فیلسوف دینی خودش را به گستره‌ای کامل از مسائل دل مشغول می‌کند. بر خلاف، هر فیلسوفی معمولاً به سبب گرایش‌های خاص و برداشتی که از دین دارد و یا به سبب موضع کلی فلسفی اش توجه خود را به مسائل ویژه‌ای معطوف می‌سازد. عوامل دوم و سوم درخور توجه بیشتریند.

در مورد عامل دوم، سنخ مسائلی که فیلسوفی در مورد آنها تأکید دارد، پاره‌ای اوقات از وجه ویژه دینی که آن را اساسی می‌انگارد، تأثیر خواهد پذیرفت. تمرکز و تأکید بر مسائل مربوط به باورهای دینی، در فلسفه دین سنتی، تا حدی از این واقعیت ناشی می‌شود که اکثر فیلسوفان دین، دین را در درجه نخست، قسمی باور پنداشته‌اند (با وجودی که ممکن است این عامل فی الواقع کم اهمیت‌تر از سایر عوامل باشد). از باب نمونه، و.ت. استیس^{۱۱} در کتاب زمان و ابدیت^{۱۲}، گوهر دین را تجربه عرفانی می‌داند. استیس کوشش عمده خود را مصروف تفسیر و توجیه

تعالیم دینی کرد که به زعم او عمدتاً بروز و ظهور تجربه عرفانی‌اند. اما کی‌یر کگور، دین را اساساً موضوعی متعلق به فرد تلقی می‌کرد که فرد با آن بر موضعی کلی در زندگی صحه می‌گذارد و او خود را وقف توصیف مشروح انواع گونه‌گونی از این گونه مواضع کرد؛ توصیفی که مقرون بود به توصیه‌های غیر مستقیم در مورد یکی از این مواضع. وی به ندرت از مسائلی یاد کرد که معمولاً فیلسوفان دین در مورد آنها بحث می‌کنند.

کارآیی عامل سوم، موضع فلسفی فرد، بارزتر و شاید از بقیه عوامل، تأثیر گذارتر باشد. چند نمونه، که کم و بیش تصادفی برگزیده شده‌اند، مؤید این مدعا هستند. فیلسوفانی که اولاً و بالذات متعاطیان مابعدالطبیعه نظری‌اند - افلاطون، آکویناس، لایبنیتز، هگل و وایتهد - طبعاً به جدّ براهینی مابعدالطبیعی، له یا علیه وجود خداوند اقامه می‌کنند، در حالی که فیلسوفان ناهمساز با مابعدالطبیعه - هیوم، کانت و دیویی - یا این براهین را نقد کرده‌اند یا چنان که در سال‌های اخیر مرسوم شده است، آنها را کاملاً نادیده می‌انگارند. کسانی که بر این رأی صحه می‌گذارند که وظیفه راستین فلسفه، تحلیل

(ایضاح) مفاهیم است، چنانچه توجه خودشان را به دین معطوف کنند، با محدودیت‌هایی رویاروی خواهند شد که خاص دین است. در مورد مفاهیمی چون خدا، خلقت، وحی، ایمان، معجزه و کثیری از مفاهیم دیگر، باید کار زیادی از این دست انجام پذیرد.

از قدیم الایام برای اخذ تصمیماتی زیربنایی درباب وجود خدا، جاودانگی نفس و مباحث عمده دیگر کوشش‌هایی صورت گرفته است، اما اگر کسی چنین بپندارد که درباب این گونه موضوعات، از راه تأمل فلسفی، نمی‌توان - آن گونه که فیلسوفان تحلیلی می‌اندیشند - به نتایج محصلی دست یافت، همچنان می‌تواند در تک و پوی صراحت بخشیدن به مفاهیم مندرج در باورهای دینی باشد. این گونه فلسفه‌ورزی، ذاتاً خادم سر به زیر الهیات یا باورهای دینی مرسوم‌تر است که در آن داعیه کارکردهای بی‌طرفانه وجود ندارد، الا درجایی که غرض از این گونه فلسفه‌ورزی، برملا نمودن ابهامات یا ناسازگاری‌های درونی مباحث یاد شده باشد.

نفوذ گرایش‌های فیلسوفانه، آشکارا در فلاسفه طبیعت‌گرا - که عموماً هر گونه فراطبیعت‌گرایی را بر پایه موضع عام

فلسفی‌شان مردود می‌دانند، بی آن که باورهای فراطبیعت‌گرایانه خاصی را به وجه مشروح نقد و تحلیل نمایند - دیده می‌شود. طبیعت‌گرایان، نیرویشان را مصروف بازنگری باور و عمل دینی می‌کنند، به وجهی که آنها در چارچوبی طبیعت‌گرایانه پذیرفتنی شوند.

سرانجام می‌توان هگل را برسنجید که درس‌هایش را در باب فلسفه دین به مستدل کردن پیشرفت دیالکتیکی در تاریخ دین، اختصاص داد. این امر بیان‌گر اعتقاد فلسفی بنیادی هگل بود که واقعیت، مشتمل بر فرابندی است که در آن «مطلق» به خودآگاهی کامل می‌رسد و این فرایند نمایان‌گر الگویی دیالکتیکی است که در سرگذشت هر گونه وضعیت فرهنگی متجلی شده است.

در اثنای رده بندی مواضعی که در فلسفه دین اتخاذ شده‌اند، آدمی با این مشکل مواجه می‌شود که همه فیلسوفان دین، حتی در یک سنت دینی، با مسائل یکسان سرو کار ندارند. اما وظیفه‌های مشترک وجود دارد که شالوده همه این رویکردهای گوناگون است. در همه فلسفه‌های دین، بالمآل این مسأله مورد علاقه بوده است که مشتغلان به آن به

حکمی عقلی در خصوص دین مورد نظر دست پیدا کنند، اما اگر این حکم سلبی شود، قسمی بدیل برای آن پیشنهاد کنند. از این رو، مبنای اولیه انقسام را می‌توان خصیصه سلبی یا ایجابی این حکم دانست (این مبنا کاملاً باین و بارز نیست، شاید به این سبب که غالباً پاره‌ای از دین، تصدیق و پاره‌ای از آن طرد شده است و تا حدی به این سبب که کاملاً روشن نیست چه مسائلی را باید جزو دین مورد نظر ملحوظ داشت). از این رو، از کسانی که حکمشان ایجابی است می‌توان پرسید مبنای حکمشان چه بوده است.

جماعت عمده‌ای که اکثریت عظیم فیلسوفان را تشکیل می‌دهند، استدلال‌های گونه‌گونی در تأیید باورهایی از قبیل خدا و جاودانگی نفس می‌کنند؛ استدلال‌هایی که خاستگاه آنها مقدماتی است که خود آموزه‌های دینی نیستند. همچنین مسلم می‌انگارند که هر انسان یخردی آنها را تصدیق خواهد کرد. به عبارت دیگر، آنان جهد می‌کنند باورهای دینی را، از راه ابتدای آنها بر مقدماتی غیر دینی، تأیید کنند. جمعی اندک ولی چشم‌گیرتر، باورهای دینی را به گونه‌ای می‌انگارند که گویی اصلاً به چنین مویذاتی

برون دینی نیاز ندارند؛ اینان باورهای دینی را تا حدی «خود توجیه گر^{۱۳}» یا دست کم توجیه شونده به واسطه چیزی در درون دین می‌دانند. بعضی از آنان (برگسون و جیمز) برآنند که مثلاً باور به وجود خدا از راه تجربه دینی توجیه می‌شود. آدمی می‌تواند مستقیماً حضور خدا را تجربه کند و لذا نیازی نیست که وجود او را، از این رهگذر که او می‌باید اصل موضوع انگاشته شود تا امور واقع معینی تبیین شوند، اثبات کند.

بعضی دیگر ایمان دینی را چیزی متفاوت از دیگر گونه‌های باور می‌دانند، بدین نحو که ایمان دینی را به هیچ وجه نیازمند به هیچ تأییدی، چه از راه استدلال از معلول به علت و چه از راه تجربه مستقیم، نمی‌دانند. برای نمونه، کی‌یر کگور، امیل بروئر^{۱۴} و پل تیلیش^{۱۵}، هر سه تن، این موضع را اتخاذ کرده‌اند، هر چند میان آنان تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد (مورد تیلیش این نکته را روشن می‌کند که در برخی موارد بازشناختن کسانی که سنت دینی را قبول دارند از کسانی که آن را قبول ندارند، دشوار است. تیلیش خود را متکلم مسیحی می‌داند، لکن تفسیر او از آموزه‌های مسیحی چنان خلاف سنت

است که بسیاری گمان می‌برند که او بر پایه بازاندیشی آنها را تفسیری دوباره کرده است و بنابراین باید وی در زمره کسانی جای داده شود که تفسیر نمادین مجددی از باورهای دینی را جایگزین تفسیر سنتی می‌کنند.)

در جماعت عمده دیگر، می‌توانیم کسانی را که به صراحت دین سنتی را طرد می‌کنند (هولباخ^{۱۶} و راسل) و از آنان که افزون بر این جهد می‌کنند چیزی را جایگزین آن نمایند، باز شناسیم. در جماعت اخیر می‌توانیم کسانی را که دستاویزهایی - حتی دستاویزهایی اعتقادی - را از دین سنتی حفظ می‌کنند، اما از آنها تفسیر دوباره نافرطبیعت گرایانه^{۱۷} ای به دست می‌دهند - معمولاً از راه نمادین کردن چیزی یا چیزهایی در دنیای طبیعی (سانتایانا^{۱۸}) - از آنان که جهد می‌کنند گونه کاملاً دیگرسانی از دین را به تصویر بکشند - که بر پایه طرح‌های نافرطبیعت گرایانه درست شده‌اند - باز شناسیم.

خارج از این رده بندی، آن دسته از فیلسوفان تحلیلی‌اند که خودشان را به تحلیل مفاهیم و اقسام اقوال دینی محدود می‌کنند. می‌توانیم آنان را نه از این حیث

area: John Ballie, *The Interpretation of Religion* (New York, 1928); H. J. paton, *The Modern predicament* (New York, 1955); A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist* (New York, 1930); and F. R. Tennant, *philosophical Theology* (Cambridge, 1928). These works are written from a standpoint more or less sympathetic to traditional theism. For fairly comprehensive discussions from a more critical standpoint, see J. M. E. McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (London, 1906), and Bertrand Russell, *Religion and Science* (London, 1935).

Works dealing the nature and significance of religious experience include William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1902), and Rudolf Otto,

که واجد نگرش عمده‌ای در فلسفهٔ دین هستند، بل بیشتر از این حیث که یاری‌های آنان در پیدایش چنین نگرشی سودمند می‌افتد، ملحوظ کنیم.

کتاب شناسی

Edwin A. Burt *Types of Religious philosophy*, rev. ed. (New York, 1951), and Robert Leet Patterson, *An Introduction to the philosophy of Religion* (New York, 1958), are useful introductory textbooks. A wide variety of readings in the field can be found in George L. Abernethy and Thomas A. Langford, eds., *philosophy of Religion* (New York, 1962), and in William P. Alston, ed., *Religions Belief and philosophical Reflection* (New York, 1963).

The following works are important treatments of a wide variety of topics in this

considered. The place of religion in human culture as a whole is dealt with in G. W. F. Hegel, *Lectures on the philosophy of Religion*, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson, 3 vols. (London, 1895), and in George Santayana, *Reason in Religion* (New York, 1905). For the logical analysis of religious language, see A. G. N. Flew and Alasdair MacIntyre, eds., *New Essays in philosophical Theology* (London, 1955), and C. B. Martin, *Religious Belief* (Ithaca, N.Y., 1959). Edwyn Bevan, *Symbolism and Belief* (Boston, 1957), and W. T. Stace, *Time and Eternity* (princeton, N.J., 1952), discuss the nature and significance of religious symbolism. possibilities for reconstructing religion along

The Idea of the Holy, translated by J. W. Harvey (New York, 1958). The nature of religion is discussed in Josiah Royce, *The Sources of Religious Insight* (New York, 1912). For the relation of religion and science, see Bertrand Russell, op. cit., and Michael pupin, ed., *science and Riligion; a Symposium* (New York, 1870), and paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York, 1957), cover the nature of religious faith as a mode of belief and/or awareness.

In Emil Brunner, *The philosophy of Religion From the Stand point of protestant Theology*, translated by A. J. D. Farrer and B. L. Woolf (Edinburgh, 1937), the nature of revelation and its relation to the results of human experience and reflection are

ترجمه مغلوپ را مجدداً چاپ کرد. از آن زمان، در بی فرصتی بودم که دستی در این ترجمه برم و آن را به وجهی پیراسته‌تر تقدیم ارباب فضل کنم. ترجمه‌ای که پیش روی شماست، با ترجمه پیشین تفاوت کلی دارد. اولاً این ترجمه را بازبینی و بازنویسی کردم و ثانیاً آن را از اغلاط مطبعی پیشین پیراستم. این ترجمه، ویرایش نهایی من است و فقط این ویرایش مورد تأیید صاحب این قلم است و هر دو چاپ قبلی از درجه اعتبار ساقط است.

2. William P. Alston

۳. عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

4. H.N. Wieman

5. organized religion

6. *Ethics*

7. *space, Time and Deity*

8. Samuel Alexander

9. *L'Evolution creative (Creative Evolution)*

10. Henri Bergson

11. W.T. Stace

12. *Time and Eternity*

13. self - justifying

14. Emil Brunner

15. Paul Tillich

16. Holbach

17. nonsupernaturalistic

18. Santayana

relatively nontraditional Lines appear in Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, translated by T. M. Greene and H. H. Hudson (La Salle, Ill., 1934); John Dewey, *A Common Faith* (New Haven, 1934); and Julian Huxley, op. cit.

پی‌نوشتها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از

The Encyclopedia of philosophy, Paul Edward (ed.), Vol. 6. PP. 285-289

یادآوری. راقم این سطور، این مقاله را در سال ۱۳۷۵ ترجمه و برای یکی از نشریات ویژه دین پژوهی ارسال کرد. آن نشریه این مقاله را چاپ کرد ولی از بخت بد، اغلاط فاحش مطبعی که مخجل معنی بود - به آن راه یافت. در همان اوان، یکی از روزنامه‌های بومیه - بی‌اذن و اطلاع مترجم - برای پر کردن صفحات خود، همان