

فلسفه دین و الهیات جهانی با رویکرد اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۷/۰۳

مهدی عباس زاده*

چکیده

پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که آیا فلسفه دین و الهیات موسوم به جهانی، می‌تواند با رویکرد اسلامی دنبال شود یا نه؟ فلسفه دین اجمالاً عبارت است از تأمل عقلی بیرون‌نگرانه در باب دین. این قسم معرفت، از سنخ فلسفه‌های مضاف و معرفت درجه دوم است و آشکارا از کلام (الهیات)، دین‌پژوهی و فلسفه متمایز است و با بهره‌گیری از توانایی عقل نظری، به ارزیابی معتقدات ادیان و پدیدار عمومی دین می‌پردازد. در این نوشتار نشان داده خواهد شد فلسفه دین با رویکرد اسلامی امکان‌پذیر است و می‌تواند در مسیر تحقق قرار گیرد. اما از محوری‌ترین مسائل فلسفه دین در روزگار ما، مسئله الهیات جهانی است؛ تا آنجا که به نظر می‌رسد آن‌گاه می‌توان از فلسفه دین با رویکرد اسلامی دفاع کرد که تکلیف این مسئله مهم نیز با رویکرد اسلامی روشن شود. الهیات جهانی می‌کوشد بدون اتکای انحصاری بر یک دین خاص، بلکه بر مبنای مشترکات ادیان مختلف جهان، تبیینی روزآمد و قابل‌پذیرش از پدیدار عمومی دین ارائه دهد. اصلی‌ترین مبنای الهیات جهانی در غرب، تکثرگرایی دینی است؛ اما نوع نگاه قرآن به مسئله دیگر ادیان با این مبنا سازگاری ندارد، بلکه بیشتر با شمول‌گرایی تناسب دارد و مبنای گفت‌وگوی بین‌پروان ادیان را تکثرگرایی اجتماعی از طریق تساهل و مدارای پروان ادیان می‌داند. اما این بدان معنا نیست که قرآن با اصل پی‌ریزی یک «الهیات جهانی» مخالف است، بلکه بر عکس با نظر به برخی آموزه‌های قرآنی می‌توان الهیاتی جهانی بر مبنای آموزه‌های مشترک ادیان، معنویت و تقدس، عقلانیت و کرامت انسانی تأسیس کرد.

واژگان کلیدی: دین، فلسفه دین، الهیات جهانی، تکثرگرایی، اسلام، قرآن.

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. mehr_1777@yahoo.com

بخش نخست - فلسفه دین با رویکرد اسلامی

۱. طرح یک مسئله

تا کنون اندیشمندان جهان به‌ویژه غربیان تعاریف فراوانی از «فلسفه دین» (Philosophy of Religion) به دست داده‌اند؛ تا آنجا که کمتر کتاب و احیاناً مقاله‌ای علمی را با این عنوان بتوان یافت که در تعریف آن کوششی مصروف نکرده باشد. تجمیع و عرضه همه این تعاریف و بررسی و سنجش حتی چند مورد مهم از آنها، خود نیازمند پژوهش یا دست‌کم مقاله‌ای مستقل بوده و از منظور نوشتار بیرون است. اما شاید همین اندازه بتوان پرسید که اضافه فلسفه به دین و ساخت واژه مرکب اضافی «فلسفه دین» به چه قصدی انجام شده و این واژه اجمالاً به چه معناست؟

۲. ساخت واژه فلسفه دین

پاسخ به بخش نخست این پرسش، یعنی اینکه ساخت واژه مرکب اضافی «فلسفه دین» به چه قصدی انجام شده، نیازمند یک پژوهش تاریخ‌نگرانه است که از عهده این نوشتار بیرون است؛ اما ممکن است برای مقصود ما همین اندازه بسنده باشد که بدانیم این واژه ظاهراً نخستین بار در اواخر قرن هجدهم میلادی به کار رفته و فیلسوف آلمانی، هگل در بسط و رواج آن مؤثر بوده است؛ اما بسط آن در اواخر قرن نوزدهم به‌ویژه در قرن بیستم اوج گرفته است و مجموعاً هم دینداران مسیحی و هم بی‌دینان یا غیرمتدینان در این کار سهیم بوده‌اند (سل، ۱۳۸۲، ص ۲۲)، اگرچه همواره غلبه با دسته اخیر (غیرمتدینان) بوده است.

قطعاً واضعان واژه فلسفه دین در صدد لفاظی صرف نبوده‌اند، بلکه در نظر داشته‌اند مباحث و مسائل انباشته و هم‌سنخ رایج در این قلمرو معرفتی را تجمیع کرده، از این رهگذر، رشته‌ای علمی ایجاد کنند که به وسیله آن بتوان با دید فلسفی به معتقدات «ادیان» (Religions) به‌ویژه «پدیده‌های عمومی دین» (Universal phenomenon of religion) پرداخت و آنها را بازخوانی و ارزیابی کرد.

۳. دین و پدیدار عمومی دین

اما اگر چنین است، پس مراد از ادیان و پدیدار عمومی دین چیست؟ نخست باید اشاره کرد که فلسفه دین نه فقط به دین (Religion) می‌پردازد، بلکه مسلک یا مکتب (Cult) - به معنای دین‌واره - را نیز در نظر دارد - البته مطلق دینداری، خواه متعلق آن، دین باشد خواه مسلک نیز در قلمرو فلسفه دین جای دارد؛ لذا باید ابتدا تفاوت دین و مسلک روشن شود، اگرچه بسا افرادی که میان این دو تفاوتی قائل نیستند و حکم هر دو را یکی می‌دانند. از دین تعاریف بسیاری بر حسب مکاتب مختلف فکری در شرق و غرب ارائه شده است؛ تعاریفی البته غیرمتفق‌فیه که احصا و استقرای آنها کار را به درازا خواهد کشاند؛ اما اجمالاً مراد نگارنده از دین، مجموعه‌ای دارای اجزای منسجم، مرتبط و دستگاه‌مند از باورداشت‌ها (عقاید)، اخلاق، احکام و آداب یا اعمال خاصی است که روابط انسان را با خود، دیگران (افراد بشری)، طبیعت (عالم و اشیای موجود در آن)، خدا و ماورای طبیعت تنظیم می‌کند و عده‌ای از افراد بشر را تحت یک جامعه ایمانی (Community of Faith) خاص و مشخص جمع می‌کند.

در تلقی نگارنده، دین جنبه الهی دارد و لذا فقط ادیان الهی را که دارای وحی نبوی یا کتاب آسمانی هستند یا بوده‌اند، شامل می‌شود - مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام؛ اما مسلک با حفظ بخش‌های اصلی تعریف فوق، امری زمینی و بشرساخته است که در آن، خدای شخصی (Personal God) ادیان الهی به لحاظ نظری و عملی به امر قدسی دیگری، مانند یک روح جهانی یا نیروی خدای‌گونه یا ماورائی یا حتی امری یکسره درونی (Subjective) یا چیزی از این دست فروکاسته شده است.

طبق یک دسته‌بندی مشهور، ادیان - و مسلک‌های - جهان به سه دسته تقسیم شده‌اند: نخست، هندی - مانند بودیسم، هندوئیسم و جینیسم؛ دوم، چینی - مانند کنفوسیوس‌یسم و دائوئیسم و سوم، خاورمیانه‌ای - مانند دین یهود، دین زرتشت، دین مسیح و دین اسلام (کونگ، ۱۳۸۷، ص ۹). همچنین مراد از پدیدار عمومی دین، دین به‌طور کلی (Religion in General) یا کلیت ادیان - و مسلک‌ها - (Universality of)

(Religion) است؛ به نحوی که هم بر سه دسته فوق قابل حمل است و هم عیناً با هیچ‌یک از آنها مساوی نیست.

بنابراین فلسفه دین، هم ادیان - و مسلک‌های - خاص را دربر می‌گیرد و هم پدیدار عمومی دین را. این بدان معناست که فلسفه دین، هم به معتقدات هر یک از ادیان - و مسلک‌ها - می‌پردازد و هم به دین به‌طور کلی یا کلیت دین. این‌سان، فی‌المثل اگر کسی با رویکرد فلسفی به «تثلیث» (Trinity) نظر بیندازد یا اگر با همین رویکرد از «زبان دین» (Language of Religion) - به‌طور کلی - سخن گوید، در هر دو حال، خواه ناخواه به قلمرو فلسفه دین گام نهاده است.

۴. سه مقوله مقدماتی

بخش دوم پرسش فوق این بود که واژه فلسفه دین اجمالاً به چه معناست. مقدمتاً باید در نظر داشت که «فلسفه دین»، همانند هر «فلسفه مضاف» (Philosophy of) دیگری، شاخه‌ای از فلسفه است؛ یعنی یک «معرفت» (Knowledge) یا «نظام و رشته علمی» (Discipline) است که از فلسفه مایه گرفته است. تعریف فلسفه دین را به بعد و می‌گذارم؛ اما در اینجا مناسب است، تعریف و حدود سه مقوله مقدماتی فلسفه مضاف، معرفت و نظام یا رشته علمی روشن شود.

۵. فلسفه مضاف

ابتدا باید اشاره کرد که غربیان بسی زودتر از شرقیان به موضوع فلسفه مضاف پرداخته‌اند و این‌سان فلسفه خویش را از ساحت نظر و رأی (انتزاعیات) تا حدود زیادی به صحنه عمل و کاربرد (انضمامیات) نزدیک ساخته‌اند. اما آنچه از تعاریف غربیان در این باره موجود است، عمدتاً ناظر به فلسفه مضاف خاص است؛ مثلاً فلسفه سیاست، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، فلسفه پزشکی و فلسفه علوم اجتماعی، نه فلسفه مضاف به‌طور کلی یا مطلق فلسفه مضاف. این قبیل تعاریف ناظر به یک فلسفه مضاف

خاص، نزد محققان شرقی نیز اخیراً مشاهده شده، اما وافی به مقصود ما نیست. اما آنچه از نمونه‌ها و مصادیق فوق می‌توان استنباط کرد، این است که فلسفه مضاف بر دو قسم است: فلسفه مضاف به امور یا مقوله‌ها، مانند فلسفه سیاست، فلسفه زبان و فلسفه ذهن و فلسفه مضاف به علوم، مانند فلسفه پزشکی، فلسفه علوم اجتماعی و فلسفه علوم سیاسی. از هر یک از مصادیق این دو فلسفه مضاف، به‌ویژه در غرب، تعاریفی به دست داده شده است؛ لیکن در کشور ما بیشتر به تعریف فلسفه مضاف به علوم پرداخته شده است.*

فلسفه مضاف به‌طور کلی یا مطلق فلسفه مضاف را اجمالاً می‌توان به «تأمل فلسفی (Philosophical reflection) بیرون‌نگرانه در باب هر یک از امور و علوم مختلف» تعریف کرد.** چنین تأملی آن‌گونه که از تعریف فوق بر می‌آید، لزوماً همراه با دید فلسفی است و نیز به هر امر یا علمی از زوایای بیرون از قلمرو موضوع و مسائل آن امر یا علم می‌نگرد، نه از زاویه‌ای درونی - یعنی از درون امر یا علم مضاف الیه. به هر روی غرض از طرح بحث فلسفه مضاف این بود که فلسفه دین یکی از فلسفه‌های مضاف به امور یا مقوله‌ها - یعنی مضاف به دین است.

۶. معرفت

معرفت که در اصطلاح منطقیون و فیلسوفان اسلامی گاه از آن به «علم» نیز تعبیر شده است، غیر از «دانش» - به معنای خاص آن (Science) - است و اجمالاً دو معنا دارد: ۱. به معنای مطلق آگاهی (حصول صورتی از یک شیء در ذهن انسان یا به تعبیر جامع‌تر

* برای ملاحظه تعاریف ارائه شده از «فلسفه مضاف به علوم» و بررسی و نقد آنها، رک: رشاد، ۱۳۹۴، ص ۲۷.

** همچنین فلسفه مضاف، به «دانش مطالعه فرانگر - عقلانی یک علم یا یک رشته علمی یا یک امر دستگاه‌وارانگاشته حقیقی یا اعتباری، معرفتی یا غیر معرفتی، برای دستیابی به احکام کلی فرابخشی و بخشی مضاف‌الیه» تعریف شده است (همان، ص ۲۷). این تعریف اگرچه قدری دشوار و دیرپاب به نظر می‌رسد، مجموعاً شرایط یک تعریف دقیق و استوار را داراست.

و دقیق‌تر، حضور یک امر مجرد نزد یک امر مجرد).^{*} این معنا ناظر به هستی‌معرفت یا به تعبیر دقیق‌تر، هستی‌شناسی معرفت است. ۲. به معنای مجموعه‌ای از آگاهی‌های گزاره‌ای (Propositional) و نظام‌مند (Systematic) مشخص، اما غیر از یک دانش - به معنای خاص آن. این معنا، ناظر به محصول فعالیت فکری انسان است که عمدتاً از سنخ معرفت‌شناسی است تا هستی‌شناسی.

اگرچه می‌توان هرگونه دانش - به معنای خاص آن - و نیز مطلق آگاهی (معرفت به معنای نخست) را به یکسان قسمی از معرفت دانست، چه به هر حال، در هر دو، صورتی نزد ذهن حاصل می‌شود یا یک امر مجرد نزد امر مجرد حضور می‌یابد، اما این نکته چیز زیادی را روشن نمی‌کند؛ لذا آن‌گاه که گفته می‌شود دانش - به معنای خاص آن - غیر از معرفت است، در اینجا مراد معرفت به معنای دوم است. با این توضیح روشن می‌شود فلسفه دین نیز یک معرفت به معنای دوم است - و این معنا با نظام یا رشته علمی که در ذیل به آن اشاره خواهد شد، قرابت دارد.

۷. نظام یا رشته علمی

برخی از اندیشمندان، به‌ویژه غربیان ترجیح می‌دهند فلسفه دین را تا حد ممکن، نه یک معرفت، بلکه به گونه‌ای دقیق‌تر، یک نظام یا رشته علمی قلمداد کنند. آنان متوجه این معنا هستند که نظام یا رشته علمی، چیزی غیر از دانش - به معنای خاص آن - است. نظام یا رشته علمی در نظر آنان شاخه و شعبه‌ای از معرفت (A branch of knowledge) است و لذا - چنان‌که بیان شد - این نیز با معرفت به معنای دوم، قرابت دارد یا دست‌کم تفاوت چندانی مهمی ندارد.

* تعبیر اخیر، از این جهت جامع‌تر و دقیق‌تر است که هم معرفت یا علم حصولی را در بر می‌گیرد و هم معرفت یا علم حضوری را؛ چه در علم حصولی، صورت ذهنی شیء خارجی که معلوم بالذات است - در مقابل خود شیء خارجی که معلوم بالعرض است - امری است مجرد؛ لکن در علم حضوری اصلاً صورت ذهنی وجود ندارد، بلکه خود امر مجرد - مانند شادی و اندوه - نزد امر مجرد - یعنی نفس - حاضر است.

اما معرفت به معنای دوم بر دو قسم است: درجه اول و درجه دوم. معرفت درجه اول، بی واسطه است و از موضوع بررسی و تحقیق خود استقلالی ندارد؛ لکن معرفت درجه دوم، با واسطه است و از موضوع بررسی و تحقیق خود استقلال دارد؛ لذا فلسفه دین نیز یک معرفت درجه دوم است که از موضوع بررسی و تحقیق خود (دین و اجزای آن) مستقل است؛ چه فلسفه دین، خود جزئی از دین و موضوعات آن نیست. نسبت فلسفه دین به موضوعات دینی دقیقاً همانند نسبت فلسفه هنر به پدیده‌های هنری است (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

۸. تعریف فلسفه دین

در بخش دوم پرسش فوق، یعنی واژه فلسفه دین اجمالاً به چه معناست، پاسخ به این پرسش، عملاً ما را به مبحث گسترده تعریف فلسفه دین وارد می‌کند. اما بیان شد که این نوشتار در صدد تجمیع همه تعارف یا بررسی حتی چند تعریف مهم از فلسفه دین نیست. از دید نگارنده، فلسفه دین اجمالاً عبارت است از «تأمل عقلی بیرون‌نگرانه در باب دین».*

مقصود از دین در تعریف فوق، قبلاً روشن شد: دین در اینجا هم به معنای هر یک از ادیان- و مسلک‌های- خاص و مجموعه معتقدات آنهاست و هم به معنای پدیدار عمومی دین، یعنی دین به‌طور کلی یا کلیت دین. اما مقصود از تأمل عقلی چیست و وصف بیرون‌نگرانه به چه معناست، در پاسخ به این پرسش، لازم است دست‌کم به سه تمایز یا تفکیک اشاره کنم: تمایز فلسفه دین از کلام (الهیات)، دین‌پژوهی و فلسفه.**

* جان هیگ فلسفه دین را به «تفکر فلسفی در باب دین» تعریف کرده است (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۴)؛ اما نگارنده تعبیر «تأمل عقلی» را بر «تفکر فلسفی» ترجیح می‌دهد؛ چه گاه باشد که یک تفکر فلسفی عقل‌گرا نباشد، بلکه مثلاً تجربه‌گرا یا تحلیلی باشد و لذا با همین رویکرد به دین نظر بیندازد، درحالی‌که تأمل عقل‌گرا طبعاً رویکردی متفاوت با آن دارد و به مدد عقل به دین می‌نگرد. از دید نگارنده رویکرد عقل‌گرا به دین، فلسفه دین مطلوب را پدید می‌آورد.

** همچنین فلسفه دین تفاوت‌هایی با فلسفه معرفت دینی، منطق فهم دین و... نیز دارد که در جای خود قابل بررسی هستند.

۹. تمایز فلسفه دین از کلام (الهیات)، دین‌پژوهی و فلسفه

الف) تفکیک فلسفه دین از کلام یا الهیات: تأمل عقلی در تعریف فلسفه دین، قطعاً از سنخ آنچه در کلام یا الهیات (Theology)، به‌ویژه کلام یا الهیات عقلی (Rational) یا به تعبیر غربیان الهیات طبیعی (Natural) اتفاق می‌افتد، نیست؛ چه غرض و غایت در کلام یا الهیات، خواه عقلی یا طبیعی باشد و خواه نقلی، لزوماً اثبات دین و معتقدات دینی و دفاع از آنها (مدافعه‌گری) (Apologetics) است؛ به تعبیری در کلام یا الهیات، نتیجه از پیش معلوم است و مقدمه‌ها طوری ترتیب می‌یابند تا به همان نتیجه بینجامند؛ لذا زاویه رون‌دینی در آن شرط است؛ اما فلسفه دین وظیفه اثبات یا دفاع از دین و معتقدات دینی را بر عهده خویش احساس نمی‌کند، بلکه صرفاً در صدد مطالعه و بررسی آزادانه و فارغ‌البال و برون‌دینی این امور است؛ لذا دارای رویکرد بیرون‌نگرانه است. البته تفاوت‌های دیگری نیز میان فلسفه دین و کلام یا الهیات وجود دارد، اما تفاوت اصلی همان است که اشاره شد.

روشن است که نکته فوق، در باب تفاوت فلسفه دین و کلام جدید نیز صادق است؛ زیرا اگرچه مسائل کلام جدید، نزدیک به مسائل فلسفه دین - به شرحی که پس از این بیان خواهد شد - هستند، اما غرض و غایت کلام جدید نیز همانند کلام یا الهیات سنتی است.

ب) تفکیک فلسفه دین و دین‌پژوهی: فلسفه دین، نسبت و تفاوتی با دین‌پژوهی (Scientific study of religion) دارد. اگر از دین‌پژوهی، معنای عام آن، یعنی مطلق تحقیق در باب دین اراده شود، فلسفه دین نیز بخشی از آن خواهد بود؛ اما آنچه معنای خاص دین‌پژوهی را بر می‌سازد، راه فلسفه دین را از آن جدا می‌کند؛ چه در این معنا، دین‌پژوهی یک رشته مستقل علمی و آکادمیک است که از سوی دانشمندان و پژوهشگران به منظور بررسی پدیده‌های دینی انجام می‌شود؛ لذا روش و رویکرد غالب آن طبعاً دانشی (Scientific) - به معنای دانش تجربی - است. این در حالی است که فلسفه دین، با هر تعریفی، به هیچ وجه محدود به روش و رویکرد تجربی نمی‌شود؛ چه

فی‌المثل از روش و رویکرد عقلی محض (عقل نظری) نیز بهره می‌گیرد.

ج) تفکیک فلسفه دین و فلسفه: تأمل عقلی در تعریف فلسفه دین، قطعاً از سنخ آنچه در فلسفه - خواه فلسفه اسلامی یا مسیحی به‌طور خاص و خواه فلسفه محض (Pure philosophy) به‌طور کلی - به کار می‌رود، نیست؛ چه در غیر این صورت، همان تلاش عقلی آزادانه فلاسفه گذشته، در بررسی و اثبات عقلی اموری مانند وجود خدا، وحدت و صفات او، بقای نفس و معاد، رستگاری، مسئله شر و... کفایت می‌کرد و نیازی به تأسیس فلسفه دین نبود. این در حالی است که فلاسفه دین در باب خود یافته‌های فیلسوفان در مسائل فوق نیز تأمل عقلی می‌کنند؛ چنان‌که آنان، برای نمونه، براهین اثبات خدا را آن‌گونه‌که از فلاسفه غرب و اسلامی طرح کرده‌اند، به نقد می‌کشند.*

۱۰. فلسفه دین و کارکرد عقل

با توجه به مطالب پیش‌گفته، مراد از تأمل عقلی که در تعریف فلسفه دین وارد شد، بررسی عقلانی دین و معتقدات دینی، به علاوه یافته‌های متکلمان یا متألهان و فلاسفه در باب امور و مقوله‌های دینی، از زاویه‌ای برون‌دینی است. اما کدام عقل می‌بایست در باب این امور بررسی کند؟ می‌دانیم که انواع مختلفی از عقل در مکاتب مختلف فلسفی جهان وجود دارد: فی‌المثل در مکاتب غربی از فلسفه ارسطو تا فلسفه قرون وسطا و فلسفه اسلامی و بخش‌هایی از فلسفه مدرن، عقل نظری مطرح است؛ اما در فلسفه کانت و تفکر فلسفی معاصر، مثلاً در فلسفه وجودی (Existentialism) و فلسفه تحلیلی (Analytic philosophy) صورت‌های دیگری از عقل مطرح است؛ چنان‌که در فلسفه پسامدرن تلقی از عقل به‌کلی تغییر می‌کند.

نمی‌توان انکار کرد که با همه این عقل‌ها یا تلقی‌های مختلف از عقل می‌توان به تأمل

* البته تفاوت‌ها میان فلسفه دین و فلسفه، محدود به این مورد نمی‌شود، بلکه دست‌کم مواردی از قبیل تفاوت در موضوع، مسائل، رویکرد و غایت نیز مطرح‌اند که در جای خود قابل بررسی می‌باشند.

در باب دین پرداخت- و عملاً نیز چنین کاری در غرب معاصر انجام شده است- اما آنچه نگارنده از فلسفه دین مطلوب در نظر دارد، صرفاً بررسی دین به وسیله «عقل نظری» (Speculative reason) است و این بررسی طبعاً روش برهانی را به کار می‌گیرد، هرچند این تلقی بعد از هیوم و کانت شدیداً زیر سؤال رفته است.

۱۱. موضوع و مسائل فلسفه دین

موضوع فلسفه دین، یعنی آنچه در این رشته علمی، از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، طبعاً خود دین است؛ اما مسائل فلسفه دین در سه دسته کلی قابل طرح‌اند که اهم آنها به شرح زیر می‌باشند:

نخست، مسائل درونی دین- خواه هر یک از ادیان خاص و خواه دین به‌طور کلی: خدا و براهین اثبات وجود او؛ صفات و افعال خدا؛ خلقت جهان؛ رابطه انسان با خدا؛ علم پیشین الهی و اختیار انسان؛ بقای روح و حیات ابدی (معاد)؛ رستگاری؛ عدل الهی و مسئله شر؛ عبادت؛ قربانی؛ پرستش؛ دعا و نیایش؛ مهدویت و رجعت؛ تثلیث؛ برهمن؛ نیروانا و

دوم، مسائل پیرامونی دین: ماهیت دین؛ تجربه دینی؛ گوهر و صدف دین؛ ذاتی و عرضی دین؛ قلمرو دین؛ جامعیت و کمال دین؛ کارکرد دین؛ نیاز بشر به دین؛ تکلیف اخلاقی در دین؛ وحی و ایمان؛ عقل و دین؛ عقل و ایمان؛ تجربه و دین؛ ماهیت زبان دین- در مقایسه با زبان علم، اخلاق، هنر و ...- امکان قرائت‌پذیری دین؛ وحدت یا کثرت ادیان و

سوم، مسائل معطوف به رابطه دین با سایر چیزها- خواه با علوم و خواه با امور یا مقوله‌ها: دین و دانش (تجربی)؛ دین و فرهنگ؛ دین و اخلاق؛ دین و هنر؛ دین و تکنولوژی؛ دین و فلسفه؛ دین و علم سیاست؛ دین و علم اجتماعی؛ امکان علم دینی، امکان هنر دینی و

۱۲. امکان و تحقق فلسفه دین با رویکرد اسلامی

پیش‌تر اشاره شد که فلسفه دین در آغاز پیدایش، در بستر مسیحیت و ناظر به بررسی عقلی محتوای معتقدات مسیحی شکل گرفت؛ لذا ممکن است به ذهن برسد فلسفه دین ذاتاً دارای رویکرد مسیحی است. بر این اساس بحث از امکان و تحقق فلسفه دین با رویکرد اسلامی، قابل واری و تحقیق به نظر می‌رسد؛ اما این بحث، قابل تفکیک به دو بحث فرعی است: امکان و تحقق «فلسفه دین اسلام» و امکان و تحقق «فلسفه دین اسلامی». روشن است که چیزی به نام فلسفه دین اسلام ممکن است؛ همان‌طور که فلسفه دین هر دین دیگری ممکن است. اینکه فلسفه دین، ابتدا کار خویش را در فضای مسیحیت و ناظر به بررسی عقلی معتقدات مسیحی آغاز کرده، صرفاً یک امر تاریخی است و ربطی به ذات و گوهر فلسفه دین ندارد؛ لذا فلسفه دین یا همان بررسی عقلی همه ادیان و از جمله اسلام کاملاً امکان‌پذیر است؛ اگرچه هنوز آن‌گونه که باید و شاید در خصوص دین اسلام چندان تحقق نیافته باشد.

اما از این گذشته، باید بررسی شود آیا نوعی فلسفه دین که متصف به وصف «اسلامی» است، امکان‌پذیر است یا نه. همان‌طور که بارها بیان شد، فلسفه دین به نحو عقلی و از زوایای برون‌دینی به دین می‌نگرد؛ لذا ممکن است در بدو امر چنین به نظر آید که شاید اساساً نتوان هیچ فلسفه دینی را متصف به وصف اسلامی - یا مسیحی یا جز آن - دانست. اما به نظر نگارنده اگر چیزی به نام فلسفه اسلامی - یا فلسفه مسیحی یا جز آن - امکان‌پذیر بوده، پس فلسفه دین اسلامی هم می‌تواند امکان‌پذیر باشد؛ چه فلسفه نیز همانند فلسفه دین، داعیه بررسی عقلی و برون‌دینی مسائل مختلف را دارد و خود را ملتزم به نتایج هیچ دین خاصی نمی‌داند و از این جهت، تفاوتی میان فلسفه و فلسفه دین وجود ندارد. در این میان، فلسفه اسلامی، بسطی در فلسفه (تفکر فلسفی برجای مانده از یونان) است که ویژگی بارز آن این است که از سنت اسلامی مایه گرفته است.

در این نوشتار شاید نتوان بحث‌های پردامنه‌ای را که در غرب و شرق در باب امکان و تحقق فلسفه اسلامی - یا فلسفه مسیحی یا جز آن - انجام شده است، مطرح و بررسی کرد و مورد سنجش قرار داد،* اجمالاً به نظر می‌رسد فلسفه اسلامی اگر به معنای درست تأثیرپذیری فلسفه از اسلام - به نحوی که اگر در بستر دیگری جز اسلام رشد می‌کرد، صورت دیگری می‌یافت - لحاظ شود و اگر به معنای نادرست جایگزینی محتوای وحی نبوی با استدلال عقلی فلسفی تلقی نگردد، هم امکان داشته و هم در واقع تحقق یافته است (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۴۱) (در باب فلسفه مسیحی یا جز آن نیز نظیر این مطلب، صادق است).

تأثیرپذیری فلسفه از اسلام در ابعاد و جهات مختلفی قابل بررسی است؛ برای نمونه فلسفه اسلامی از حیث مبانی مبتنی بر توحید است که اصل اساسی اسلام می‌باشد؛ از حیث روش، مبتنی بر عقل‌گرایی است و تأکید بر عقل از مهم‌ترین تأکیدات قرآن و حدیث است؛ از حیث موضوعات یا به تعبیر دقیق‌تر مسائل، بسیاری از مسائل فلسفه اسلامی از متن دین یا دست‌کم با نظر به آن اخذ و تبیین شده یا توسعه یافته‌اند (مسائلی مانند نفس یا روح، معاد، صفات خدا، وحی و الهام و ...)؛ از حیث نتایج و یافته‌ها، گاه به وضوح قابل ملاحظه است که حکمای اسلامی به معتقدات دینی پایبندی دارند، مانند تصدیق به معاد جسمانی در فلسفه ابن‌سینا علی‌رغم عدم امکان اثبات عقلی آن. بر اساس ملاحظات فوق می‌توان گفت اگر فلسفه در عالمی غیر از اسلام شکل می‌گرفت و از آن تأثیر می‌پذیرفت، قطعاً صورت دیگری می‌یافت؛ چه معتقدات دیگر ادیان گاه با معتقدات اسلام تفاوت دارند. اما قابل توجه است که این تأثیرپذیری قطعی فلسفه از اسلام را نباید به معنای جایگزینی محتوای وحی نبوی با استدلال عقلی تلقی کرد؛ چه در این صورت، جوهر تفکر فلسفی در عالم اسلام که همانا عقلانیت - به معنای بهره‌گیری از ادله عقلی در بررسی و اثبات مسائل - است، از میان خواهد رفت.

* برای ملاحظه شرح مختصری از دیدگاه‌ها در باب امکان و تحقق فلسفه اسلامی، ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۹۷-۱۰۸ (در خصوص امکان و تحقق فلسفه مسیحی نیز کتاب‌ها و مقالات فراوانی موجود است).

بنابراین از آنجا که فلسفه اسلامی ممکن و محقق است، پس فلسفه دین اسلامی نیز ممکن است، اگرچه هنوز در واقع آن چنان که باید تحقق نیافته است. در باب فلسفه دین اسلامی، باید به چند نکته توجه بیشتری شود؛ از جمله مراد از فلسفه دین اسلامی چیست (تعریف) و مؤلفه‌های اسلامی بودن آن کدامند؟ به عبارت دیگر عناصر رکنی و غیررکنی اسلامی بودن فلسفه دین کدامند؛ مثلاً موضوع، منابع، اهداف، کارکردها، مبانی، روش و... هدف نوشتار حاضر، صرفاً طرح موضوع فلسفه دین با رویکرد اسلامی است؛ اما اینکه این فلسفه دین چگونه می‌تواند مبتنی بر عناصر فوق تأسیس شود، می‌تواند موضوع یک پژوهش مستقل باشد.

بخش دوم - الهیات جهانی با رویکرد اسلامی

۱. طرح یک مسئله

از جمله مباحث جدید که چندی است جزو مباحث فلسفه دین در غرب معاصر مطرح شده، «الهیات جهانی» (A World Theology) است. این مسئله از محوری‌ترین مسائل فلسفه دین در روزگار ما یا به عبارتی یک کلان‌مسئله مهم فلسفه دین است. اهمیت این مسئله تا حدی است که به نظر می‌رسد آن‌گاه می‌توان از فلسفه دین با رویکرد اسلامی دفاع کرد که تکلیف این مسئله نیز در رویکرد اسلامی روشن شود. به باور نگارنده اشراق رویکرد اسلامی در فلسفه دین آن‌گاه موجه و به‌ویژه مقبول خواهد افتاد که چنین رویکردی بتواند در مسئله الهیات جهانی نیز جریان یابد و امکان خود را به اثبات برساند. در حقیقت، پرسش اصلی در این مبحث آن است که آیا ممکن است الهیاتی موسوم به جهانی تأسیس کرد که همان‌طور که از نامش بر می‌آید، می‌تواند همه ادیان جهان را در بر گیرد یا نه و اگر چنین امری ممکن است، تحقق آن چگونه و تحت چه شرایطی قابل انجام خواهد بود. بنابراین در اینجا سخن بر سر امکان و تحقق یک الهیات جهانی است. غرض مهم طراحان این بحث، برقراری گفت‌وگوی بین‌دینی (Interreligious Dialog) و نهایتاً کمک به استقرار صلح جهانی (World Peace) است.

از مهم‌ترین افرادی که در این مبحث به ارائه نظر پرداخته‌اند، ویلفرد کنتول/اسمیت است که به یک معنا بر دیگران تقدم دارد. گذشته از او باید از متفکران دیگری از جمله جان میک و هانس کونگ یاد کرد که تصریحاً یا تلویحاً طرفدار این دیدگاه هستند. الهیات جهانی در میان متفکران مسلمان و دیگر دینداران نیز طرفدارانی دارد.

۲. تعریف الهیات جهانی

طبق دیدگاه اسمیت در کتاب مهم و تأثیرگذار به سوی یک الهیات جهانی: ایمان و تاریخ تطبیقی دین (Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion) که نخستین بار در سال ۱۹۸۱ به رشته تحریر درآمد، یک الهیات جهانی نه فقط نباید هیچ دینی را از خود خارج کند، بلکه باید همه جوامع دینی را در خود وارد کند. چنین الهیاتی باید به خودش آگاهی و معرفت داشته باشد و انتقادهای ادیان رقیب را بپذیرد و از رهگذر آن همه ادیان باید با هم پدیدار یکپارچه‌ای را ایجاد کنند که در جست‌وجوی خدا یا واقعیت غایی (Ultimate Reality) به مثابه اصل مشترک همه ادیان است.

با نظر داشت به طرح اسمیت من تصور می‌کنم یک الهیات جهانی باید الهیاتی باشد که می‌کوشد بدون اتکای انحصاری بر یک دین خاص، بلکه به‌ویژه بر مبنای مشترکات ادیان مختلف جهان و دیگر مبنای نظری - که پس از این ذکر خواهند شد - تبیینی روزآمد و قابل پذیرش از «پدیدار عمومی دین» ارائه دهد.*
آشکار است که چنین الهیاتی هنوز به نحو کامل ایجاد نشده است؛ اما ممکن است بتواند در آینده‌ای نزدیک تحت شرایطی ایجاد شود.

۳. الهیات جهانی و تکثرگرایی دینی

به نظر میک یک الهیات جهانی به‌ویژه باید بتواند به گفت‌وگوی مثبت و سازنده میان پیروان ادیان - و مسلک‌های - جهان مدد رساند و از این رهگذر صلح جهانی را تدارک کند؛

* پیش‌تر مراد از دین و پدیدار عمومی دین و دسته‌بندی ادیان - و مسلک‌های - جهان از نظر گذشت.

زیرا آن گونه که او در مقاله «تکثرگرایی دینی و اسلام» (Religious pluralism and Islam) خاطر نشان می کند، بسیاری از جنگ ها نه فقط در گذشته، بلکه در زمان حال اگر هم مستقیماً منشأ دینی نداشته اند، باورهای دینی به آنها اعتبار بخشیده یا از نظر عاطفی آنها را تشدید کرده است (Hick, 2005, in: <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>).

اکنون مسئله این است که آیا الهیات جهانی با تعریف و توصیفی که در نوشتار حاضر ارائه شده، مستلزم پذیرش تکثرگرایی دینی است یا اینکه الهیات جهانی مدعای ضعیف تری دارد و آن، لزوم توجه به آموزه های دینی همه ادیان - خصوصاً ادیان ابراهیمی - و عدم انحصار در یک الهیات مسیحی گراست.

طبق نظر هیک اصلی ترین مبنای یک الهیات جهانی یا یک الهیات ادیان، «تکثرگرایی دینی» (Religious Pluralism) است. او در مقاله پیش گفته اظهار می دارد که ادیان از جهت تبیین خاصی که از مسئله «دیگر ادیان» (Other Religion) و میزان «حقانیت» (Truth) آنها و چگونگی «نجات» (Salvation) ارائه می دهند، بر سه قسم اند: انحصارگرا (Exclusivist)؛ شمولگرا (Inclusivist) و تکثرگرا (Pluralist) (Ibid).

انحصارگرایی دینی به این معناست که حقیقت و نجات منحصر در یک دین خاص است. شمولگرایی دینی بر این باور است که یک دین خاص حق است؛ اما نجات منحصر در آن دین خاص نیست، بلکه پیروان دیگر ادیان نیز می توانند آن گاه که آگاهانه یا ناآگاهانه از معیارهای آن دین خاص تبعیت کنند، از نجات برخوردار شوند؛ اما تکثرگرایی دینی معتقد است هر یک از ادیان، راه های مختلف به سوی حقیقت واحدند و همگی می توانند برای پیروانشان نجات را به ارمغان آورند. هیک دو نظرگاه نخست را رد کرده، نظرگاه سوم را بر میگزیند (Ibid).

اسمیت نیز در کتاب ایمان دیگر انسانها (The Faith of Other Men)، تا حدود زیادی همین کار را انجام داده است. اسمیت همانند هیک ایجاد یک الهیات جهانی را لزوماً منوط به پذیرش تکثرگرایی دینی دانسته است. از لوازم پذیرش یک الهیات جهانی مبتنی بر تکثرگرایی دینی، پذیرش برهم خوردن مرزهای تاریخی و فرهنگی خاص هر یک از ادیان است. اما به نظر می رسد یک الهیات جهانی نباید هیچ گونه دخالتی در

هیچ یک از ادیان خاص بکند و مرزهای تاریخی و فرهنگی خاص هر یک از آنها را برهم بزند؛ بنابراین از رهگذر یک الهیات جهانی، باید بتوان در عین حفظ خصوصیت مستقل هر یک از ادیان، به گفت‌وگوی مثبت و سازنده میان پیروان آنها و در نتیجه به شکل‌گیری صلح جهانی مدد رساند.

به نظر می‌رسد، یک الهیات جهانی، بیش از هر چیز نیاز دارد که بر تعدادی از مبانی نظری دیگری به جز تکثرگرایی دینی استوار باشد؛ زیرا هیچ کدام از ادیان موجود واقعاً تکثرگرا نیستند، بلکه واقعیت این است که آنها یا انحصارگرا هستند یا شمول‌گرا؛ پس تکثرگرایی دینی «ناواقع‌گرا» است. تکثرگرایی دینی هر چند با قصد و نیت خیرخواهانه طراحی شده است، عملاً راه به جایی نمی‌برد. آلون پلاتینگا مدافع فلسفی مهم انحصارگرایی مسیحی جایی گفته است که هیچ تکثرگرایی دینی را درست کرد تا همه راضی شوند، اما همه از او ناراضی شدند (رشاد، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۰). درحقیقت تکثرگرایی دینی گذشته از مشکلات کلامی و الهیاتی که گریبان‌گیر ادیان مختلف می‌سازد، دارای مشکلات اساسی دیگری است که مهم‌ترین آنها مشکل منطقی و معرفت‌شناختی است.^{*} نوشتار حاضر در مقام نقد نظریه تکثرگرایی دینی از این جهات نیست، بلکه به‌ویژه آن را ناواقع‌گرا می‌داند؛ زیرا آن متأسفانه واقعیت ادیان جهان را در نظر نمی‌گیرد.

به نظر اسمیت هیچ سخنی درباره یک دین خاص معتبر نیست، مگر اینکه پیروان آن دین آن سخن را تصدیق کنند؛ لذا او در کتاب مقالاتی در تنوع دینی (Religious Diversity: Essays) تصریح می‌کند که من هرچه درباره اسلام دین زنده می‌گویم، تنها هنگامی معتبر است که مسلمانان به آن «آمین» بگویند. اما اکنون پرسش این است که آیا فی‌المثل بسیاری از مسلمانان یا مسیحیان یا یهودیان، به پلورالیسم دینی، آمین

* مشکل اصلی منطقی و معرفت‌شناختی تکثرگرایی دینی اجمالاً این است که مدعیات متضاد و بعضاً متناقض ادیان - و مسلک‌های بزرگ - جهان چگونه می‌توانند «با هم» حقیقی و صادق (True) باشند. اگرچه طرفداران تکثرگرایی دینی کوشیده‌اند پاسخ‌هایی برای این مشکل بیابند، به نظر می‌رسد مشکل همچنان باقی است (برای مطالعه بیشتر، رک: رشاد، ۱۳۹۱، صص ۲۷، ۱۰۷، ۱۱۳-۱۱۲، ۱۳۶ و ۱۴۱).

می‌گویند؟

اسمیت و میک هر دو معتقدند مسیحیت یک دین تکثرگراست؛ زیرا ادیان دیگر را نیز بهره‌مند از حقیقت می‌داند و نجات را منحصر در پیروان خودش نمی‌بیند، اما نباید از نظر دور داشت که هنوز هم مسیحیانی وجود دارند که تکثرگرا نیستند، بلکه انحصارگرا یا دست‌کم شمول‌گرا هستند، اگرچه شاید تعداد این افراد مسیحی در گذشته بسی بیشتر از امروز بوده است.

از این گذشته، ملاحظه شد که به نظر اسمیت، یک الهیات جهانی باید هیچ دینی را از خود خارج نکند و همه جوامع دینی را دربر گیرد و در عین آگاهی به خودش، انتقادهای ادیان رقیب را بپذیرد؛ اما به نظر می‌رسد در این گفتار، پارادوکسی وجود دارد؛ زیرا اگر چنین الهیاتی باید همه ادیان را دربر گیرد، اساساً نباید هیچ دین رقیبی داشته باشد. اگر چنین الهیاتی، دارای ادیان رقیب است، مشکل اصلی نه در آن ادیان رقیب، بلکه در خود چنین الهیاتی است. این بدان معناست که اگر یک الهیات جهانی به‌درستی تأسیس شود، همه ادیان جهان آن را خواهند پذیرفت و لذا هیچ رقابتی با آن نخواهند داشت.

۴. قرآن و مسئله دیگر ادیان

از مسیحیت که بگذریم، میک معتقد است برخی متفکران مسلمان از قبیل *ملای رومی* نیز به تکثرگرایی دینی تمایل داشته‌اند؛ لذا اسلام نیز به تکثرگرایی دینی میل دارد. در مقابل باید گفت استناد به یکی دو متفکر مسلمان، آن هم فقط با توجه به برخی متون و عبارت آنان، نمی‌تواند چنین مطلبی را اثبات کند. اگر بتوان چنین چیزی گفت، قرآن کتاب مقدس مسلمانان در مواجهه با مسئله «دیگر ادیان»، بیشتر با شمول‌گرایی تناسب دارد. قرآن از یک سو اسلام را دین «حق» دانسته است: «هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله» (الفتح: ۲۸) و از سوی دیگر «نجات» را منحصر در اسلام ندانسته است: «إن الذین آمنوا و الذین هادوا و النصارى و الصابئین من آمن بالله

و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون» (البقره: ۶۲). برخی متفکران سعی کرده‌اند از این آیه اخیر، لزوم پذیرش تکثرگرایی دینی را استفاده کنند؛ درحالی که این آیه نمی‌گوید ادیان دیگر غیر از اسلام، حق‌اند، بلکه فقط نجات را- البته تحت شرایطی خاص (ایمان به خدا و معاد و عمل نیکو)- منحصر در اسلام ندانسته و این ظاهراً به معنای پذیرش شمول‌گرایی دینی است. همچنین روشن است این آیه، ادیان و مسلک‌هایی که سه شرط فوق را نداشته باشند، در بر نمی‌گیرد. در هر حال نکته مهم اینجاست که قرآن به گفت‌وگوی بین پیروان ادیان معتقد است و مبنای چنین گفت‌وگویی را نه تکثرگرایی دینی، بلکه «تکثرگرایی اجتماعی» (Social pluralism) از طریق «تساهل و مدارا» (Tolerance)ی پیروان هر دین خاص با پیروان ادیان دیگر می‌داند. این بدان معناست که پیروان یک دین باید تحمل پیروان ادیان دیگر را داشته باشند و نباید عقاید خود را بر آنها تحمیل کنند یا به نحوی زندگی را بر آنها دشوار سازند، بلکه باید با آنها خوش‌رفتاری کنند؛ برای نمونه این آیات قابل توجه‌اند: «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم» (الممتحنه: ۸) و «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سوائه بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لانشکر به شیئاً و لایتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران: ۶۴).

۵. مبانی نظری الهیات جهانی در قرآن

با توجه به این نکته که قرآن در مواجهه با مسئله «دیگر ادیان»، بیشتر با شمول‌گرایی تناسب دارد و مبنای گفت‌وگوی بین پیروان ادیان را نه تکثرگرایی دینی، بلکه تکثرگرایی اجتماعی از طریق تساهل و مدارای پیروان هر دین خاص با پیروان ادیان دیگر می‌داند، می‌توان دریافت که قرآن طبعاً با خوانش‌ها و برداشت‌هایی از الهیات جهانی که مبتنی بر تکثرگرایی دینی است، نمی‌تواند موافق باشد؛ اما این بدان معنا نیست که قرآن با اصل پی‌ریزی یک «الهیات جهانی» مخالف است.

بنابراین بر اساس بهره‌های سودمندی که از برخی آموزه‌های قرآنی به دست می‌آید،

چنین استنباط می‌شود که یک الهیات جهانی آینده می‌تواند مبتنی بر این مبانی نظری تأسیس شود: آموزه‌های مشترک ادیان (Common Teachings of Religions)، معنویت و تقدس (Spirituality and Holiness)، عقلانیت (Rationality) و کرامت انسانی (Human Dignity). آیات بسیاری در قرآن، ناظر به مبانی پیش‌گفته وجود دارد که احصای آنها به آسانی ممکن است.

الف) آموزه‌های مشترک ادیان: ادیان مختلف جهان در پاره‌ای آموزه‌های اعتقادی با هم اشتراک دارند که الهیات جهانی باید کار خود را بر مبنای آنها آغاز کند؛ آموزه‌هایی از قبیل باور به ماورای طبیعت و عالم فرامادی؛ باور به خدای شخصی یا دست‌کم یک نیروی الوهی؛ باور به جاودانگی انسان (معاد)؛ خوشبینی کیهانی (غلبه نهایی خیر بر شر) یا باور به وجود منجی و مصلح جهانی؛ باور به اعتبار اخلاق در تنظیم روابط بین انسان با خود، دیگران، طبیعت و خدا؛ باور به لزوم انجام عبادات و مناسک برای رسیدن به کمال و باور به لزوم الگوگیری رفتاری از افراد برجسته نیکوکار.

اسمیت در کتاب باور و تاریخ (Belief and History) معتقد است هسته مشترک همه ادیان فقط «امر متعالی» (The Transcendent) است؛ اما به نظر می‌رسد آموزه‌های مشترک ادیان می‌توانند بسی فراتر از این باشند. بنابراین یک الهیات جهانی که در صدد پایه‌ریزی گفت‌وگوی بین‌پيروان ادیان است، نباید این ظرفیت‌های مهم را نادیده بگیرد، بلکه باید بتواند از همه این آموزه‌های مشترک بهره‌گیری کند.

ب) معنویت و تقدس: آنچه ادیان مختلف جهان بیشترین اشتراک را در آن دارند، اصل باور به معنویت و تقدس است. این بدان معناست که از دید پیروان ادیان، همه چیز در مادیات و منافع مادی محض خلاصه نمی‌شود، بلکه جهان و انسان دارای ابعاد معنوی و قدسی نیز هستند و این بُعد، به نسبت بعد مادی، از اهمیت بیشتری برخوردار است. انسان نه فقط به امور فرامادی و روحانی و اخروی، بلکه حتی ممکن است به عالم مادی نیز نگاه معنوی و قدسی داشته باشد؛ چنان‌که در ادیان، طبیعت و محیط زیست به عنوان مخلوق خدا و امانتی برای همه نسل‌های بشری در کره زمین مطرح است و نسل کنونی باید آن را برای نسل‌های بعدی حفظ کند و نباید به تخریب آن

بپردازد. عامل معنویت به‌طور کلی دارای کارکردهای فردی و اجتماعی فراوانی است و انسان کنونی در دورهٔ پسامدرن نیز بیشتر به اهمیت این عامل در تنظیم روابط فردی و اجتماعی خود پی برده است.

ج) عقلانیت: ادیان مختلف جهان، گذشته از جنبه‌های تعبدی و ایمان‌گرایانه، کمابیش دارای جنبه‌های عقلانی نیز هستند. پیروان ادیان الهی از زمان قرون وسطا متوجه اهمیت پرداختن به جنبه‌های عقلانیِ باورها و اعمال دینی خود بودند؛ اما این توجه به‌ویژه از دورهٔ مدرن (مدرنیته) که عصر حاکمیت عقل بود، روی به فزونی نهاده است. اگر جنبه‌های تعبدی، گاه ادیان مختلف را از یکدیگر جدا می‌سازند و جوامع ایمانی یا زیست‌های دینی مستقلی را تشکیل می‌دهند، جنبه‌های عقلانیِ ادیان می‌توانند مایهٔ اشتراک ادیان و مبنای گفت‌وگوی میان پیروان ادیان باشند؛ چراکه انسان‌ها در عقل و توانایی تعقل، بیشترین اشتراک را دارند. به نظر می‌رسد یک الهیات جهانی هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون توجه ویژه به عامل عقلانی تأسیس شود. الهیات مبتنی بر نقل و نص (متون دینی خاص هر یک از ادیان)، عمدتاً محصور در چارچوب‌های همان دین است و نمی‌تواند ادیان دیگر را در بر گیرد؛ درحالی‌که یک الهیات جهانی باید بتواند مسئلهٔ «دیگرادیان» را حل کند. بنابراین زبان یک الهیات جهانی، زبان عقلی است و سخن‌گفتن بر مبنای عقل از ویژگی‌های مهم چنین الهیاتی است. در این صورت یک الهیات جهانی باید بیشترین بهره را از فلسفه بگیرد و همواره ارتباط خود را با آن تقویت کند.

د) کرامت انسانی: منظور از کرامت انسانی برتری شأن انسان نسبت به دیگرانواع موجودات، خصوصاً از جهت ویژگی‌هایی همچون قدرت تفکر و تعقل و ارادهٔ آزاد است. کرامت انسانی دارای معانی و کارکردهای مختلفی از جهات فلسفی (وجودشناختی)، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و... است؛ اما آنچه در اینجا مورد نظر من است، کرامت انسانی از بُعد دینی است. در ادیان مختلف جهان به‌ویژه مسیحیت و اسلام، کرامت انسانی، ریشه در وضعیت خاص خلقت انسان دارد؛ زیرا انسان بر صورت (انگاره) خدا آفریده شده و لذا نسبتی خاص با خدا دارد. چنین وضعیتی در فرض ایدئال عمدتاً به وسیلهٔ مفهوم «تشبه به خدا» بیان شده است. با این حال باید

توجه داشت که کرامت انسانی، هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی، امری از پیش تعیین شده و نهایی نیست، بلکه قوه و استعدادی است که در طول حیات یک فرد و یک جامعه با توجه به معیارهایی همچون ایمان، علم و عمل، فعلیت و تحقق می‌یابد و درجات شدت و ضعف می‌پذیرد. به نظر می‌رسد یک الهیات جهانی به‌خوبی می‌تواند کرامت انسانی را جایگزین انسان‌گرایی سکولار (Secular Humanism) ساخته، بیشترین بهره را از ظرفیت بی‌بدیل آن ببرد. هدف نوشتار حاضر، صرفاً طرح مسئله یک الهیات جهانی با رویکرد اسلامی است. اینکه این الهیات جهانی چگونه می‌تواند مبتنی بر مبانی فوق‌تأسیس شود، می‌تواند موضوع یک پژوهش مستقل باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که فلسفه دین اجمالاً عبارت است از تأمل عقلی بیرون‌نگرانه در باب دین. این قسم معرفت از سنخ فلسفه‌های مضاف و لذا جزء معارف درجه دوم است و آشکارا از کلام (الهیات)، دین‌پژوهی و فلسفه متمایز است. فلسفه دین با بهره‌گیری از توانایی عقل نظری، به ارزیابی معتقدات ادیان و پدیدار عمومی دین می‌پردازد. از مجموع مطالب پیشین چنین بر می‌آید که فلسفه دین با رویکرد اسلامی، اگر به معنای تأثیرپذیری فلسفه از اسلام لحاظ شود، نه معنای جایگزینی محتوای وحی نبوی با استدلال عقلی فلسفی، امکان‌پذیر است و می‌تواند در مسیر تحقق قرار گیرد، اگرچه هنوز آن‌چنان‌که باید تحقق نیافته باشد.

از سوی دیگر ملاحظه شد که الهیات جهانی - که یکی از مهم‌ترین کلان‌مسائل فلسفه دین است - می‌کوشد بدون اتکای انحصاری بر یک دین خاص، بلکه بر مبنای مشترکات ادیان مختلف جهان، تبیینی روزآمد و قابل‌پذیرش از پدیدار عمومی دین ارائه دهد. به نظر می‌رسد اصلی‌ترین مبنای الهیات جهانی در غرب، تکثرگرایی دینی است که در مقابل انحصارگرایی دینی و شمول‌گرایی دینی مطرح شده است؛ اما نوع نگاه قرآن به مسئله دیگر ادیان با این مبنا سازگاری ندارد، بلکه قرآن در مواجهه با مسئله

«دیگرادیان»، بیشتر با شمول‌گرایی تناسب دارد و مبنای گفت‌وگوی بین پیروان ادیان را نه تکثرگرایی دینی، بلکه تکثرگرایی اجتماعی از طریق تساهل و مدارای پیروان هر دین خاص با پیروان ادیان دیگر می‌داند؛ لذا می‌توان دریافت که قرآن طبعاً با خوانش‌ها و برداشت‌هایی از الهیات جهانی که مبتنی بر تکثرگرایی دینی است، نمی‌تواند موافق باشد؛ اما این بدان معنا نیست که قرآن با اصل پی‌ریزی یک «الهیات جهانی» مخالف است، بلکه با نظر به برخی آموزه‌های قرآنی می‌توان الهیاتی جهانی بر مبنای آموزه‌های مشترک ادیان، معنویت و تقدس، عقلانیت و کرامت انسانی تأسیس کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

* قرآن مجید.

۱. خسروپناه، عبدالحسین، «هویت فلسفه اسلامی»، مجله قیسات؛ س ۱۰، ش ۳۵، زمستان ۱۳۸۴.
۲. رشاد، علی اکبر، «تعریف فلسفه مضاف»، مجله ذهن؛ س ۱۶، ش ۶۳، پاییز ۱۳۹۴.
۳. —؛ مباحثه با جان هیک؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۴. سل، آلن پی اف؛ تاریخ فلسفه دین؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۵. عبودیت، عبدالرسول؛ «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، مجله معرفت فلسفی؛ س ۱، ش ۱، پاییز ۱۳۸۲.
۶. کونگ، هانس؛ ساحت‌های معنوی ادیان جهان - نشانه راه؛ ترجمه حسن قنبری؛ چ ۱، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
۷. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ چ ۱، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
8. Cantwell Smith, Wilfred; **Belief and History**; Virginia: University of Virginia Press, 1986.
9. ----; **Religious Diversity**: Essays; New York: HarperCollins paperback, 1976.
10. ----; **The Faith of Other Men**; New York: New American Library, 1963.
11. ----; **Towards a World Theology**: Faith and the Comparative

History of Religion; London & New York: Palgrave Macmillan,
1981.

12. Hick, John; “Religious pluralism and Islam”, in:
<http://www.johnhick.org.uk/article11.html>, 2005.

