

فلسفه دین جهانی و رویکرد وجودی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۱

تاریخ تألیف: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

مهدی عباسزاده*

چکیده

مطالعه و بررسی «دین» و تبیین چستی و تأمل در ویژگی‌های آن، از مهم‌ترین مباحث مطرح در فلسفه دین است. نوع ارتباط ادیان با یکدیگر و آینده فلسفه دین، همواره به مثابه دو موضوع چالش‌برانگیز در ذیل این مبحث لحاظ شده‌اند. گذشته از «الهیات جهانی» که در مغرب‌زمین با هدف برقراری گفت‌وگوی بین‌دینی شکل گرفت و به موضوع ارتباط ادیان با یکدیگر ناظر است، اخیراً ایده‌ای با عنوان «فلسفه دین جهانی» به طور جدی مطرح شده است که با موضوع آینده فلسفه دین مرتبط است. نوشتار حاضر درصدد است ضمن طرح ایده فلسفه دین جهانی - در تقابل با ایده «پایان فلسفه دین» - مفهوم و برداشت از وصف «جهانی» را روشن سازد تا از این رهگذر بتوان در باب فلسفه دین جهانی دقیق‌تر سخن گفت. در این راستا سه مسئله اصلی: ۱. چستی یا ماهیت فلسفه دین جهانی؛ ۲. امکان فلسفه دین جهانی؛ ۳. تحقق فلسفه دین جهانی و شرایط تحقق آن بررسی خواهند شد و در ادامه، راهکارهایی به منظور ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح جهانی پیشنهاد می‌شوند و «رویکرد وجودی به دین» به مثابه یکی از این راهکارها معرفی می‌گردد. به نظر می‌رسد فلسفه دین وجودی - همانند فلسفه دین جهانی - می‌تواند از پایان فلسفه دین جلوگیری کند.

واژگان کلیدی: دین، عقل، فلسفه دین، جهانی، وجودی.

۴۷

پیش

سال بیست‌ونهم / شماره ۱۰۶ / زمستان ۱۴۰۱

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

«فلسفه دین» (Philosophy of Religion)، اجمالاً عبارت است از «تفکر فلسفی در باب دین» (Hick, 1990, p.2) یا به تعبیر دیگر «دانش مطالعه فرانگر-عقلانی دین برای دست‌یابی به احکام کلی و عناصر بنیادین آن...» (رشاد، ۱۳۹۲، ص ۱۲). این دانش از یک سو از بیرون دین - به نحو بیرون‌دینی - به مطالعه دین و باورهای دینی می‌پردازد و از دیگر سو رویکردی عقلانی به دین و باورهای دینی دارد. از مهم‌ترین موضوعات مطرح در فلسفه دین، مطالعه و بررسی مقوله دین و تبیین چیستی و تأمل در مختصات و ویژگی‌های آن است.

فیلسوفان دین در پرتو عطف توجه به نیروی عقل و نیز تمایل و گرایش ذاتی آدمی به سنجش خردمآبانه امور و اشیا، ضمن اتخاذ رویکردی نقادانه به فهم بشری از مقوله دین، نظر به خصایص مشترک میان ادیان موجود، در صدد ارائه تعریفی جامع و فراگیر از دین برآمده و فی الجمله آن را مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات - اعم از فردی و جمعی - دانسته‌اند که حول محور حقیقت یا «واقعیت غایی» (Ultimate reality) سامان یافته است. این واقعیت بر حسب تفاوت ادیان مختلف می‌تواند واحد یا کثیر، شخص‌وار یا غیر شخص‌وار، الوهی یا غیر الوهی و مانند اینها باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۲۰).

آنچه چندی است مطمح نظر برخی فیلسوفان دین مهم غربی از جمله ویلفرد کنت‌ول اسمیت، جان هیک، هانس کونگ و... واقع شده و مباحث فراوانی درباره آن - حتی در جهان اسلام - شکل گرفته، مبحث «الهیات جهانی» (World/ Global theology) است. طبق تعریف اسمیت، الهیات جهانی نه فقط نباید هیچ دینی را از خود بیرون 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 به مثابه اصل مشترک همه ادیان است. باید توجه داشت که غرض مهم و اصلی طراحان این بحث، برقراری «گفت‌وگوی بین‌دینی» (Interreligious Dialogue) و نهایتاً کمک به استقرار «صلح جهانی» (World Peace) است (برای مطالعه دیدگاه‌های آنان، ر.ک: Hick, Smith, 1981 / 2005 کونگ، ۱۳۸۷/عباس‌زاده، ۱۳۹۸).

اما اخیراً و در تقابل با ایده «پایان فلسفه دین» (The end of philosophy of Religion)، ایده‌ای با عنوان «فلسفه دین جهانی» (World/ Global Philosophy of Religion) نیز توسط افرادی مانند یوجین ناگاساوا و جی. ال. شلنبرگ به طور جدی مطرح شده و مورد بحث و تبادل نظر قرار گرفته است. اینکه آیا باید ایده پایان فلسفه دین را پذیرفت یا نه، محل بحث کنونی ما نیست. در واقع درست است که تأملات جدی در خصوص این ایده وجود دارد و ممکن است برخی محققان چنین ایده‌ای را نپذیرند، نوشتار حاضر با فرض درستی این ایده پیش رفته است؛ بدین معنا که اگر ایده پایان فلسفه دین درست باشد، تحقق فلسفه دین جهانی یکی از راهکارهای پیش‌گیری از آن خواهد بود. در بحث از فلسفه دین جهانی، سه مسئله اصلی قابل طرح است:

۱. چیستی یا ماهیت فلسفه دین جهانی؛

۲. امکان فلسفه دین جهانی؛

۳. تحقق فلسفه دین جهانی و شروط تحقق آن.

در نوشتار حاضر سعی شده است ضمن طرح ایده فلسفه دین جهانی، اندکی درباره سه مسئله مزبور صحبت شود و در ادامه، راهکارهایی به منظور ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح جهانی، پیشنهاد و فلسفه دین وجودی - که این نیز به نوبه خود (همانند فلسفه دین جهانی) می‌تواند از پایان فلسفه دین جلوگیری کند - به مثابه یکی از این راهکارها معرفی گردد. تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، فلسفه دین جهانی بحثی جدید و فاقد پیشینه در زبان فارسی است و حتی در منابع خارجی نیز نمی‌توان ادبیات علمی غنی و انباشته‌ای برای آن پیدا کرد.

از جمله آثاری که در زبان فارسی - دست کم به لحاظ عنوان - می‌توانند به مثابه پیشینه پژوهش در موضوع فلسفه دین جهانی لحاظ شوند، می‌توان از کتابی با عنوان فلسفه دین در عصر جهانی شدن نوشته ندا حسینی نام برد که می‌کوشد فرایند جهانی شدن را که تأثیرات مهمی بر مسئله دین داشته است، با تأکید بر نقش مکمل فلسفه در کنار دین در مواجهه با بحران‌های ناشی از فرایند جهانی شدن، مطالعه و بررسی کند و جهانی شدن را - تحت شرایطی - با آموزه‌های دینی سازگار لحاظ کند.

همچنین مقاله‌ای با عنوان «دین و الهیات جهانی در منظومه فکری اسلام» نوشته رمضان علی تبار وجود دارد که می‌کوشد بر اساس آموزه‌های اسلام، تبیینی از دین جهان‌شمول و الهیات جهانی ارائه

دهد که از آسیب‌های نسبی‌گرایی و تکثرگرایی دینی به دور باشد. این مقاله ضمن طرح معیارها و مبانی الهیات جهانی، به راهکارهای عملی تعاملِ چنین الهیاتی با پیروان دیگر ادیان می‌پردازد. نیز مقاله‌ای با عنوان «فلسفه دین و الهیات جهانی با رویکرد اسلامی» اثر نگارنده وجود دارد که می‌کوشد ضمن تعریف الهیات جهانی، به بررسی و نقد تکثرگرایی دینی به عنوان اصلی‌ترین مبنای این الهیات در غرب بپردازد و امکان الهیات جهانی با رویکرد اسلامی را بررسی کند. با نظر به متن آثار فوق می‌توان دریافت که هیچ کدام از آنها به نحو تخصصی به موضوع فلسفه دین جهانی در تقابل با ایده پایان فلسفه دین نپرداخته است؛ با این حال در نوشتار حاضر، عنداللزوم و حسب مورد، به آنها استناد و ارجاع خواهد شد. اندکی منابع خارجی نیز مرتبط با موضوع فلسفه دین جهانی وجود دارند که در نوشتار حاضر از آنها استفاده شده و اطلاعات کتاب‌شناختی آنها در بخش «منابع» ذکر شده است.

۱. پایان فلسفه دین و ایده فلسفه دین جهانی

عده‌ای از اندیشمندان غربی مانند نیک تراکاکیس و تیموتی نیر از «پایان فلسفه دین» سخن گفته‌اند: فلسفه دین در دنیا، در بستر دوگانه فلسفه تحلیلی (انگلیسی-آمریکایی) و دین مسیحیت پدید آمده و بسط یافته است؛ حال آنکه فلسفه‌های مهم دیگری همچون فلسفه‌های قاره‌ای (پدیدارشناسی، هرمنوتیک، اگزیستانسیالیسم و...) و ادیان مطرح دیگری همچون یهودیت و اسلام و حتی ادیان غیر الوهی - در چین، هند و... نیز وجود دارند. بر این اساس اگر فلسفه دین همچنان «منحصر در» کاربست فلسفه تحلیلی - که صرفاً با یک عقلانیت انتزاعی در امر باور دینی و توجیه آن سروکار دارد و صدق را در چارچوب ارجاع عینی مبتنی بر استدلال گزاره‌ای منطقی و اثبات‌پذیری (Verification) جای می‌دهد - و «منحصر در» تعلق به دین مسیحیت - که موضوعات مشخصی همچون اثبات یا نفی وجود خدای خیرخواه، مسئله شر، زندگی پس از مرگ، معجزات و نیز اخلاق و اخلاقیات ناشی از وجود الهی را بحث می‌کند - باقی بماند، این خطر وجود خواهد داشت که مسائل، روش‌ها و نتایج فلسفه دین کاملاً تکراری شده، عملاً به پایان خود نزدیک شود (جوی، ۱۳۹۷، صص ۱۵-۱۸ و ۲۲).

این اندیشمندان غربی معتقدند «فلسفه دین آن گونه که تا کنون ذیل چشم اندازی هنجاری و صرفاً عقلانی عمل می کرده است، دیگر مناسب یا حتی عملی نیست» (جوی، ۱۳۹۷، ص ۲۴). به نظر می رسد ایده «فلسفه دین جهانی» دارای این قابلیت و ظرفیت است که تا حد قابل توجهی از پایان فلسفه دین جلوگیری کند.

در بدو امر ممکن است چنین به نظر برسد که فلسفه دین همانند فلسفه، ذاتاً دانشی «جهانی» است که فارغ از همه حدود و ثغور متصور، نگاهی برون دینی به پدیدار دین داشته است؛ لذا تقسیمات جغرافیایی، نژادی، فرهنگی و تمدنی در فلسفه دین، اموری اعتباری به شمار می آیند. در مقابل، علوم مانند کلام اسلامی، الهیات مسیحی، الهیات یهودی و... هر یک به نحو انحصاری به ترتیب به بررسی اصول اعتقادی دین اسلام، مسیحیت و یهودیت می پردازند. به این معنا به نظر می رسد کلام و الهیات برخلاف فلسفه دین، ذاتاً فاقد ماهیت جهانی باشند.

اما آیا مراد از وصف «جهانی» در ترکیب فلسفه دین جهانی، همین معنای فوق است؟ چنین به نظر نمی رسد؛ زیرا به این معنا اکثر قریب به اتفاق دانش های بشری جهانی اند و در این صورت، فلسفه دین جهانی، ایده جدیدی نخواهد بود. از اینجاست که ابتدا باید مفهوم و برداشت خود را از وصف «جهانی» روشن سازیم تا بتوانیم در باب فلسفه دین جهانی، دقیق تر سخن بگوییم.

۲. مفهوم شناسی و چیستی فلسفه دین جهانی

الف) تعریف دین

تا کنون تعاریف مختلفی از دین ارائه شده است و اتفاق نظر دقیقی در این باره وجود ندارد. طبق تلقی نگارنده می توان دین را به «مجموعه ای از عقاید، اخلاق، احکام و آداب یا اعمال خاصی که روابط انسان با امر متعالی (خدا یا ...)، خود، دیگران و جهان را تنظیم می کند و عده ای از افراد بشر را در تحت یک جامعه ایمانی خاص و مشخص جمع می کند و این مجموعه، دارای اجزای منسجم، مرتبط و دستگامند است» (عباس زاده، ۱۳۹۸، ص ۷) تعریف کرد.

البته آنچه در اینجا مد نظر ماست، «پدیدار عمومی دین» (Universal Phenomenon of)

Religion) یا دین به معنای عام است، نه یک دین خاص و این، هم ادیان الهی را شامل می‌شود و هم ادیان بشری را. در تلقی عام، ادیان جهان به سه دسته تقسیم می‌شوند: ادیان هندی - از قبیل بودیسم، هندوئیسم و جینیسم؛ ادیان چینی - مانند کنفوسیوسیسم و دائوئیسم - و ادیان خاورمیانه‌ای - مانند یهودیت، دین زرتشت، مسیحیت و اسلام (کونگ، ۱۳۸۷، ص ۹). با این حال بسیاری از محققان، دین به معنای حقیقی را منحصر در ادیان الهی دانسته و ادیان بشری را دین به معنای دقیق تلقی نکرده‌اند [و دسته اخیر را دین‌واره یا معنویت‌گرایی یا ... نامیده‌اند].

اجزای سازنده دین - خاصه در ادیان توحیدی - عبارتند از: عقاید، اخلاق، احکام و آداب یا اعمال خاص. طبعاً ادیان مختلف در برخی از این اجزا مشترک‌اند و در برخی دیگر متفاوت؛ گاه حتی برخی از این اجزا را واجدند و برخی را فاقد. بر این اساس می‌توان دین را به مثابه «جنس» همه ادیان در نظر گرفت و اجزای سازنده هر دین خاص را به مثابه «فصل» همان دین.

از منظر دین‌شناختی به‌ویژه در ادیان توحیدی، انسان دارای چهار نحوه رابطه است: رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خود، رابطه انسان با خلق خدا و رابطه انسان با دنیا (امام صادق ع منسوب)، (۱۴۰۰ق، ص ۵). رابطه انسان با خدا، مهم‌تر از سه رابطه دیگر (رابطه انسان با خود، دیگران و دنیا) بوده، به نحو طولی بر این سه رابطه تأثیر می‌گذارد و حدود و ثغور آنها را تعیین می‌کند. رابطه انسان با خدا، دیگر روابط انسان را بر اساس طرح و برنامه الهی تنظیم می‌کند و راهکارها و شیوه‌های خاصی را در مسیر نظارت بر آنها به کار می‌گیرد و این سان‌گویی همه روابط انسان، بدل به مصداقی از رابطه او با خدا می‌شود (بیات، ۱۳۹۲، ص ۶۱).

ب) تعریف عقل و عقلانیت

سخن از فلسفه، خواه‌ناخواه ما را به بحث از عقل و عقلانیت که گوهر فلسفه و تفکر فلسفی است، رهنمون می‌شود. دو تلقی عام از عقل وجود دارد: عقل فلسفی محض و عقل عام بشری. در کنار تلقی‌های مختلف از عقل فلسفی محض، رایج‌ترین تلقی، همان «عقل استدلالی و برهانی» است که فلاسفه کلاسیک عقل‌گرا و فلاسفه اسلامی از آن بهره گرفته‌اند. این عقل بر دو قسم است: عقل نظری که به کار تأملات نظری و غیر کاربردی می‌آید و عقل عملی که در مسائل عملی و

کاربردی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما عقل عام بشری - که از آن به «عقل سلیم» یا «فهم عام» (Common Sense) نیز تعبیر می‌شود - عقلی است که «نزد همگان دارای اصول نظری فطری ضروری و قواعد عملی و اخلاقی غیر اکتسابی» است (عابدی شاهروردی، ۱۳۶۶، ص ۲۰).

طبق معنای نخست، هر گزاره دینی مفروض آن‌گاه «عقلانی» است که از طریق استدلال و برهان قابل اثبات باشد؛ اما طبق معنای دوم، هر گزاره دینی مفروض آن‌گاه «عقلانی» است که با عقل سلیم و فطرت بشری همخوانی داشته باشد. با این حال به نظر می‌رسد، این دو تلقی از عقل به گونه‌ای دقیق از یکدیگر متمایز نیستند؛ بلکه گاه حتی لازم و ملزوم یکدیگرند.

ج) تعریف فلسفه دین جهانی

نگارنده تعریف فلسفه دین جهانی را چنین پیشنهاد می‌کند: «تأمل فلسفی عام درباره پدیدار عمومی دین». مراد از تأمل فلسفی عام، رویکردی فارغ از مکاتب مختلف فلسفی موجود است که تا حد زیادی از ابزار عقل عام بشری بهره می‌گیرد که عمدتاً بین انسان‌ها مشترک و واجد «خصوصیت بین‌الآذهانی» (Intersubjectivity) است. همچنین منظور از تعبیر پدیدار عمومی دین، عدم توجه به مسائل ادیان خاص بلکه التفات به مسائل دین به طور عام، از طریق اخذ مشترکات همه ادیان، است. در اینجا دین به مثابه یک پدیدار عام مطرح است.

بنابراین موضوع مورد بررسی فلسفه دین جهانی، مسائل مشترک دین به وسیله عقل مشترک است. اما ایراد در این است که هر فلسفه دینی «در مقام تحقق» با رویکرد خاصی به این مسائل می‌پردازد و از آنجا که علم، صرفاً مسائل نیست، بلکه پاسخ به مسائل است و پاسخ‌ها به ویژه در مقام «داوری» حتی با محوریت عقل مشترک، رنگ و لعاب خاصی می‌گیرند، شاید این نکته به ذهن خطور کند که در این صورت، فلسفه دین جهانی لزوماً بی‌طرف نخواهد بود.

ناظر به ایراد فوق باید گفت به رغم این واقعیت که هر فلسفه دینی رنگ و لعاب خاصی به خود می‌گیرد، به نظر می‌رسد فلاسفه دین در سطح جهان باید در مقام تحقق فلسفه دین و در مقام داوری آن، قدری بازاندیشی کنند تا فلسفه دین جهانی بتواند بکوشد بدون اتکای انحصاری بر یک فلسفه خاص و بر یک دین مشخص، بلکه به‌ویژه بر مبنای عقل عام بشری و با نظر داشت مشترکات ادیان

مختلف جهان، به تأمل در باب پدیدار عمومی دین پردازد. چنین پیشنهادی البته یک ایدئال است؛ اما تحقق آن ناممکن نیست، هرچند در بدو امر بس دشوار به نظر آید.

بنا بر نکات فوق، در تعبیر فلسفه دین جهانی، واژه «جهانی» می‌تواند هم وصف فلسفه باشد و هم وصف دین؛ بدین معنا که اگر بتوانیم هم از فلسفه جهانی و هم از دین جهانی بحث کنیم، مفهوم برداشت ما از فلسفه دین جهانی نیز روشن خواهد شد. آشکار است اگر بنا باشد با یک فلسفه خاص و یک دین مشخص سراغ فلسفه دین برویم، نخواهیم توانست از فلسفه دین جهانی سخن بگوییم - چون در حال حاضر اتفاق نظر جهانی در باب جهانی بودن هیچ یک از فلسفه‌های موجود و ادیان کنونی وجود ندارد - مگر اینکه مبنای «تکثرگرایی» (Pluralism) هم در مورد مکاتب فلسفی و هم در خصوص ادیان پذیرفته شود؛ اما این مبنا نیز با مشکلاتی مواجه است:

الف) تکثرگرایی فلسفی به ویژه در معنای معرفت‌شناختی - که از آن به «تکثرگرایی معرفتی» (Epistemic Pluralism) تعبیر می‌شود - ناظر به این معناست که دعاوی همه مکاتب فلسفی موجود، از اعتبار معرفتی واحد برخوردارند. طبق این دیدگاه، انسان‌ها به عللی از جمله اختلاف در زمان و مکان، اختلاف در ژنتیک و قوای ادراکی، اختلاف در فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و...، شیوه‌های متفاوتی در حل و تدبیر مسائل و استدلال‌آوری پیش می‌گیرند؛ لذا دارای باورها و نظام‌های معرفتی مختلف و متفاوتی می‌شوند و چون به دلیل وجود زمینه‌های متفاوت مزبور، معیار ثابت و عینی برای اعتبارسنجی و صدق باورهای مختلف نمی‌توان یافت، باورهای بشری می‌توانند همگی به نحوی دارای اعتبار معرفتی یکسان قلمداد شوند (به نقل از: محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۴-۵).

اما باید گفت فقدان یک معیار ثابت و عینی (مطلق) برای اعتبارسنجی و صدق باورهای مختلف و بالطبع پذیرش تکثرگرایی معرفتی، عملاً به «نسبی‌گرایی معرفتی» (Epistemic Relativism) خواهد انجامید و نسبی‌گرایی معرفتی، دیدگاهی دارای تناقض ذاتی است؛ زیرا اینکه «باورهای انسان نسبی‌اند»، خودش یک باور است که اگر صادق فرض شود، در این صورت خودش نیز فاقد ثبات و عینیت خواهد بود؛ زیرا معیاری قطعی برای پذیرش آن وجود نخواهد داشت. علاوه بر این برخی معرفت‌شناسان غربی به درستی دریافته‌اند که بدون دراختیار داشتن معیار ثابت و عینی (مطلق) که با آن بتوان به سنجش باورهای مختلف انسان‌ها پرداخت، عملاً نمی‌توان میان باور خوب (معقول) و باور احمقانه (نامعقول)، تفاوت معقولی قابل شد (ر. ک: سنکی، ۱۳۸۱، صص ۵۶ و ۵۹).

ب) تکثرگرایی دینی (Religious Pluralism) نیازمند این توضیح است که ادیان از جهت تبیین خاصی که از مسئله «ادیان دیگر» (Other Religions)، میزان «حقانیت» (Truth) آنها و چگونگی «نجات» (Salvation) ارائه می‌دهند، بر سه دسته‌اند: انحصارگرا (Exclusivist)، شمول‌گرا (Inclusivist) و تکثرگرا (Pluralist)*.

انحصارگرایی دینی -آن گونه که جان هیک معرفی کرد- 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 می‌توانند -آن گاه که آگاهانه یا ناآگاهانه از معیارهای آن دین تبعیت کنند- از نجات برخوردار شوند. اما تکثرگرایی دینی معتقد است هر یک از ادیان، راه‌های مختلف به سوی حقیقت واحدند و همگی می‌توانند برای پیروانشان نجات را به ارمغان آورند (Hick, 2005). اما تکثرگرایی دینی با محذورات جدی دین‌شناختی و معرفت‌شناختی مواجه است:

از جهت دین‌شناختی، هیچ کدام از ادیان موجود واقعاً تکثرگرا نیستند، بلکه یا شمول‌گرایی یا انحصارگرا؛ پس تکثرگرایی دینی «ناواقع‌گرا» (Non-Realist) است؛ یعنی واقعیت ادیان جهان را در نظر نمی‌گیرد (عباس‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۲۰). همچنین تکثرگرایی دینی هر چند با قصد و نیت خیرخواهانه (گفت‌وگویی بین‌دینی و صلح جهانی) طراحی شده است، عملاً راه به جایی نمی‌برد. آلون پلاتینگا مدافع فلسفی مهم انحصارگرایی مسیحی گفته است جان هیک تکثرگرایی دینی را درست کرد تا همه راضی شوند، اما همه از او ناراضی شدند (رشاد، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۲۰).

از جهت معرفت‌شناختی، مدعیات متضاد و بعضاً متناقض ادیان جهان چگونه می‌توانند "باهم" «حقیقی» و «صادق» باشند؟ هر چند قایلان به تکثرگرایی دینی کوشیده‌اند راهکارهایی برای این حل مشکل بیابند، مشکل همچنان باقی به نظر می‌رسد (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: همان، صص ۲۷، ۱۰۷، ۱۱۳-۱۱۲، ۱۳۶ و ۱۴۱).

همچنین تکثرگرایان دینی برای ارائه معیار «جهانی»، دست از حقانیت یک دین خاص برداشته، قایل به تکثر حقانیت (صدق) ادیان جهان شده‌اند ...؛ اما به نظر می‌رسد معیار جهانی، تعارض و

* انکار نمی‌کنیم که این تقسیم سه‌گانه در فضای خاص فلسفه دین غرب مطرح است؛ اما در فضای تفکر اسلامی شاید فرض قدری متفاوت باشد (برای ملاحظه دیدگاه قرآنی در این باره، ر. ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۲۱-۲۲).

تضاد جدی با حقانیت و سعادت‌بخشی (نجات) یک دین خاص ندارد (علی‌نبار، ۱۳۹۹، ص ۱۰)؛ به عبارت دیگر با وجود مدعای حقانیت و نجات نزد طرفداران هر یک از ادیان موجود جهان نیز ممکن به نظر می‌رسد بتوان کمابیش ایده فلسفه دین جهانی - طبق تعریف و مختصات آن که در نوشتار حاضر برای آن پیشنهاد شده است - را مطرح کرد و از امکان ذاتی آن سخن گفت.*

بنا بر نکات فوق، تکثرگرایی دینی هیک مبنای مناسبی برای فلسفه دین جهانی نخواهد بود و باید مبنای دیگری را جست‌وجو کرد. برخی محققان نیز توضیح داده‌اند: تکثرگرایی دینی هیک لازمه یا مبنای مناسبی برای فلسفه دین جهانی نیست. تکثرگرایی دینی - همانند انحصارگرایی دینی و شمول‌گرایی دینی - یک فرا-نظریه (Meta-theory) متنازع‌فیه است که مدعی تبیین سازگاری یا ناسازگاری سنت‌های دینی مختلف است. اما همان طور که فلسفه دین به همه دیدگاه‌های فلسفی در باب دین عنایت دارد، تعهد به یک نظریه خاص مانند تکثرگرایی دینی نمی‌تواند لازمه مشارکت در یک رویکرد جهانی به فلسفه دین باشد؛ زیرا تکثرگرایی دینی، بسیاری از فلاسفه دین را از گردونه خارج می‌کند؛ چون حتی اگر هم در نهایت یک پروژه موفق قلمداد شود، باز هم دیدگاهی نیست که به گونه‌ای وسیع نزد فلاسفه دین پذیرفته شده باشد (Nagasawa, 2017, p.42).

۳. امکان فلسفه دین جهانی

در گام دوم لازم است به بررسی امکان فلسفه دین جهانی بپردازیم. منظور از امکان در اینجا امکان ذاتی است؛ بدین معنا که آیا فلسفه دین جهانی ذاتاً ممکن است یا نه؟ آیا اساساً امکان پیدایش آن وجود دارد یا نه؟

به نظر می‌رسد فلسفه دین جهانی - با تعریفی که از نظر گذشت - ذاتاً امکان‌پذیر است؛ یعنی امکان آن متصور است و منع یا محذور منطقی و عقلی جدی در مورد آن وجود ندارد. البته یک محذور این است که از یک سو نمی‌توان از منظر یک دین یا فلسفه خاص به سمت فلسفه دین جهانی حرکت کرد و باید یک نحوه پلورالیت (Plurality) فلسفی و دینی را پذیرفت و از دیگر سو تکثرگرایی فلسفی و دینی با محذور معرفت‌شناختی و دین‌شناختی جدی مواجه است و با این

* در بخش بعدی به این مطلب خواهیم پرداخت.

توصیف، روشن نیست در نهایت چطور می‌توان به امکان ذاتی فلسفه دین جهانی حکم کرد. برای رفع محذور فوق، به دو نکته توجه می‌کنیم:

اولاً پلورالیته فلسفی و دینی که در نوشتار حاضر پیشنهاد شده است، غیر از تکثرگرایی فلسفی و دینی موجود -از سنخ تکثرگرایی هیک- است. تعریف و مختصات هر دو، پیش‌تر به اجمال از نظر گذشت: در ایده فلسفه دین جهانی، منظور ما از پلورالیته فلسفی، توسل به «عقل عام بشری» در حل مسائل است و مراد ما از پلورالیته دینی، پرداختن به مسائل مشترک ادیان و خاصه «پدیدار عمومی دین» و نه هر دین خاص است؛ اما تکثرگرایی فلسفی موجود، همه مکاتب فلسفی موجود را معتبر می‌داند و تکثرگرایی دینی موجود، همه ادیان را صادق و نجات‌بخش معرفی می‌کند.

نحوه‌های غیر رایج دیگری از پلورالیته را می‌توان نزد برخی محققان غربی نیز بازجست: «ما می‌توانیم به جست‌وجو و کاوش صورت جدیدی از تکثرگرایی فکر کنیم. در این سیاق، منظور من از "تکثرگرایی" صرفاً این ایده است که بسیاری از سنت‌ها، گزارش صحیحی از آنچه به لحاظ دینی "غایی" است، فراهم می‌کنند و چنان به یک اندازه خوب عمل می‌کنند که گویی البته یک رویکرد تکثرگرا می‌تواند در همه قسم از مسائل دیگر اتخاذ شود» (McKim, 2017, p.127).

ثانیاً به نظر می‌رسد فلسفه دین جهانی با حقانیت و نجات‌انحصاری مورد ادعای ادیان، سازگار است. در واقع فلسفه دین جهانی -همانند الهیات جهانی- نه فقط نباید هیچ دینی را از خود خارج کند، بلکه باید همه جوامع دینی را در خود داخل کند. فلسفه دین جهانی باید ضمن آگاهی و معرفت به خودش، انتقادهای ادیان مختلف را بپذیرد و از رهگذر آن، همه ادیان باید با هم پدیدار بکپارچه‌ای را ایجاد کنند که در درون آن بتوان از دین و معتقدات دینی به نحو عقلانی بحث و گفت‌وگو کرد.

از اینها گذشته، مادامی که برخی اندیشمندان از الهیات جهانی -که پیش‌تر بدان اشاره کردیم- سخن به میان می‌آورند و در صدد طراحی و عرضه آن اند -بدین معنا که مدعی اند الهیات (با اینکه دانشی درون‌دینی است) را می‌توان در سطح و مرتبه جهانی مطرح کرد، پس طرح فلسفه دین -که ذاتاً امری برون‌دینی است- در سطح و مرتبه جهانی نیز بعید و دور از ذهن نبوده، بلکه امری ممکن به نظر می‌رسد. همچنین یوجین ناگاساوا فلسفه دین جهانی را در صورت عطف توجه فلاسفه دین به مشکلات و مسائل مشترک سنت‌های مختلف دینی و تشریک مساعی آنان در بررسی و حل آنها

کاملاً امکان‌پذیر می‌داند و می‌نویسد:

من استدلال می‌کنم که به منظور جهانی کردن فلسفه دین به نحو ثمربخش باید تشخیص دهیم که تمرکز اصلی این رشته نیازی ندارد بر تنش‌های [موجود] در میان سنت‌های دینی باشد و اینکه توجه بیشتر می‌تواند به مشکلات مشترکی معطوف شود که فلاسفه دین در سنت‌های متمایز می‌توانند با هم بدان‌ها پردازند ... فلسفه دین به تنوعی از مسائل فلسفی بنیادین می‌پردازد که منحصر در سنت‌های خاص نیستند. هر سنت - یا دست کم هر یک از ادیان بزرگ جهان و [حتی] سنت طبیعت‌گرا- دارای منابعی نظری و عملی است که در طی قرن‌ها گسترش یافته‌اند. مفید خواهد بود اگر فلاسفه از سنت‌های متمایز، منابع خودشان را به اشتراک بگذارند و مشکلات مشترک را با هم بر عهده بگیرند. البته در اینجا فرض بر این نبوده که آنها به گونه‌ای مشابه به نتایج یکسان درباره این مشکلات می‌رسند. پیگیری حقیقت، وظیفه کانونی فلاسفه است؛ لذا گاه ما نمی‌توانیم از برجسته‌کردن ناسازگاری‌ها بین سنت‌های متمایز اجتناب کنیم ... با این حال چیز بیشتری وجود دارد که باید از طریق کاوش دسته‌جمعی در مشکلات به اشتراک گذاشته شده و تحلیل آنها از نقطه‌نظری که دیگران اتخاذ کرده‌اند، آموخته شود. در واقع این همان کاری است که فلاسفه در همه زمان‌ها انجام داده‌اند. موضوع تفلسف عبارت است از مبادله و آموختن تنوعی از ایده‌ها، به گونه‌ای که بتوانیم معرفت‌مان به مسائل بنیادین را ارتقا دهیم. به نظر می‌رسد این روحیه گشاده‌فکر، در فلسفه دین کنونی، مفقود است ... در فلسفه دین جهانی، برهم‌کنش و همکاری بین سنت‌های متمایز ترویج می‌شوند؛ اما استقلال سنت‌های متمایز نیز مورد احترام است (Nagasawa, 2017, p.45-46).

۴. تحقق فلسفه دین جهانی و شرایط آن

در گام سوم می‌بایست تحقق فلسفه دین جهانی را بررسی کرد و اینکه آیا عملاً تحقق یافته است (به تعبیری، از حد امکان ذاتی به امکان وقوعی و حتی تحقق بالفعل - هرچند به نحو تشکیکی - رسیده است) و اگر هنوز تحقق نیافته است، تحت چه شرایطی می‌تواند تحقق یابد. در واقع آن گاه که ثابت شود فلسفه دین جهانی - با تعریفی که از نظر گذشت - ذاتاً امری است ممکن، می‌توان از تحقق یا عدم تحقق

آن صحبت کرد و شروط تحقق آن را پیشنهاد نمود. در این گام لازم است راهکارهایی ارائه شوند که راه وصول به این غایت (تحقق فلسفه دین جهانی) را هموار می‌سازند. در این باره باید گفت فلسفه دین جهانی تا کنون عملاً تحقق نیافته است و در مقام واقعیت - همان گونه که قبلاً اشاره شد - بس دشوار می‌نماید که اندیشمندان جهان، فارغ از مکتب فلسفی مختار خود و فراتر دین خاص خود، به بررسی مسائل مشترک و پدیدار عمومی دین بپردازند و توافقی هم حاصل کنند؛ اما این دشواری نباید مانع از تلاش فکری فلاسفه دین در سطح جهان شود.

ضرورت فلسفه دین جهانی در این است که می‌تواند از پایان فلسفه دین جلوگیری کند؛ بدین معنا که اگر بپذیریم فلسفه دین کنونی - آن گونه که در بستر دین مسیحیت و فلسفه تحلیلی رشد یافته است - مجال چندانی برای ادامه حیات ندارد، به پایان فلسفه دین نزدیک خواهیم شد و اگر بنا باشد از چنین پایانی پیشگیری شود، شرط اصلی یا دست کم یکی از شروط مهم، تحقق فلسفه دین جهانی است. طبعاً ارائه تفصیلی راهکارها و شروط تحقق فلسفه دین جهانی مجال فراخ‌تر و بررسی دقیق‌تری می‌طلبد.

۵. ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح جهانی و رویکرد وجودی

به نظر می‌رسد از ضروریات کنونی دانش فلسفه دین، ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح جهانی (Global) است و خروج از منطقه‌ای (Local) اندیشیدن به این مباحث است؛ لذا در ادامه به ارائه راهکارهایی برای ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح و مرتبه جهانی می‌پردازیم. از مهم‌ترین راهکارها در راستای ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح و مرتبه جهانی، عطف توجه اندیشمندان به «رویکردهای جدید و روزآمد در فلسفه دین» است و این رویکردها نسبتاً فراوان و متنوع‌اند و هر کدام از آنها ظرفیتی ویژه در ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح و مرتبه جهانی دارد. برخی از این رویکردها عبارت‌اند از: رویکرد «وجودی» (Existential) به دین؛ رویکرد «میان‌فرهنگی» (Inter-Cultural) به دین؛ رویکرد «شناختی» (Cognitive) به دین؛ رویکرد «سایبری» (Cyber) به دین و...

در این میان قدری در باب رویکرد وجودی به دین و ایده «فلسفه دین وجودی» (Existential

Philosophy of Religion) سخن خواهیم گفت؛ زیرا به نظر می‌رسد فلسفه دین وجودی - همانند فلسفه دین جهانی - می‌تواند به حفظ و تداوم فلسفه دین در جهان بینجامد و از پایان فلسفه دین پیشگیری کند؛ چه رویکرد وجودی به فلسفه دین، دارای این ظرفیت است که این دانش را از بستر مسیحی - تحلیلی محض عبور دهد؛ بستری که - به باور برخی محققان - باعث شده است مسائل، روش‌ها و نتایج فلسفه دین کاملاً تکراری و این دانش عملاً به پایان خود نزدیک شود.

برخی متألّهان غربی همچون مارتین بوبر، رودلف بولتمان، کارل بارث، پاول تیلیش، فریتز بوری، کارل راتز، گرهارد ایلینگ، امیل برونر و جان مک کواری بر مبنای یافته‌های آگزیستانسیالیسم یا فلسفه وجودی (Existentialism)، دانشی به نام «الهیات وجودی» (Existential Theology) را پدید آورده‌اند. متألّهان وجودی بر ارتباط ادراکی بی‌واسطه شخص انسان با خدا همچون حقیقت متعالی تأکید ورزیده و آن را متعلق به حوزه زنده من - تو (نه من - آن) و عرصه زندگی عملی و کنش‌های انضمامی انسان دانسته‌اند نه موضوع پژوهش‌های فارغ‌دلانه و انتزاعی علمی. در حالی که الهیات مابعدالطبیعی با تکیه بر نیروی عقل نظری و توسل به برهان، مسائل دینی را به نحو انتزاعی بررسی می‌کند، الهیات وجودی در صدد «توصیف پدیدارشناختی» (Phenomenological Description) معتقدات دینی به نحو وجودی و در مقام کنش و درگیری عملی است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۶).

تفاوت الهیات وجودی با «الهیات عملی» (Practical Theology) در این است که در حالی که الهیات وجودی در شکل غربی آن از اساس با رویکرد نظری محض به معتقدات دینی سازگاری ندارد و باورهای دینی را در مقام کنش و درگیری عملی بررسی می‌کند، الهیات عملی می‌کوشد امتداد مباحث نظری الهیات را در اعمال و کنش‌های مذهبی در سطوح فردی و اجتماعی دنبال کند، نسبت و مناسبات این دو (مباحث نظری الهیات و کنش‌های مذهبی مردم) را دریابد و چگونگی ثبات، تغییر و تقویت آنها را مشخص نماید.

درواقع رهیافت پدیدارشناختی - که در الهیات وجودی دنبال می‌شود - آن گونه که در آثار ادموند هوسرل و مارتین هایدگر عرضه شده است، به جای تکیه بر تعاریف منطقی مبتنی بر عقلانیت انتزاعی، بر تجربه زیسته (Lived Experience) و نحوه وجود خاص انسانی (Existence) (و کنش‌های متنوع آن) تأکید می‌کند؛ همچنین رهیافت پدیدارشناختی، آنچه را هایدگر «هستی -

خداشناسی» (Onto-Theology) می‌نامد، به چالش می‌کشد (جوی، ۱۳۹۷، ص ۲۳). به تعبیری در الهیات وجودی، خدا دیگر یک هستنده (موجود) - هرچند یک هستنده برتر - در کنار دیگر هستندگان نیست، بلکه خدا همان هستی (وجود) است (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۳۲-۱۳۳) و این دو زوایه دید، کاملاً از هم متمایزند و تأثیرات متفاوتی بر مباحث الهیاتی خواهند داشت. همچنین فضای وجودی بر خلاف فضای مابعدالطبیعی، انضمامی - نه انتزاعی -، پسینی - نه پیشینی - و ناظر به مقام تحقق - نه مقام مفهوم و تعریف - است. به بیان دیگر فضای وجودی، کاشف درگیری عملی انسان با مقوله دین و معتقدات دینی، در خلال زندگی روزمره و عرصه کنش‌گری است - بدین سان الهیات وجودی، از همان فضایی بهره می‌گیرد که اگزیستانسیالیسم غربی را پدید آورد، یعنی فضای وجودی.

به نظر می‌رسد نزد انسان مدرن امروزی، اثبات وجود و صفات خداوند - از جمله عدل الهی و پاسخ به مسئله شر) به وسیله براهین عقلی، دیگر چندان مطمح نظر و دغدغه نیست؛ بلکه آنچه برای او مهم و مسئله است، درک تأثیر عملی باور به وجود خداوند در زندگی و مشکلات روزمره و کنش‌های اوست و این نکته‌ای است که بیشتر در فضای وجودی، قابل درک است تا در فضای مابعدالطبیعی و همین نکته در فضای تفکر اسلامی می‌تواند ما را به ایده «کلام وجودی» رهنمون شود (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۹).

اینکه چگونه می‌توان با نظرداشت رویکرد وجودی به دانش کلام، از مشکلات پدیدارشناسی هوسرل و هرمنوتیک هایدگر به دور بود یا به عبارتی، اینکه آیا رویکرد وجودی، با مفهوم موجود در عالم یا نسبت وجودی نزد هایدگر قرابت پیدا خواهد کرد یا نه، بحثی است که تفصیل آن، فرصتی مناسب را می‌طلبد؛ لیکن این اندازه می‌توان گفت که رویکرد وجودی به دانش کلام، زمینه جدی در تفکر اسلامی دارد. در قرآن دست کم دو فضا برای مطالعه دینی وجود دارد: یکی فضای مابعدالطبیعی و دیگری فضای وجودی. گاه حتی در برخی آیات قرآن، فضای وجودی بر فضای متافیزیکی غلبه دارد (مطالعه بیشتر، ر.ک: فانمی‌نیا، ۱۳۹۶، صص ۴۶۶-۴۶۵ و ۴۷۰-۴۶۶) و رویکرد وجودی می‌تواند از همین زمینه قرآنی، حداکثر بهره‌گیری را در دانش کلام بنماید.

شایان توجه است در فضای تفکر اسلامی، این دو رویکرد (مابعدالطبیعی و وجودی)، «مانعة الجمع» نیست، بلکه امکان بهره‌گیری از ظرفیت هر دو، در مطالعه و بررسی مسائل دینی

وجود دارد. به نظر می‌رسد در مقام مفهوم‌پردازی و تفکر، رویکرد مابعدالطبیعی، مقدم بر رویکرد وجودی است؛ اما در مقام تحقق، رویکرد وجودی، مقدم بر رویکرد مابعدالطبیعی است. نیز رابطه این دو رویکرد را می‌توان به نحو طولی فهمید نه به نحو عرضی؛ بدین معنا که رویکرد وجودی در طول رویکرد مابعدالطبیعی قرار دارد و بدین سان گذار از مقام مفهوم به مقام تحقق، امکان‌پذیر می‌گردد.

بر اساس نکات فوق، اگر می‌توان از الهیات وجودی - در تفکر غربی - و کلام وجودی - در تفکر اسلامی - سخن گفت، ممکن به نظر می‌رسد بتوان از فلسفه دین وجودی نیز صحبت کرد و دین و باورهای دینی را با رویکرد وجودی مورد مطالعه و تأمل قرار داد. در این صورت دانش فلسفه دین خواهد توانست از بستر مسیحی - تحلیلی صرف عبور کرده، دین و باورهای دینی را با رویکرد وجودی بررسی کند و در نتیجه از پایان فلسفه دین تا حد قابل توجهی اجتناب شود.

نتیجه‌گیری

- نتایجی که انتظار می‌رود از نوشتار حاضر به دست آمده باشند، به نحو فهرست‌وار، عبارت‌اند از:
۱. ایده «فلسفه دین جهانی»، دارای این قابلیت و ظرفیت است که تا حد قابل توجهی از «پایان فلسفه دین» جلوگیری کند.
 ۲. تعریف «فلسفه دین جهانی» اجمالاً چنین پیشنهاد می‌شود: تأمل فلسفی عام درباره پدیدار عمومی دین.
 ۳. مراد از «تأمل فلسفی عام» رویکردی فارغ از مکاتب مختلف فلسفی موجود است که تا حد زیادی از ابزار عقل عام بشری (عقل سلیم) بهره می‌گیرد که عمدتاً بین انسان‌ها مشترک و واجد خصوصیت بین‌الذّهانی است.
 ۴. منظور از تعبیر «پدیدار عمومی دین»، عدم توجه به مسائل ادیان خاص بلکه التفات به مسائل دین به طور عام، از طریق اخذ مشترکات همه ادیان است. پس در اینجا دین به مثابه یک پدیدار عام مطرح است.
 ۵. اگر بنا باشد با یک فلسفه خاص و یک دین مشخص سراغ فلسفه دین برویم، نخواهیم

توانست از فلسفه دین جهانی سخن بگوییم، مگر اینکه مبنای «تکثرگرایی» هم در مورد مکاتب فلسفی و هم در خصوص ادیان پذیرفته شود؛ اما تکثرگرایی دینی با محذورات جدی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی مواجه است.

۶. به نظر می‌رسد فلسفه دین جهانی ذاتاً «امکان‌پذیر» است؛ یعنی امکان آن متصور است و منع یا محذور جدی منطقی و عقلی در مورد آن وجود ندارد.

۷. فلسفه دین جهانی تا کنون عملاً «تحقق نیافته» است و بس دشوار می‌نماید که اندیشمندان جهان، فارغ از مکتب فلسفی مختار خود و فراتر دین خاص خود بتوانند به بررسی پدیدار عمومی دین پردازند و توافقی حاصل کنند؛ اما این دشواری نباید مانع از تلاش فکری فلاسفه دین در سطح جهان شود.

۸. از مهم‌ترین راهکارها به منظور «ارتقای مباحث فلسفه دین به سطح جهانی»، توجه به رویکردهای جدید و روزآمد در فلسفه دین است.

۹. یکی از این رویکردهای جدید و روزآمد، رویکرد «وجودی» به دین است که بر اساس آن می‌توان ایده «فلسفه دین وجودی» را مطرح و دین و باورهای دینی را با رویکرد وجودی مطالعه کرد.

۱۰. فلسفه دین وجودی - همانند فلسفه دین جهانی - می‌تواند به حفظ و تداوم فلسفه دین در جهان بینجامد و تا حد زیادی از پایان فلسفه دین جلوگیری کند.

منابع

۱. بیات، حجت‌الله؛ «دین و ارتباطات انسان»، دوفصلنامه اندیشه حدیث؛ ش ۱۵، ۱۳۹۲، ص ۵۹-۹۰.
۲. پترسون، مایکل، ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ و دیوید بازینجر؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی؛ چ ۹، تهران: طرح نو، ۱۳۹۹.
۳. جوی، مورنی (سروراستار)؛ فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین؛ ترجمه محمدابراهیم باسط؛ چ ۱، تهران: کتاب طه، ۱۳۹۷.
۴. حسینی، ندا؛ فلسفه دین در عصر جهانی‌شدن؛ چ ۱، تهران: آموزشی تألیفی ارشدان، ۱۳۶۹.
۵. رشاد، علی‌اکبر، «تعریف فلسفه دین»، قبسات؛ س ۱۸، ش ۶۹، ۱۳۹۲، ص ۵-۱۷.
۶. —؛ مباحثه با جان هیک؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۷. سنکی، هوارد؛ «بررسی پنج روایت از نسبی‌گرایی»، ترجمه پیروز فطورچی؛ ذهن؛ س ۳، ش ۹، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۶۶.
۸. عباس‌زاده، مهدی؛ الهیات آگزیستانس: سیری تطبیقی انتقادی در افکار و آرای جان مک‌کواری؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۹. —؛ «چیستی و امکان کلام وجودی»، پژوهشنامه فلسفه دین؛ س ۱۸، ش ۲ (پیاپی ۳۶)، ۱۳۹۹، ص ۲۷-۵۰.
۱۰. —؛ «فلسفه دین و الهیات جهانی با رویکرد اسلامی»، قبسات؛ س ۲۴، ش ۹۱، ۱۳۹۸، ص ۵-۲۸.
۱۱. علی‌تبار، رمضان؛ «دین و الهیات جهانی در منظومه فکری اسلام»، قبسات؛ س ۲۵، ش ۹۵، ۱۳۹۹، ص ۵-۳۰.
۱۲. قائمی‌نیا، علیرضا؛ استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۳. کونگ، هانس؛ ساحت‌های معنوی ادیان جهان - نشانه راه؛ چ ۱، ترجمه حسن قنبری؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

۱۴. محمدرضایی، محمد؛ «نگاهی به پلورالیسم معرفتی»، قبسات؛ س ۵، ش ۱۸، ۱۳۷۹، ص ۳-۷.
۱۵. امام صادق علیه السلام (منسوب)؛ مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
۱۶. عابدی شاهروردی، علی؛ «المقدمه علی شرح اصول الکافی»، در: صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، شرح اصول الکافی (کتاب العقل و الجهل)، تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
17. Hick, John H; Philosophy of Religion; Fourt Edition, New Jersey: Prentice Hall, 1990.
18. ____; Religious Pluralism and Islam; 2005, in: <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>.
19. Nagasawa, Yujin; "Global Philosophy of Religion and its Challenges", in: Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays; Edited by Paul Draper and J. L. Schellenberg; First Edition, Oxford: Oxford University Press, 2017.
20. McKim, Robert; "The Future of Philosophy of Religion, The Future of the Study of Religion, and (Even) The Future of Religion", in: Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays; Edited by Paul Draper and J. L. Schellenberg; First Edition, Oxford: Oxford University Press, 2017.
21. Smith, Wilfred Cantwell; Towards A World Theology: Faith and the Comparative History of Religion; First Edition, London & New York: Palgrave Macmillan, 1981.

