

لوازم عقلانی اقبال به فلسفه تطبیقی دین

قدرت‌الله قربانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰

چکیده

فلسفه تطبیقی دین می‌تواند به عنوان رویکردی جدید در مطالعات فلسفی دین در نظر گرفته شود. در این رویکرد، ارزیابی عقلانی باورهای دینی، نه از یک منظر، بلکه از منظرهای مختلف تطبیقی امکان‌پذیر است. در واقع، فلسفه تطبیقی دین برای ما این امکان را فراهم می‌سازد تا باورهای دینی خود را از نگاه عقلانی دیگران، و اعتقادات دینی دیگران را از نگاه عقلانی خود بنگریم. نتیجه اقبال به چنین رویکردی ممکن است اصلاح، ابطال، تعمیق یا اثبات درستی باورهای دینی ما یا دیگران باشد. این نتیجه ممکن است برای دین‌داران گوارا یا ناگوار باشد، اما فیلسوفان دین باید نتایج و لوازم معرفتی اقبال به فلسفه تطبیقی دین را بپذیرند. یعنی اگر نتیجه اقبال به مطالعه تطبیقی فلسفی در باورهای دینی منجر به ابطال یا اصلاح بنیادی در باورهای دینی ما باشد، ما باید به طریق عقلانی و شجاعانه این نتیجه را بپذیریم و به اصلاح یا کنار گذاشتن باورهای دینی مورد نظر اقدام کنیم. در واقع از آنجا که فلسفه دین در صدد ارزیابی عقلانی گزاره‌های دینی است، اقبال به فلسفه تطبیقی دین ممکن است نگرش عقلانی ما را به دین و سنت دینی خودمان یا دیگران به چالش بکشد و بخشی از باورهای دینی ما یا آنها را از حجیت معرفتی ساقط کند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه تطبیقی دین، ارزیابی عقلانی، باورهای دینی، دین، خدا

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (qorbani@khu.ac.ir)

۱. مقدمه

فلسفه دین به طور خاص وظیفه ارزیابی عقلانی باورهای دینی را بر عهده دارد. به عبارت دیگر، رسالت اصلی فلسفه دین بررسی عقلانی و انتقادی نظام باورهای دینی است تا میزان عقلانی یا غیرعقلانی بودن آنها مشخص شود. به همین دلیل، فلسفه دین، بر خلاف کلام فلسفی و عقلانی، متعهد به دفاع از باورهای دینی نیست، بلکه تعهد آن جستجو و کشف حقیقت، و در اینجا کشف حقیقت و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی است، که ممکن است به اثبات، ابطال یا اصلاح آنها منجر شود. همین مسئله هم تفاوت فلسفه دین را با کلام فلسفی نشان می‌دهد و هم اهداف جداگانه‌ای را که آنها در جستجوی آن هستند متمایز می‌سازد. هدف کلام فلسفی و عقلی دفاع از باورهای دینی به شیوه عقلانی است، در حالی که فلسفه دین کشف حقیقت باورهای دینی را مطلوب خود می‌داند، نه لزوماً دفاع فلسفی از آنها را (Hick 1990, 1; Alston 1972, 287). این تفاوت در هدف و مبنا نه تنها اهمیت فلسفه دین را دوچندان می‌سازد، بلکه حساسیت جامعه عالمان را به نتایج حاصله از مطالعات در باب فلسفه دین را بیشتر می‌کند. شاید به همین دلیل است که برخی افراد گسترش حوزه مطالعاتی فلسفه دین را موجب رشد الحاد و بی‌دینی می‌دانند، نه لزوماً موجب تقویت دین‌داری جامعه دین‌داران. به همین دلیل، فلسفه دین از جمله حوزه‌های مطالعات فلسفی دین است که با چالش‌ها و مخاطرات جدی روبه‌رو است و نتیجه موحدانه یا ملحدانه‌ای که احتمالاً از آن ناشی می‌شود همواره برخی دین‌داران را نگران می‌سازد.

حال اگر سخن از امکان فلسفه تطبیقی دین بر زبان جاری شود، قطعاً بر این نگرانی افزوده می‌شود. البته ممکن است برخی متفکران به فلسفه تطبیقی دین نگاه کاملاً مثبت داشته باشند، با این پیشفرض که از این طریق می‌توان توانایی‌های فلسفه دین را رویکرد اسلامی را به غربیان نشان داد و تلقی‌های غلط آنها را در باب موضوعات مهم فلسفی دین اصلاح کرد. اما باید توجه داشت که پیشفرض مقابل هم با همین قوت مطرح است، و ممکن است اتفاق معکوسی رخ دهد و، با استقبال از فلسفه تطبیقی دین، نگرش‌های فلسفی دینی ما مورد پرسش و تردید واقع شود، طوری که مجبور به اصلاح یا کنار گذاشتن آنها شویم. در واقع، پذیرش امکان فلسفه تطبیقی دین برای هر سنت فلسفی، مانند اسلامی، مسیحی، یهودی، هندو و غیره، همان طور که ممکن است نتایج خوش‌آیندی

داشته باشد، می‌تواند نتایج ناخوش‌آیند و ناگواری هم داشته باشد. همین دولبه بودن فلسفه تطبیقی دین اندکی امکان خوش‌آمدگویی به آن را دچار مشکل ساخته است. البته ممکن است ادعای برتری یک سنت دینی نسبت به سنت‌های دینی دیگر نیز مانع دیگر استقبال از فلسفه تطبیقی و حتی الهیات تطبیقی دین گردد. زیرا پیشفرض برتری یک سنت دینی ذاتاً دیگر سنت‌های دینی را شایسته برابرنشینی نمی‌داند و مقایسه آنها با سنت برتر مورد نظر را منتفی می‌سازد. اما از آنجا که قرن حاضر قرن گفتگوی تمدن‌ها و ادیان است و بشریت برای راه بردن به جهان صلح‌آمیز و توأم با همزیستی مسالمت‌آمیز راهی جز گفتگو و تواضع در برابر نگرش‌های دیگر ندارد، ادیان و به ویژه ادیان الهی به تدریج اهمیت گفتگو را پذیرفته‌اند. در این صورت، الهیات تطبیقی و در اینجا فلسفه تطبیقی دین از فرزندان مشروع چنین خوش‌آمدگویی به گفتگوی بین‌الادیانی هستند. یعنی در جهان کنونی به لحاظ عقلانی باید به فلسفه تطبیقی دین توجه بیشتری کرد و تا آنجا که ممکن است به نتایج عقلانی و معرفتی آن هم پایبند بود. در غیر این صورت همزیستی و درک متقابل و کشف حقیقت دینی، که مطلوب همه دین‌داران، به ویژه عالمان و فیلسوفان خداپاور دین است، حاصل نخواهد شد.

در این تحقیق، برای تحلیل این پرسش که لوازم عقلانی و معرفتی اقبال به فلسفه تطبیقی دین چیستند، تلاش می‌شود ابتدا معنا و چیستی فلسفه تطبیقی دین، سپس برخی پیشفرض‌ها و اصول آن تبیین گردد، و بعد با رجوع به سنت فلسفی اسلامی و غربی در برخی موضوعات مشترک فلسفی نشان داده خواهد شد که رویکرد تطبیقی فلسفی دین چه پیامدهای عقلانی ممکن و متصور دارد و آن پیامدها تا چه اندازه برای هر یک از سنت‌های فلسفی مزبور قابل پذیرش هستند.

۲. چیستی فلسفه تطبیقی دین

فلسفه تطبیقی دین، در معنای ساده آن، مطالعه و ارزیابی عقلانی باورهای دینی سنت‌های دینی مختلف با رویکرد تطبیقی است. به عبارت دیگر، فلسفه تطبیقی دین سنجش عقلانی نظام باورهای دینی از زاویه دید سنت‌های فلسفی مختلف است. در واقع، در فلسفه تطبیقی دین این امکان برای محقق ایجاد می‌شود که از زوایای مختلف یک یا چند باور دینی را

مورد آزمون قرار دهد و به زوایای پنهان و مبادی مابعدالطبیعی سنت‌های مختلف دینی نفوذ کند تا ارزش و قابلیت پذیرش عقلانی آنها را نشان دهد. این تعریف از فلسفه تطبیقی دین می‌تواند نتیجه یک رویکرد خاص از میان رویکردهای مختلف به فلسفه تطبیقی به معنای عام باشد. در این رویکرد، اگرچه فلسفه تطبیقی به شباهت‌ها و تفاوت‌های نظام‌های فلسفی نظر دارد، اما در معنای عمیق آن، هدفش عبور از این خصوصیات و نفوذ به لایه‌های پنهان و مبادی و آبشخورها و بسترهای زیرین نظام‌های فلسفی و مقایسه آنها با همدیگر به منظور سنجش عقلانی آنها است (نک. فتحی ۱۳۹۰، ۱۵۲). همچنین می‌توان گفت فلسفه تطبیقی تلاش محقق برای فهم بهتر زیست‌جهان خود از طریق برقراری ارتباط عقلانی با زیست‌جهان‌های دیگر و رفت‌وآمد فلسفی از یک گفتمان فلسفی به گفتمان فلسفی دیگر است. ضمن این که ثمره فلسفه تطبیقی نفی تفاوت‌ها در پرتو شباهت‌ها نیست، بلکه بازشناسی تفاوت‌ها و غیریت‌ها در پرتو شباهت‌ها است (see. Burike 2006, 4-7).

پس اگر تعریف مذکور از فلسفه تطبیقی دین مورد پذیرش قرار گیرد، می‌توان از طریق آن دو یا چند سنت و مکتب فلسفی دین یا مبادی مابعدالطبیعی آنها، نظام فکری چند فیلسوف، چند مسئله فلسفی دین از چند سنت فلسفی مختلف، یک موضوع را از دیدگاه چند مکتب فلسفی دین، یک مسئله مهم را از منظر چند سنت فلسفی مختلف بررسی کرد. در واقع، فلسفه تطبیقی دین برای ما این امکان را ایجاد می‌کند تا به روش‌های مختلف نگرش‌های فیلسوفان دین، نظام فکری آنان، مبانی سنت‌های مختلف دینی، اصول موضوعه آنان، پرسش‌های فلسفی دین و نظایر آنها را نه تنها از یک منظر بلکه از زاویه چشم دیگران هم بنگریم. چنین امکانی به ما اجازه می‌دهد تا گاهی خود را به جای دیگران بنهیم، مسائل فلسفی دین آنها را از نگاه خود ببینیم، و گاهی دیگران را به جای خود بنهیم، به آنها اجازه دهیم تا باورهای ما را از نگاه خود مورد قضاوت قرار دهند (Parmentier 1994, 406-418).

اهمیت نگرستن به مسائل فلسفی دین از چشم‌اندازهای تطبیقی دیگر زمانی آشکار می‌شود که پذیرفته شود که هر مسئله فلسفی دینی تنها از یک منظر معرفتی و عقلانی قابل نگرستن و تأمل نیست، بلکه می‌توان به آن مسئله از زوایای گوناگون معرفتی و عقلانی تطبیقی نگرست. و زمانی که امکان نگرستن به یک مسئله فلسفی دینی از رویکردهای

گوناگون معرفتی تطبیقی فراهم باشد، پس می‌توان مدعی شد که هر پرسش فلسفی دینی نیز ممکن است دارای پاسخ‌های فلسفی گوناگونی باشد که حاصل نگرستن ما به آن پرسش از رویکردهای مختلف تطبیقی است. این نتیجه مهم، یعنی پذیرش تکثر رویکردهای فلسفی به پرسش‌های واحد فلسفی دین، تنها زمانی مفید و نتیجه‌بخش است که به اهمیت فلسفه تطبیقی دین توجه کافی شود. زیرا تنها در صورت وجود فلسفه تطبیقی دین است که می‌توان پرسش‌های مشترک فیلسوفان و مکتب‌های فلسفی دین را از رویکردهای گوناگون مورد تأمل فلسفی تطبیقی قرار داد، پاسخ‌های مختلفی را یافت، آنها را با هم مقایسه کرد و نشان داد که کدام پاسخ کفایت بیشتری از پاسخ‌های دیگر دارد. در واقع، اگرچه ممکن است برخی پرسش‌های فلسفی دین تنها از بستر یک مکتب فلسفی دین برخاسته باشند، اما این امر به معنای آن نیست که پاسخ درست آن پرسش لزوماً در همان مکتب فلسفی دین قابل جستجو است، زیرا ممکن است آن مکتب هنوز مبانی لازم را برای تدارک پاسخ درست آن پرسش در اختیار نداشته باشد. بنابراین تنها در صورت اقبال به فلسفه تطبیقی دین است که می‌توان پرسش‌های فلسفی مکاتب مختلف فلسفی دین را از منظرهای متفاوت تطبیقی مورد تأمل فلسفی قرار داد و چه بسا پاسخ‌های شایسته‌ای برای آنها یافت. در واقع گسترش قلمرو فلسفه تطبیقی دین این امکان را برای ما ایجاد می‌کند تا پرسش‌های فلسفی دین از منظرهای متفاوت تطبیقی مورد تحقیق و بازخوانی قرار گیرند، که در صورت انجام این کار، نه تنها نحوه نگرش ما به پرسش‌های فلسفی مان در باب دین اصلاح و بازسازی می‌شوند، بلکه امکان تصحیح پاسخ‌های خود، یافتن پاسخ‌های بهتر و مقایسه کارآمدی آنها نیز فراهم می‌گردد (see. Wildman 2010, 126). پس فلسفه تطبیقی دین افق‌های جدید فلسفی را پیش روی ما می‌گشاید که آنها می‌توانند ما را از تنگ‌نظری‌های فلسفی مربوط به دین برهانند، نگرش‌های فلسفی ما را در باب دین وسعت بخشند، امکان نگرش‌های چندبعدی به مسائل فلسفی دین را فراهم سازند، برای پرسش‌های کنونی فلسفی ما در باب دین پاسخ‌های فلسفی مختلفی را از زوایای مختلفی تدارک بیند (Parmentier 1994, 420).

علاوه بر موارد فوق، باید تأکید شود که اقبال به فلسفه تطبیقی دین ما را در حل بحران‌های فلسفی دین، یافتن پاسخ پرسش‌های معماگونه فلسفی دین، و ایجاد مکتب‌ها و رویکردهای فلسفی جدید دین نیز یاری فراوانی می‌رساند. لازمه رسیدن به چنین توفیقی در

فلسفه تطبیقی دین آن است که ما از مکتب فلسفی دین خود تقدس‌زدایی و راززدایی کنیم، یعنی این فکر را کنار بگذاریم که تنها مکتب فلسفی دین ما بهترین پاسخ را به پرسش‌های فلسفی دین تدارک می‌بیند و در نتیجه ما دارای بهترین مکتب فلسفی دین هستیم (see Wildman 2012, 148). در مقابل، باید برای همه یا اکثر مکتب‌ها و نگرش‌های فلسفی دیگر مشروعیت و اعتبار لازم قائل باشیم، پاسخ‌های آنها را با دقت و خضوع بیشتر و بدون پیشداوری مورد توجه قرار دهیم و از هر گونه نگرش انحصاری در تفکر فلسفی خود اجتناب کنیم و این واقعیت را بپذیریم که همه یا اکثر نظام‌های فلسفی دین در جهان دارای برخی ویژگی‌های خوبی هستند که ممکن است در مکتب فلسفی ما موجود نباشد. به عبارت دیگر، از طریق تطبیق فلسفی و عقلانی نگرش‌های دینی به طور متقابل و دیالکتیکی می‌توان به برخی ناسازگاری‌ها در سنت فلسفی خود یا دیگری پی برد و همچنین راه‌حل‌های متقابل دیگری را برای رفع ناسازگاری‌های سنت دینی خودی به کار گرفت. ضمناً فهم عمیق از فلسفه تطبیقی دین توصیف بهتر پدیدارها و آموزه‌های دینی را برای ما به ارمغان می‌آورد (Wildman 2010, 162, 156). پس تنها در مطالعه تطبیقی فلسفی متواضعانه در باب دین است که می‌توانیم به افق‌های فلسفی دیگران دست یابیم و با گستردن نگرش فلسفی خود هم راهی مناسب برای پاسخ‌دهی به پرسش‌های جدید فلسفی دین خود بیابیم و هم در تمهید پاسخ‌های لازم برای پرسش‌های فلسفی جدید مکاتب دیگر ایفای نقش کنیم (نک. گریفیث ۱۳۷۸، ۷۱-۷۲).

البته تحقق فلسفه تطبیقی دین با برخی موانع و مشکلات نیز روبه‌رو است. از آنجا که این اقدام نوعی تطبیق فلسفی سنت‌های دینی است، باید توجه داشت که مواجهه سنت‌های مختلف دینی به طور طبیعی دربرگیرنده مواجهه و تطبیق متغیرهای غیر معرفتی مهمی چون زبان، تاریخ، فرایندهای اجتماعی و فرهنگی و حتی نژادی می‌شود. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه نمی‌توان دو سنت فلسفی را به طور عریان و جدا از زمینه‌های فرهنگی و تاریخی آنها در نظر گرفت (see. Rosker 2018, 11). همچنین انحصارگرایی دینی مهم‌ترین مانع امکان تحقق فلسفه تطبیقی دین است، زیرا انحصار حقانیت در یک سنت دینی مانع نیاز و اقبال و همسخنی با دیگر سنت‌های دینی است (see. Moyaert 2001, 56). برای مثال، مطالعه تطبیقی سنت فلسفی مسیحی با بستر غربی با سنت فلسفی اسلامی با بستر خاورمیانه‌ای

دارای مشکلات خاص خود است. از جمله این که نگرش تاریخی متفکران غربی به فلسفه اسلامی و دین اسلام از عینک شرق‌شناسی است، که پیشفرض‌های خاصی را بر نگرش تطبیقی آنها تحمیل می‌کند و به طور طبیعی از دریچه آن عینک به تطبیق فلسفه مسیحی با فلسفه اسلامی می‌پردازند، ضمن این که مبانی مابعدالطبیعی، روش‌شناسی و پارادایم‌های حاکم بر این دو نیز تفاوت‌های مهمی با هم دارند (see. Rosker 2018, 112).

همچنین لازم هست به تفاوت فلسفه تطبیقی دین با الهیات تطبیقی مدرن هم توجه شود، زیرا شباهت‌های آنها در موضوعات ممکن است موجب برخی اشتباهات شود. الهیات تطبیقی مدرن با تطبیق نظام‌های مختلف الهیاتی، مانند الهیات مسیحی و اسلامی و یهودی، تلاش دارد تا موضوعات الهیاتی خود را از نگاه نگرش‌های الهیاتی دیگر هم ملاحظه نماید تا ضمن شناخت برخی جنبه‌های دیگر آن موضوعات، که ممکن است در نظام الهیاتی خودی به خوبی تبیین نشده باشد، بتوان به شناخت بهتر و در نتیجه به ابزارهای دفاعی بهتری از آن دست یافت. در واقع می‌توان گفت بسیاری یا برخی از نگرش‌های دینی بدون نگاه تطبیقی نمی‌توانند مدعی برتری و کارآمدی فلسفی و دینی باشند. برای مثال، شناخت عیسی مسیح از منظر الهیات اسلامی برای متکلمان مسیحی معاصر دارای اهمیت زیادی است، نه برای آن که آنها قضاوت‌های مسلمانان درباره فرزند خدا نبودن مسیح را بپذیرند، بلکه با دیدگاه‌های مسلمانان بهتر آشنا شوند تا ضمن کسب شناخت بهتر از حضرت مسیح بتوانند ادله بهتری در دفاع از الوهیت او ارائه دهند. خلاصه این که هدف الهیات تطبیقی مدرن تلاش برای دفاع عقلانی از آموزه‌های الهیاتی سنت فلسفی خودی از طریق تطبیق آن با نظام‌های الهیاتی دیگر است، ولی فلسفه تطبیقی دین صرفاً در جستجوی حقیقت فلسفی درباره دین است و هیچ تعهدی به دفاع از نظام باورهای دینی خودی ندارد.

۳. مبانی و اصول فلسفه تطبیقی دین

منظور از مبانی و اصول فلسفه تطبیقی دین آن است که تحقق فلسفه تطبیقی دین چه پیشفرض‌های عقلانی را برای فیلسوفان دین ضروری می‌سازد، و وقتی وارد گفتمان فلسفه تطبیقی دین شدیم، چه اصول و ضوابطی را باید رعایت کنیم. اهمیت این مبانی و اصول آن است که اگر پیشاپیش مورد فهم و پذیرش قرار نگیرند، ممکن است ما نه تنها فلسفه تطبیقی

دین نداشته باشیم، بلکه آنچه در واقع با این عنوان داریم، کلام عقلانی یا الهیات تطبیقی باشد، در حالی که رسالت فلسفه تطبیقی دین جدای از آنهاست.

۱-۳. تقدس‌زدایی از سنت فلسفی دین خودی

اولین و مهم‌ترین مبنای عقلانی ورود به گفتمان فلسفه تطبیقی دین تقدس‌زدایی از نظام فلسفی خود است. یعنی همان‌طور که بیشتر فلاسفه هم تأکید دارند که در فلسفه تقدس معنا ندارد، ما در فلسفه تطبیقی دین، که در مقام تطبیق نظام فلسفی دینی خود با نظام فلسفی دینی دیگر به روش فلسفی و عقلانی هستیم، باید بیش از پیش به این اصل وفادار باشیم. پس، مقدمه ورود به فلسفه تطبیقی دین این اصل مهم است که در نظام فلسفی دین ما هیچ اصل مسلم و غیرقابل تردیدی وجود ندارد و ما به لحاظ عقلانی، دینی و اخلاقی موظف به دفاع متعصبانه از هیچ اصل فلسفی دین خود نیستیم، بلکه صرفاً طالب حقیقت هستیم و همه اصول نظام فلسفی دینی خود را قابل چون و چرا و پرسش می‌دانیم (see. Kung 1991, 242; McCarthy 1998, 101). برای مثال، در مکتب‌های الهی آموزه نظام احسن در جایگاه خاصی قرار دارد و فلسفه اسلامی هم مدافع آن است، اما اگر این آموزه فلسفی و کلامی در جریان گفتمان فلسفه تطبیقی دین مورد پرسش واقع شد، باید به پرسش‌های وارده به‌طور عقلانی بنگریم و از نگاه تقدس‌گرایانه به چنین آموزه‌ای خودداری کنیم. در واقع مشکل تحقیق در اینجا از آن جهت است که نظام‌های فلسفی‌ای چون فلسفه اسلامی، مسیحی و یهودی، خواه‌ناخواه از باورهای کلامی دین خود متأثر هستند، در حالی که آن باورها دارای نوعی تقدس‌اند. برای مثال، تصور متدینان از خدا و صفات الهی، پیامبر و وحی، جایگاه انسان در نظام هستی، زندگی اخروی، عدالت و رحمت الهی، و نظایر آن، از طریق متون دینی، به عنوان باورهای کلامی پذیرفته شده است و از طریق آنها هم به عنوان باورها و اصول فلسفه اسلامی یا مسیحی در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین به واسطه قرب فلسفه‌های دینی با کلام و الهیات‌های دینی نوعی از تقدس در چنین باورهای فلسفی وجود دارد. حال در مقام خوش‌آمدگویی به فلسفه تطبیقی دین، ابتدا باید جنبه کلامی این گونه باورها را کنار گذاشت، تا کاملاً از آنها تقدس‌زدایی شود و به آنها صرفاً از منظر فلسفی فارغ‌دلانه نگریم تا امکان تطبیق آنها با نگرش‌های مشابه یا مخالف در سنت‌های فلسفی دیگر بدون هر گونه پیشفرض کلامی دارای تقدس فراهم گردد. زیرا تنها از طریق کنار

گذاشتن پیشفرض‌های کلامی است که می‌توان فیلسوفانه و با آزادی کامل نگرش عقلانی بازی نسبت به مدعیات فلسفی دیگر ادیان و گرایش‌های دینی داشت.

۲-۳. پذیرش مشروعیت گفتگو برای همه مکتب‌های فلسفی دین

دومین مبنای مهم اقبال به فلسفه تطبیقی دین پذیرش مشروعیت گفتگو برای همه مکتب‌های فلسفی دین است. مقدم بر شروع چنین گفتگویی ممکن است ما مبتنی بر نگرش‌های خاصی برخی مکتب‌ها را به صرف وجود ویژگی‌هایی چون الحادی، مادی‌گرایانه، انسان‌گرایانه، فمینیستی، سکولاریستی و نظایر آن، کلاً باطل بدانیم و هر گونه توجه یا مطالعه آنها را غیر مفید و غیر لازم بدانیم. در اینجا تأکید می‌شود که در مقام گفتگوی تطبیقی فلسفی دین، باید حتی به طور موقت این داوری کنار گذاشته شود و از صدور هر گونه حکم ارزش‌داورانه پیشینی خودداری کنیم، بلکه به همه مکتب‌های فلسفی که در حوزه دین سخنی فلسفی برای گفتن دارند خوش‌آمد بگوییم و از آنها برای گفتگوی فلسفی در باب دین دعوت کنیم تا در شرایط فکری مساوی مدعیات طرفین مطرح شود و دیدگاه‌ها مورد تطبیق و مقایسه با همدیگر قرار گیرد. در صورت انجام چنین کاری، چه بسا حقیقتی از یک مکتب فلسفی را مشاهده کنیم که نگرش پیشینی ما مانع دیدن آن حقیقت می‌شد، یا در مقام گفتگوی برابر و همدلانه، طرفداران برخی از این مکاتب به افق‌های روشن و الهام‌بخش نگرش فکری ما آگاه شوند و آن را بپذیرند. به عبارت دیگر، پذیرش مشروعیت گفتگو با ادیان دیگر دارای پیشفرض بسیار مهم تصدیق حق دیگری، یعنی نگرش دینی دیگر، برای بهره‌مندی از حقانیت و نجات و طرح آزادانه آن است. یعنی هویت خودی دینی ما تنها زمانی دارای تعریف مشخص است که برای دیگری نیز هویت دینی مستقلی در نظر بگیریم که همچون ما حق بیان مدعیات و نگرش‌های خود را دارد. پس گفتگوی فلسفی دینی اساساً مستلزم گشودن فضایی برای دیگری، و پذیرفتن دیگری، به معنای پذیرش آن خواهد بود، در غیر این صورت حقیقت گفتگوی فلسفی که فرایندی دوسویه است به درستی سامان نمی‌یابد و تلاش طرفین درگیر گفتگو از حصار تنگ تک‌گویی فراتر نرفته، همچنان در چارچوب منازعه، مذاکره و یا در بهترین حالت در قالب دعوت دیگری به دین خود فروخواهد ماند (see. Hinnells 2010, 243). بر این اساس، اتخاذ رویکرد انحصارگرایی دینی هیچ امکانی برای مواجهه عقلانی و فلسفی تطبیقی با دیگر سنت‌های

دینی باقی نمی‌گذارد، زیرا تنها خود را واجد حقیقت مطلق می‌داند و برای دیگری حقی قائل نیست و او را گمراه تلقی می‌کند. به گفته بومان، در رویکرد انحصارگرایی دینی، ساختارهای برابر نهادی مانند ما خوبیم / آنها بدند؛ ما خیر خواهیم / آنها خودخواه‌اند؛ ما حقیقت را می‌دانیم / آنها تظاهر به دانستن حقیقت می‌کنند؛ ما خدا را شناخته‌ایم / آنها از خدا دور افتاده‌اند، و نظایر اینها وجود دارد. این موارد بیانگر تصویر سیاه‌وسفیدی است که مرز قاطعی میان طرفین گفتگوی فلسفی می‌کشد. رسالت این ساختار دوشقی پیش از هر چیز آن است که شکاف میان هویت و غیریت را تا جایی که ممکن است عمیق‌تر جلوه دهد و راه گفتگو و همسخنی با دیگری را به کلی ببندد (Baumann 2004, 25-28). پس نتیجه بند پیشین و این بند آن شد که پیش شرط تحقق فلسفه تطبیقی دین کنار گذاشتن پیشفرض‌ها و ارزش‌گذاری‌ها، و تقدس‌زدایی کلامی و دینی از نظام فلسفی دینی خود و خودداری از پیشنهادی‌های کلامی در باب نظام‌های فلسفی دینی دیگر است تا همه نگرش‌های فلسفی بتوانند بدون هر گونه مشکلی مدعیات فلسفی خود را در ترازوی سنجش عقلانی و معرفتی تطبیقی قرار دهند.

۳-۳. پذیرش امکان روش‌های متفاوت نگرش به یک موضوع

از اصول خوش‌آمدگویی به فلسفه تطبیقی دین پذیرش امکان رویکردها و روش‌های متفاوت تأمل درباره موضوعات دینی و تنوع نگاه‌ها و نگرش‌های مختلف دینی است. پس ما باید بپذیریم که روش فلسفی ما تنها طریق و روش نگرستن به موضوعات فلسفی درباره دین نیست و نظام فکری ما هم تنها نظام فکری ممکن و مطلوب در مورد موضوعات فلسفی دین نیست، بلکه ممکن است هم روش‌های مختلف اندیشیدن درباره یک موضوع و هم نظام‌های فکری مختلف فلسفی قابل توجهی وجود داشته باشند که ارزش معرفتی‌شان یکسان و یا متفاوت از هم باشد. پس پذیرش تکثرگرایی روش شناختی و نگرشی از مهم‌ترین مبانی و اصول اقبال به فلسفه تطبیقی دین است. اهمیت پذیرش تکثر روش‌شناختی آن است که ما می‌پذیریم که با روش‌های مختلفی می‌توان درباره یک موضوع فلسفی دین تأمل کرد. در این زمینه مهم‌ترین مشکل مبانی و روش‌شناسی حاکم بر گفتمان فلسفه تطبیقی معاصر است. یعنی بستر غربی-مسیحی فلسفه دین تا آنجا که امکان دارد بر جریان فلسفه تطبیقی دین نیز چنین القا می‌کند که در فرایند فلسفه تطبیقی دین برای مبانی و

روش‌شناسی غربی-مسیحی اولویت خاصی لحاظ شود. در واقع تطبیق فلسفی نیز باید از عینک مسیحیت غربی انجام شود، که این امر پیشرفت تحقیق فلسفی تطبیقی در باب دین را با چالش‌هایی مواجه می‌سازد (Ess 2001, 18). در این زمینه برخی موضوعات مطرح فلسفه دین هستند که خصلت اولیه مسیحیت غربی اند و برای دیگر سنت‌های دینی اولویت و اهمیت اولیه ندارند. آموزه‌هایی مانند تجسد، تثلیث، کفار، گناه موروثی و اولیه، رستاخیز و به ویژه حقانیت و نجات تقریباً واجد این خصوصیت‌اند. همچنین از حیث روش‌شناختی، برای مثال، مسئله تثلیث ممکن است هم به روش عقلانی و هم شهودی دارای پاسخ‌های خاص خود و قابل تأمل باشد. یا برهان‌پذیری وجود خدا نیز ممکن است هم به روش استقرایی و تجربی، هم شهودی و هم صرف عقلانی امکان‌پذیر باشد. اما در مقام ارزیابی تطبیقی، بدون پیشداوری خاصی درباره این روش‌ها، باید ببینیم کدام یک منطق لازم خود را دارد و نتایج بهتری را تولید می‌کند. همچنین پذیرش تکثرگرایی نگرشی هم امکان‌کنار هم نشستن نظام‌های فکری مختلف را ممکن می‌سازد و هم افق‌های جدیدی را به روی ما می‌گشاید. برای مثال، پذیرش اهمیت و ارزش الهیات‌های طبیعی در کنار الهیات‌های وحیانی و دعوت آنها به گفتگوی ایمانی و تطبیق اصول و مبانی آنها با همدیگر نه تنها موجب تضعیف هیچ کدام نمی‌گردد، بلکه موجب نزدیکی و کشف توانمندی‌های همدیگر برای تقرب بیشتر به هم می‌شود. در این زمینه به طور خاص باید به تنوع نگرش‌های مختلف نظام‌های فکری درباره وجود خدا و صفات او و روش‌های مختلفی که آنها برای اثبات و تبیین این مسئله به کار می‌گیرند توجه داشت، که به نظر می‌رسد همه آنها مهم هستند و توجه تطبیقی به آنها ثمرات خوبی خواهد داشت.

۳-۴. پذیرش نتایج معرفتی و عقلانی اقبال به فلسفه تطبیقی دین

مهم‌ترین اصل خوش‌آمدگویی به فلسفه تطبیقی دین پذیرش نتایج معرفتی و عقلانی ناشی از آن است، یعنی اگر ما وارد مباحث و تنازعات فکری در فلسفه تطبیقی دین شدیم، باید شجاعانه پیامدهای گوارا و ناگوار آن را بپذیریم. چون گفتمان ما فلسفه تطبیقی دین است و ما پیشاپیش صرفاً خود را طالب حقیقت فلسفی معرفی کرده‌ایم، پس هر حقیقتی که به روش درستی از مباحث فلسفی نتیجه شود، برای ما پذیرفتنی است و باید از آن استقبال کنیم، زیرا از قبل چنین تعهد فلسفی را پذیرفته‌ایم. در واقع همان طور که قبلاً هم بیان شد،

اقبال به فلسفه تطبیقی با تقدس‌گرایی، برتری‌طلبی فلسفی، تقید کلامی به باورهای دینی و نگرش انحصاری به روش و نظام فکری خودی سازگار نیست، بلکه لازمه آن کنار گذاشتن همه این پیشفرض‌ها است تا گفتگوی تطبیقی فارغ‌دلانه شکل بگیرد. نتیجه چنین اقدام متهورانه‌ای هم ممکن است برخی مواقع با باورهای دینی کنونی ما یا با نظام فلسفی‌ای که به آن دلبستگی داریم سازگار نباشد. اما تعهد قبلی ما به حقیقت فلسفی مستلزم پذیرش عقلانی نتیجه‌ای است که حاصل شده و ممکن است منجر به اصلاح باور دینی یا برخی از اصول نظام فلسفی ما یا دیگران شود. اگر به هر دلیل غیرمنطقی، از تن دادن به چنین نتایج احتمالاً ناگواری فرار کنیم و همواره در گفتمان فلسفه تطبیقی دین خود را وفادار به باورهای دینی و آموزه‌های فلسفی خود نشان دهیم، در واقع در مقام گفتگوی آزاد فلسفه تطبیقی دین نیستیم، بلکه نقش آن را بازی می‌کنیم. شاید بهتر باشد بگوییم ما در قالب فلسفه تطبیقی دین در صدد دفاع از نظام باورهای دینی و فلسفی خود هستیم که نام آن کلام فلسفی جدید است، نه فلسفه تطبیقی دین.

بر این اساس، به نظر شایسته است در جریان فلسفه تطبیقی دین، ضمن اجتناب از نگرش انحصارگرایی دینی، به شمول‌گرایی یا کثرت‌گرایی دینی اقبال بیشتری نشان دهیم. زیرا اگرچه این دو رویکرد نیز ممکن است دچار برخی مشکلات باشند، اما قابلیت منطقی بیشتری برای پذیرش نتایج ناشی از فلسفه تطبیقی دین را دارند. زیرا در رویکرد شمول‌گرایی بهره‌مندی از حقیقت و به ویژه نجات برای پیروان همه ادیان به درجات متفاوت به رسمیت شناخته می‌شود و بر نقاط و آموزه‌های مشترک و همپوشانی آنها تأکید و تمرکز بیشتری می‌گردد (see. D'Costa 2000, 23). کثرت‌گرایی دینی نیز در فلسفه تطبیقی دین برای فهم بهتر حقیقت‌غایی و شناخت بهتر از خودی در پرتو شناسایی دیگری و کاستن از نکات کور و اندیشه‌های جزمی خودی دارای ارزش و کارآیی درخور و قابل توجهی است (see. Moyaert 2012, 33).

خلاصه این که التزام معرفتی و عملی به مبانی و پیشفرض‌های مذکور برای تحقق شرایط اولیه فلسفه تطبیقی دین لازم است و بدون وجود آنها نمی‌توان از گفتمان فلسفی تطبیقی در باب دین سخن گفت. در ادامه با رجوع به برخی مسائل فلسفه دین تلاش می‌شود روشن گردد که درگیری عملی با فلسفه تطبیقی دین چه نتایج محتمل، غیرمحتمل،

مورد انتظار و غیرمنتظره‌ای می‌تواند داشته باشد و واکنش‌های فیلسوفان تا چه حدودی قابل پیش‌بینی است.

۴. تأملی تطبیقی در برخی موضوعات فلسفی اسلامی و غربی در باب دین

اکنون با توجه به تعریفی که از فلسفه تطبیقی دین ارائه شد و مبانی و اصولی که برای آن تعریف کردیم، در این تحقیق برای نمونه نتایج معرفتی و عقلانی خوش‌آمدگویی به آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. به علت محدودیت تحقیق، در اینجا دو مسئله خدا و صفات الهی، و مسئله شر مورد بررسی تطبیقی از منظر فلسفی قرار خواهد گرفت.

۴-۱. خدا و صفات الهی

مفهوم و تصویری که ما از خدا و صفات الهی داریم یکی از مهم‌ترین موضوعات و دغدغه‌های فیلسوفان دین‌خدا‌باور الهی و غیرالهی است. این که آیا خدا موجودی انسانوار است یا به کلی موجود دیگری است. آیا صفات خدا همانند صفات ما انسان‌ها است، یا جنس و سنخ صفات الهی متفاوت از ما آدمیان است؟ اگر خدا موجودی به کلی متفاوت و صفات او از جنسی کاملاً جدای از صفات انسان‌ها است، چگونه می‌توان با چنین خدایی ارتباط برقرار کرد و در محضر او راز و نیاز کرد و احتیاجات خود را به اطلاع او رساند؟ اینها تنها تعداد معدودی از پرسش‌هایی است که به نحوه فهم خدا باوران، اعم از الهی و غیرالهی، از صفات خدا ارتباط دارد. در اینجا با فرض اقبال ما به شکل‌گیری فلسفه تطبیقی دین، این مسئله در سه سنت فلسفی اسلامی، مسیحی و الهیات پویشی به آزمون گذاشته می‌شود، تا ببینیم چه نتایجی ممکن است حاصل شود و آیا آنها پذیرفتنی هستند.

در سنت فلسفی اسلامی، خدا موجودی کاملاً متفاوت از انسان است. او دارای همه صفات ثبوتی و سلبی نامتناهی است، یعنی هیچ حدی برای صفات او نمی‌توان فرض کرد. ضمن این که ذات خدا عین صفات اوست و هیچ‌گونه جدایی را بین ذات و صفات الهی نمی‌توان در نظر گرفت. در این دیدگاه، اگرچه انسان هم دارای برخی صفات ثبوتی است که به خدا نسبت داده می‌شود، اما هیچ‌گاه صفات بشری محدود و ناقص قابل مقایسه با صفات نامتناهی الهی نیست. بنابراین اشتراک خدا و انسان‌ها در صفات و حتی حقیقت

وجود می‌تواند اشتراک تشکیکی باشد، یعنی اگرچه خدا و انسان‌ها وجود دارند، اما خدا عالی‌ترین حد وجود و صفات است که حدی ورای آن نیست، اما انسان‌ها واجد مراتب مادون وجود و صفات کمالی هستند که نقصان و محدودیت و اکتسابی بودن ذاتی آنهاست (نک. ملاصدرا ۱۳۷۵، ۶۱-۶۲).

در مقابل در سنت فلسفی مسیحی، که دارای ریشه و حیانی نیز هست، خدایی قادر، عالم و خیرخواه مطلق تصویر می‌شود که در عین وحدانیت خود در حضرت مسیح برای نجات بشریت حلول کرد. آموزه تجسد بیان می‌کند که خدا در قالب مسیح متجسد شد و برای نجات بشریت لباس انسانیت بر تن کرد. از نتایج طبیعی این آموزه برآمدن آموزه تثلیث است، که طبق آن خدا، مسیح و روح القدس هر سه دارای ویژگی اولوهیت هستند. در اینجا تأکید بیشتر روی جنبه اولوهیت مسیح و وحدت وجودی او با خدا و بر جنبه تجسد خدا و جسمانی شدن اوست (نک. میشل ۱۳۸۷، ۶۵، ۷۴). به گفته مک‌گراث، می‌توان گفت آموزه تثلیث کوششی برای معرفی خدایی است که با این که همچنان متعالی است، در مسیح متجسد شده است. موضوع اصلی آموزه تثلیث مواجهه میان اشخاص الوهی و بشری در تدبیر نجات است. بنابراین تأکید اساسی مسیحیت مبنی بر شخصوار بودن خدا تلویحاً تثلیثی است (مک‌گراث ۱۳۹۲، ج. ۲، ۴۷۰). نتیجه منطقی که از نگرش فلسفه مسیحی به خدا ناشی می‌شود هم تعالی خدا و هم حلول و تنزل او در بشر و متجسد شدن او در سطح بشری برای نجات انسان‌ها است. از نتایج طبیعی دیگر این دیدگاه، که توسط برخی متفکران مسیحی بسط داده شده، آموزه رنج است؛ یعنی خدا در قالب مسیح متجسد و متحمل رنج شد. این دیدگاه بر این باور استوار است که خدای پدر به عنوان خدای پسر رنج می‌برد. به عبارت دیگر، رنج مسیح بر صلیب را باید رنج خدای پدر شمرد. پس همچون مسیح، او نیز برای رستگاری بشریت رنج کشید و مرد، در حالی که مسیحیت بر انفعال‌ناپذیری خدا از حیات بشری ما تأکید دارد (مک‌گراث ۱۳۹۲، ج. ۲، ۴۰۹).

در مقابل این دو دیدگاه، می‌توان به نگرش الهیات پویشی درباره خدا و صفات او اشاره کرد. در این دیدگاه، گویی خدا و عالم در هم تنیده‌اند و هستی‌ای جدای از هم ندارند. در اینجا هم جهان از خدا و هم خدا از جهان متأثر می‌شوند و نتیجه این می‌شود که خدا، آن طور که فیلسوفان سنتی الهی فکر می‌کنند، در صفات الهی خویش کامل نیست، بلکه او

موجودی است که دارای برخی ویژگی‌های جسمانی و فیزیکی و وابسته به جهان مادی و زمانمند است. در واقع در دید الهیات پویشی خداوند هیچ استثنایی بر اصول حاکم بر هستی جهان نیست، بلکه بر عکس تابع مقولات و اصول حاکم بر این جهان است (Withhead 1957, 135). در واقع در نگرش جدید پویشی به جهان، جهان واقعیتی پویا در نظر گرفته می‌شود که شامل خدا هم هست. در اینجا خداوند نه تنها جدا و برکنار از جهان نیست، بلکه در تمام رویدادهای عالم حضوری گسترده دارد. وایتهد در الهیات پویشی خود بر پایه اصولی چون نسبیت، عینیت‌یافتگی و نظام انداموار جهان، نتیجه می‌گیرد که خداوند با دریافت نمودن و دریافت شدن در تعامل با هر موجودی است. هر رویداد یا سلسله موقعیت‌های گذار و در حال پویش هم بر خداوند تأثیر می‌گذارد و هم از خداوند تأثیر می‌پذیرد، زیرا فلسفه انداموار پویشی اقتضا می‌کند که هیچ امری در عالم استقلال تام و تمام از دیگر امور نداشته باشد (شامحمدی ۱۳۸۹، ۱۸۱).

حال اگر ما به فلسفه تطبیقی دین میان این سه رویکرد فلسفی و الهیاتی متفاوت خوش‌آمد بگوییم، چه اتفاقاتی خواهد افتاد؟ آیا نگرش فیلسوفان اسلامی، که تصور مطلق از خدا دارند، با نگرش تثلیثی و تجسمی فیلسوفان مسیحی، و هر دوی آنها با نگرش الهیات پویشی، که در آن خدا جزئی از جهان در نظر گرفته شده و مقولات جهان را به او سرایت می‌دهند، با هم قابل مقایسه و قابل تطبیق و ارزیابی متقابل هستند؟ در صورت تطبیق این سه اندیشه در باب نحوه نگرش‌شان به خدا، اگر اثبات شد که دیدگاه الهیات پویشی حقانیت بیشتری دارد، آیا فیلسوفان مسلمان و مسیحی آمادگی ذهنی کافی برای پذیرش آن را دارند؟ اگر در چنین مطالعه تطبیقی اثبات شد که غیریت و جدایی خدا از جهان غیریت حقیقی است، یعنی نظر فلاسفه مسلمان اثبات گردید، آیا فیلسوفان مسیحی حاضر می‌شوند از مدعیات کلامی و فلسفی دوهزار ساله خود درباره آموزه‌های تجسد و تثلیث دست بردارند؟

به نظر می‌رسد در این شرایط حساس است که واکنش متفکران از گرایش‌های مختلف را نمی‌توان چندان پیش‌بینی کرد، حتی اگر به طور پیشینی خود را به پذیرش حقیقت فلسفی متعهد کرده باشند. یعنی با این که پیش‌شرط ورود به گفتمان فلسفه تطبیقی دین پذیرش آزادانه حقایق فلسفی است، اما در مواقع اتخاذ تصمیم‌های حیاتی دوباره مشاهده می‌شود

که پیشفرض‌های دینی، مبانی کلامی و نتایج خطیر چنین تصمیماتی مانع از پذیرش حقایق فلسفی جدید می‌شود. در واقع، به نظر می‌رسد خوش‌آمد گفتن به گفتمان فلسفه تطبیقی دین، در درجه اول، یک تعارف معرفتی است، اما وقتی به طور جدی وارد چنین گفتگویی می‌شویم، چون ممکن است نتایج حاصل از آن نظام فلسفی و کلامی ما یا دیگری را با چالش‌های بنیادی مواجه سازد، به تدریج از رویکرد فلسفی و حرّیت حقیقت‌طلبی ما یا دیگری کاسته شده، به جای آن ملاحظات و محافظه‌کاری‌های کلامی و دینی ایفای نقش می‌کنند. اینجاست که خوش‌آمدگویی به فلسفه تطبیقی دین معنای خودش را از دست می‌دهد یا با چالش معنا مواجه می‌شود.

۲-۴. مسئله شر

موضوع دومی که در مطالعات تطبیقی فلسفی دین اهمیت زیادی دارد مسئله شر است که تاکنون چالش‌های زیادی را هم برای خداباوران و هم ناخداباوران ایجاد کرده است. اهمیت مسئله شر هم در ذوجوه بودن آن و هم جنبه‌های عملی و عینی آن است، زیرا ما در زندگی خود وجود شر را کاملاً احساس و لمس می‌کنیم، در حالی که به نظر می‌رسد هنوز نیز پاسخ‌های فلسفی و کلامی داده‌شده ما را به لحاظ فلسفی کاملاً اکتان نکرده‌اند که لازم است، برای مثال، از زاویه فلسفه تطبیقی دین نیز برای آن چاره‌ای اندیشید. در ادبیات فلسفه دین، ضمن تقسیم مسئله شر به سه گونه مهم شرور مابعدالطبیعی، شرور اخلاقی و شرور طبیعی، عمدتاً تلاش می‌شود فلسفه شرور طبیعی و به ویژه اخلاقی، که توسط فاعل‌های انسانی ایجاد می‌گردند، تبیین شوند. به نظر می‌رسد تنوع پاسخ‌های داده‌شده به گونه‌های مختلف شرور طبیعی، مابعدالطبیعی و اخلاقی، برخی مواقع نه تنها درجه اکتان فلسفی آنها را کاسته بلکه موجب غموض بیشتر مسئله هم شده است (گیسلر ۱۳۸۴، ۴۶۸-۴۷۳).

بنابراین، اگر همه انواع شرور و همه پاسخ‌های ممکن داده‌شده کنار هم در یک مطالعه تطبیقی گرد هم جمع آیند، نتیجه هر چه باشد بسیار مهم و خطیر است. فرض کنید نتیجه مطالعه تطبیقی در مسئله شر این شد که خداوند موجودی قادر، عالم و خیرخواه مطلق نیست، یعنی او در برخی از صفاتش نقص‌هایی دارد، آیا فکر می‌کنید فیلسوفان موحد و به ویژه متعهد به سنت‌های دینی الهی زیر بار چنین نتیجه‌ای می‌روند. به احتمال خیلی زیاد آنها چنین نتیجه‌ای را نمی‌پذیرند. یا این که فرض کنید نتیجه مطالعه تطبیقی مسئله شر این

شد که خدا خالق مستقیم همه شرور است. به طور طبیعی همه ما با این پرسش مهم مواجه می‌شویم که چرا خدایی که عالم، قادر و خیرخواه بندگان خود است آنها را با خلق این همه شرور در طول زندگی‌شان رنج می‌دهد؟ در اینجا با پرسش بسیار مهمی روبه‌رو هستیم و آن این که چگونه می‌توان رنج کسی را که از زمان تولد تا پایان عمر معلول است، با حکمت خدا توجیه منطقی کرد، در حالی که چنین فردی در معلولیت خود هیچ تقصیری ندارد و کاملاً بی‌گناه است؟ در اینجا ممکن است کسی با اتکا به نظریه عوض استدلال کند که خدا عوض رنج او را در دنیای دیگر چندین برابر به او پس می‌دهد. ولی وعده پاداش اخروی چگونه راضی‌کننده فردی است که ممکن است به واسطه همین رنج ایمان خودش را هم به خدا از دست بدهد و هیچ اعتقادی به جهان آخرت هم نداشته باشد. همچنین فرض کنید اثبات شد که شر لازمه حکمت الهی، یعنی معقول بالذات خدا، ولی مقصود بالعرض او برای اهداف دیگری است و بنابراین هیچ منافاتی با صفات الهی نامتناهی ندارد. فکر می‌کنید تا چه اندازه خداناباوران حاضر باشند به پذیرفتن چنین نتیجه‌ای تن دهند، زیرا پذیرش چنین نتیجه‌ای تقریباً کل دیدگاه خداناباوری را دچار چالش‌های اساسی می‌کند.

بنابراین در اینجا اهمیت و همچنین مخاطرات حاصل از تن دادن به گفتمان فلسفه تطبیقی دین در باب مسئله شر نیز آشکار است. در واقع، از آنجا که مسائل فلسفی دین دارای ارتباطات شبکه‌وار با هم هستند، چه بسا پذیرش یک حقیقت فلسفی در مطالعات تطبیقی فلسفی دین به طور طبیعی دیگر آموزه‌های فلسفی دین ما را هم دچار چالش و تغییر کند. خلاصه این که در اینجا بحث فقط بر سر یک یا دو مسئله نیست، بلکه پیوند دومینووار مسائل فلسفی با هم ممکن است که تغییر در یک یا دو مسئله را به تغییر در کل نظام فلسفی مربوطه منجر سازد. برای مثال، پذیرش این نتیجه که خدا لزوماً در همه صفات الهی اش کامل نیست، که نتیجه آن ورود شر در جهان هستی است، همه نظام اعتقادات باورهای دینی یک سنت دینی را دچار چالش و تغییر می‌کند، از رابطه خدا و جهان گرفته، تا نگرش دینی به انسان و آزادی او و اخلاق و نظام پاداش و کیفر جهان آخرت. به نظر می‌رسد به همین دلیل است که فیلسوفان و متکلمان سنت‌های دینی، به ویژه الهی، در فرایند مطالعات تطبیقی خیلی سخت به پذیرش نظریات رقیب تن می‌دهند.

۵. نتیجه

فلسفه تطبیقی دین نتیجه پذیرش منطقی امکان نگرش تطبیقی عقلانی به باورهای دینی سنت‌های دینی مختلف است. این نوع تأملات تطبیقی امکان بررسی باورها و سنت‌های دینی گوناگون را از زوایای مختلفی فراهم می‌آورد. نگرش عقلانی به باورها و سنت‌های دینی از زوایای مختلف زمینه کسب فهم جامع‌تر و شناسایی نقاط ضعف و برتری سنت‌های دینی را هم به طور مجزا و هم در مقایسه با دیگر سنت‌ها فراهم می‌سازد. پس اولین مزیت عقلانی فلسفه تطبیقی دین شناسایی عیوب و برجستگی‌های سنت‌های دینی است تا متفکران آسیب‌شناس به ترمیم آن همت گمارند. همچنین فلسفه تطبیقی دین موجب شناخت بهتر از سنت‌های دینی دیگر و اجتناب از نگرش‌های خصمانه و نظایر آن می‌شود. در واقع، همزیستی مسالمت‌آمیز و تقریب ادیان و مذاهب از نتایج مفید اقبال به فلسفه تطبیقی دین است. اما همان طور که در سطور فوق هم بیان شد، همه نتایج استقبال از فلسفه تطبیقی لزوماً خوش‌آیند نیست. زیرا فلسفه تطبیقی دین مانند تن دادن به مسابقه‌ای است که ما همه باورهای دینی خود را در ترازوی نقد دیگران قرار می‌دهیم و چه بسا گاهی برخی از باورها و گاهی کلیت باورهای دینی ما در چنین ترازویی در مقابل باورهای سنت‌های دینی دیگر یا وزنی نداشته باشند یا هم‌وزن آنها نباشند؛ یعنی در مقام مواجهه تطبیقی باورهای دینی ما با آنها ممکن است بخشی یا کلیت باورهای دینی ما ابطال یا دچار چالش‌های اساسی شود. در چنین شرایطی است که استقبال از فلسفه تطبیقی دین ورود به بازی خطرناکی را پیش چشم ما تصویر می‌کند. به نظر می‌رسد حتی تصور چنین نتایج ناگواری هم مانع از اقبال به فلسفه تطبیقی نیست. زیرا چنین پیامدهای خطیری برای باورهای دینی مقابل هم متصور است. همچنین اگر در نتیجه ورود به گفتمان فلسفه تطبیقی دین، در حالت ناگوار آن، ما با بطلان بخشی یا کلیت نظام باورهای دینی خود مواجه شدیم و اگر یقین پیدا کردیم که چنین نتیجه‌ای درست و حقیقی است، چه اشکالی دارد به چنین نتیجه حقیقی، ولی ناگوار تن دهیم و عاقلانه اشتباه بودن بخشی یا کلیت نظام باور دینی خود را بپذیریم. آیا پذیرش خطا در نظام اعتقادات دینی ما در این دنیا، که حاصل اقبال به فلسفه تطبیقی دین است، عقلانی‌تر، راحت‌تر و قابل جبران است یا این که از تن دادن به چنین نتیجه حقیقی ولی ناگوار سرباز زنیم و در عالم آخرت در محضر الهی دست خالی و

سرافکنده باشیم. در واقع پذیرش عقلانی نتیجه ناگوار اقبال به فلسفه تطبیقی دین، اگرچه به واسطه پیشفرض‌ها، تعهدات و تقیدات کلامی ما بسیار سنگین و سخت است، اما خوشبختانه این فرصت را در همین دنیا در اختیار ما قرار می‌دهد تا با انتخاب رویکرد عقلانی و درست، اشتباهات گذشته را جبران کنیم و در راه حقیقی قدم گذاریم. پس، در بدترین حالت، استقبال از فلسفه تطبیقی دین، همچون نوشیدن شربت بسیار تلخی است که نتیجه آن سلامت بدن ماست، و سعادت نهایی ما را به دنبال دارد.

کتاب‌نامه

- شامحمدی، رستم. ۱۳۸۹. «جمع میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی وایتهد». فلسفه دین ۷ (۸): ۱۶۱-۱۸۱.
- فتحی، علی. ۱۳۹۰. «فلسفه تطبیقی؛ امکان یا امتناع». فلسفه دین ۸ (۹): ۱۴۷-۱۶۲.
- گریفیث، پل جی. ۱۳۷۸. «فلسفه تطبیقی دین». ترجمه بهروز حدادی. هفت آسمان ۳-۴: ۶۵-۷۲.
- گیسler، نرمن. ۱۳۸۴. فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- مک‌گراث، آلیستر. ۱۳۹۲. درسنامه الهیات مسیحی. ترجمه محمدرضا بیات و همکاران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۵. الشواهد الربوبیه. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.
- میشل، توماس. ۱۳۸۷. کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Alston, William P. 1998. "History of Philosophy of Religion," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, edited by Edward Craig. London: Routledge.
- Baumann, Gred. 2004. "Grammars of Idendity/Alterity: A Structural Approach." Pp. 18-50, in *Grammars of Idendity/Alterity: A Structural Approach*, edited by G. Baumann and A.Gingrich. New York: Berghahn Books.
- D'Costa, Gavin. 2000. *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll. N.Y: Orbis Books.
- Ess, Charles. 2001. "Initial Comments on Teaching Comparative Philosophy". *Asian Network Exchanging* 2: 20-25.
- Hick, John. 1990. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Hinnells, John R. 2010. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, New York: Routledge.
- Kung, Hans. 1991. "Dialogability and Steadfastness: On Two Contemporary Virtues." Pp. 237-249, in *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, edited by Werner G. Jeanrond, Jennifer L. Rike.

Crossroad

- McCarthy, K. 1998. "Reckoning with Religious Difference: Models of Interreligious Moral Dialogue." Pp73-117, in *Explorations in Global Ethics: Comparative Religions Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder: westview.
- Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities: Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Moyaert, Marianne. 2012. "Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue". *Journal of Modern Theology* 28: 25-52.
- Parmentier, Richard J. 1994. "Comparison, Pragmatics, and Interpretation in the Comparative Philosophy of Religion." in *Religion and Practical Reason*, edited by Frank E. Reynold and David Tracy. State University of New York Press.
- Rosker, Jana S. 2018. "Islamic and Comparative Philosophy," *Asian Studies VI* (XXII): 111-115.
- Whithead, A. N. 1957. *Process and Reality*. Macmillan.
- Wildman, Wesley J. 2010. *Religious Philosophy as Multidisciplinary Comparative Inquiry*. State University of New York Press.

