

دوروش در پرداختن به فلسفه دین؛ پرسش و تعبیر، پرسشگری و تعلیق

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴

سید محمدعلی دیباجی**

۴۹

پیش

سال بیست‌وهشتم / شماره ۱۰۸ / تابستان ۱۴۰۲

چکیده*

در دهه‌های اخیر قبل از افول ستاره فلسفه دین تحلیلی در قرن بیست‌ویک میلادی ادبیات فلسفه دین با این چالش مهم مواجه شد که فلسفه‌ورزی در باب دین منحصر به سنت فلسفی تحلیلی نیست و در نظام‌های فلسفی دیگر هم وجود دارد. در این صورت تفاوت آن با دیگر نظام‌ها چیست؟ پاسخی که مقاله به آن رسیده است، این است که در فلسفه تحلیلی اصل با پرسشگری در باب مسیحیت است و این پرسشگری در اغلب موارد منجر به تعلیق جواب یا خدشه در معرفت‌مندی باورهای دین می‌شود. در مقاله این موضوع بحث می‌شود که پرسشگری تمام فعالیت فلسفی نیست و صدق معنای فلسفه‌ورزی در باب دین آنجاست که ما به یک تعبیر فلسفی از یک عقیده دینی دست یابیم. از سوی دیگر در نظام‌هایی مثل حکمت اسلامی، در پی پرسش، تعبیری از آموزه و عقاید اسلام عرضه می‌شود که در آن سازگاری درونی، عقل‌محوری و حقایق دینی مفروض است و دنبال می‌شود. نوع دین و نظام فلسفی در اینجا بسیار تعیین‌کننده است. البته این دو نوع رویکرد، تفاوت نظام‌مند داشته، تضاد بنیادی با یکدیگر ندارند؛ اما در مسئله تمامیت با یکدیگر متفاوت‌اند.

واژگان کلیدی: فلسفه دین، فلسفه تحلیلی، پرسشگری، حکمت اسلامی، فلسفه
قاره‌ای.

** دانشیار گروه فلسفه دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران. dibaji@ut.ac.ir

* این مقاله برگرفته از طرح شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۰۱/۰۹ است که با حمایت دانشگاه تهران انجام گرفته است.

مقدمه

فلسفه دین به عنوان یک شاخه از فلسفه‌های خاص (philosophy of...) در سده اخیر، امروزه به عنوان محصولی از تفکر تحلیلی غرب شناخته می‌شود. فلاسفه متعددی همچون دکارت، هیوم و کانت زمینه ساز این نوع فلسفه ورزی در باب مسیحیت بودند؛ اما مسائلی از قبیل تعارض علم و دین و لاینحل بودن معضل شر، انگیزه‌ها و علل قدرت مند دیگری بودند که شیوه یادشده را در سنت فلسفه تحلیلی تحکیم کردند.

ظهور فلسفه‌های خاص یا انضمامی مثل فلسفه ذهن، فلسفه علم و فلسفه دین در واقع شیوه‌هایی برای بقا در فلسفه تحلیلی بود که با رشد پرسشگری، خود را نشان می‌داد. این ویژگی در فلسفه دین بیشتر بود تا آنجا که می‌توان بنیاد فلسفه دین مذکور را پرسشگری و نه تبیین یا تأویل و تعبیر دانست. توضیح مطلب این است که فلسفه‌ورزی را می‌توان به چهار فعالیت فکری تحلیل کرد: پرسش، سنجش، تعبیر و تبیین. این فعالیت‌ها در همه انواع فلسفه‌ورزی، از جمله فلسفه دین، ضروری است؛ یعنی پرسش و سنجش در باب یک باور و عقیده، گام‌های اول و دوم یک فعالیت فلسفی است و رسیدن به تعبیر سازگار و تبیین منطقی آن، گام‌های سوم و چهارم‌اند. هیچ کدام از اصول مهم این فعالیت را نمی‌توان فدای دیگری کرد. اما آنچه امروزه به عنوان روش در ادبیات فلسفه دین غلبه دارد، تنها توجه به پرسش و سنجش و آن هم به روش پرسشگری است و سایر فعالیت‌ها یا تضعیف شده‌اند یا مغفول مانده‌اند. آثار این تضعیف و غفلت امروزه خود را در کندی تلاش فلسفه تحلیلی و فلسفه‌ورزی آن در باب دین نشان می‌دهد.

در این تحقیق به این مطلب پرداخته می‌شود که شیوه مرسوم در فلسفه تحلیلی که پرسشگری است، به چندان نتیجه‌ای منجر نمی‌شود و محصول فلسفه‌ورزی حقیقی را که همان نتایج اثباتی اگرچه نسبی است، نشان نمی‌دهد. در واقع در این شیوه از فلسفه‌ورزی وظایف دیگر فلسفه همچون رازگشایی، کشف و تبیین مغفول واقع می‌شوند. پرسش در فلسفه نقش مهمی دارد؛ اما تعبیر و تبیین از آن مهم‌ترند؛ زیرا کشف حقیقت در مرحله فعالیت تعبیر و تبیین اتفاق می‌افتد نه در مرحله پرسش.

هرچند نمی‌توان انکار کرد که فعالیت‌های فلسفی از سنخ فلسفه تحلیلی در باب دین، آثاری

مثل بازخوانی دقیق آموزه‌ها در مسیحیت و نشان دادن برخی مشابهت‌های بنیادین ادیان معاصر داشته است، این یک مسئله مشهود است که فلسفه‌های غیر تحلیلی دین، تلاش جامع‌تری از فلسفه را به دین اختصاص داده به نتایج بسیار بیشتر از فلسفه تحلیلی در دین‌پژوهی فلسفی رسیده‌اند.

۱. پیشینه فلسفه‌پردازی در باب دین

این مسئله قدمت زیادی در تاریخ اندیشه بشری دارد. چهار مرحله مواجهه فیلسوفان با دین را می‌توان در تاریخ مطرح نمود که البته لزوماً مواجهه فلسفی نبوده است. مرحله اول به روایت سهروردی از فلسفه ایران باستان، فلسفه‌ورزی‌های حکیم شاهانی چون کیخسروست که ماجرای نگرش حکیمانه به دین را به قرن‌ها پیش از ظهور فلسفه یونانی می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۰۱-۵۰۵). شواهد و قرائن تاریخی نشان می‌دهد فیلسوفان یونانی مانند افلاطون و ارسطو جدا از آشنایی با دین معاصر خود، یعنی الهه‌پرستی یونانی، با برخی از ادیان پیش از خود، مثل زردشتی آشنایی داشتند: افلاطون، بنا به شواهد زیاد و به استناد رساله‌هایی همچون «آلکibiادس» (افلاطون، ۱۳۸۴، بند ۱۲۲) به خوبی دین و دیدگاه فلسفی زردشت را می‌شناخت. او همچنین در آثاری همچون «تیمائوس»، به طور مکرر از خدایان در باورهای یونانی سخن به میان آورد (همان، صص ۲۷ و ۴۷). ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* از مغان زردشتی ایرانی یاد کرد (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۰۹۱b). او درباره دین یونانی نظریه موهبت‌های خدایان یا الهه‌های یونانی را در کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* مورد اشاره قرار داد (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۰). این دو فیلسوف اگرچه از عقاید این ادیان سخن گفته و چه بسا از آنها دیدگاه‌هایی را الهام گرفته، به زبان فلسفی بیان کردند، اما چندان در باب عقاید و مناسک آنها فلسفه‌ورزی نکردند.

در معاصرت ظهور مسیح ﷺ ، فیلون اسکندرانی (۲۵ق. م-۵۰م.) مجال و زمینه‌ای برای فلسفه‌ورزی در باب دین پیدا کرد و آغازگر نگره فلسفی به دین شد. فلسفه یونان در زمان او مضمحل شده بود و آموزه‌های مسیحیت بر اندیشه‌ها غلبه داشت و او برای احیای دیانت یهودی با به دلیل دیگری، مجموعه‌ای از اندیشه‌های سطحی و تأویلی وفاق دین و فلسفه را مطرح کرد که در برخی از آنها مانند جمع بین مفهوم خدای تورات و افلاطون درماند.

ولفسون دیدگاه فیلون را فلسفه دینی دانسته و با اغراق فراوان دوره این فلسفه را از قرن اول تا قرن هفدهم می‌داند و معتقد است به طور کلی فلسفه‌های دینی در ذیل آن می‌گنجند (ولفسون، ۱۹۸۲، ص ۴۵۰). این تحلیل البته مورد نقد قرار گرفته است و حداقل سخن در باب آن این است که دیدگاه ادیانی همانند زردشتی که قرن‌ها پیش از دوره مذکور، نگره‌های فلسفی داشته‌اند، چگونه در آن می‌گنجند!

تعبیر فلسفه دینی را پیش از ولفسون برای اولین بار جی دبور، محقق هلندی، در مقاله‌ای با همین نام و پس از آن در کتابی از او با عنوان به طرف فلسفه دینی در ۱۹۳۷ به کار برد (اف سل، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰-۲۰۱). او وجه خاص فلسفه دینی را در این کتاب، موضوع خدامرکزی معرفی کرد. بر این اساس دیدگاه دبور و نیز دیدگاه فیلون به روایت کسانی که آن را فلسفه دینی می‌خوانند، با فلسفه دین به معنای جدید آن ارتباطی ندارد.

در سنت مسیحی باید ارتباط فلسفه و دین را در دو دوره مطرح نمود: دوره نخست در مکتب فلسفی اسکندریه و سوریه از قرن سوم میلادی که مسیحیت در روم شرقی گسترش یافت و به رسمیت شناخته شد تا قرن هفتم میلادی است. البته با ظهور اسلام در این قرن و فتح تدریجی سرزمین‌های تحت سیطره روم، فعالیت‌های فلسفی و کلامی مسیحیان که از قرن پنجم تقلیل جدی پیدا کرده بود، به طور کلی مضمحل گردید. دوره دوم از قرن ۱۲ تا ۱۵ میلادی است که متفکران مسیحی با نهضت ترجمه‌ای که در غرب آغاز شده بود، تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی و کلامی فیلسوفان و متکلمان مسلمان قرار گرفته، به فلسفه‌ورزی در عقاید مسیحیت پرداختند. از قرن ۵ تا ۱۲ میلادی را باید سده‌های خاموش یا تاریک نامید که به طور کلی فعالیت فلسفی و به طور خاص فلسفه‌ورزی در باب دین ندارد.

در سنت فلسفه مسیحی، هم پدران نخستین کلیسا مثل ترتولیان (۱۶۰-۲۲۰ میلادی) و هم متکلمانی همچون آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ میلادی) و هم فیلسوف‌مآبانی چون توماس آکوئینی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ میلادی) حضور دارند. این فعالیت‌های پراکنده چون ساختار و نظام خاص نداشت تا قرن بیستم با عنوان فلسفه مسیحی از آن یاد نمی‌شد؛ اما از لحاظ اهمیت در واقع زمینه‌ساز بیشترین اثرپذیری فلسفه غرب از مسیحیت محسوب می‌شود؛ اثری که از قرن اول میلادی و طی قرن‌های بعد به تدریج به وجود آمده بود. آنتونی کنی در کتاب تاریخ فلسفه خود بر

این باور است اثر تعلیمات مسیح ﷺ بر فلسفه در مغرب‌زمین طی قرون متمادی کمتر از اثر فلسفه ارسطو و افلاطون نیست (کنی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵).

در سنت فلسفی متفکران مسلمان، جابر بن حیان (۲۰۰-۱۰۳ق) اولین کاوش‌های فلسفی در دین را انجام داد و ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۵۶ق) در رساله‌هایی به تبیین‌هایی فلسفی از برخی باورهای دینی پرداخت. پس از وی ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق) نظام فلسفی خود را چنان بر پا کرد که در تبیین بسیاری از باورهای اسلام هم به کار آید؛ هرچند در معاصرت وی ابوسلیمان منطقی سجستانی (حدود ۳۰۷-۳۹۱ق) در مقابل دیدگاه فارابی و به طور صریح در تضاد با اخوان‌الصفی سخن گفت و معتقد بود نباید فلسفه را با دین درآمیخت. ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) طرح کلی حکمت خویش را به جز در مواردی اندک، تبیین‌گر یا سازگار با آموزه‌های اسلامی بنا کرد؛ اما ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵) در کتاب *تهافت التهافت* - به مناسبت نقد غزالی - در نقد ابن‌سینا آموزه‌های دینی را مناسب پژوهش فلسفی ندانست؛ اگرچه در کتاب‌هایی چون *فصل المقال* به فلسفه‌پردازی در باب دین پرداخت. فیلسوف معاصر وی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) با تأسیس حکمت اشراق و ارزش‌گذاری بیشتر بر حکمت ذوقی، آن را ادامه معرفت و حیانی دانست و سلوک حکمی را در گرو باور به دین الهی و مداومت بر ممارست‌های دینی دانست. این مطلب را میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱) در فلسفه خود به‌ویژه در نظریه بصائر که نوعی رابطه حکمت استدلالی و ذوقی را بیان می‌کند، به گونه دیگری طرح نمود و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵) اساساً مطابقت حکمت با تعلیم دین اسلام را اساس فلسفه خود معرفی نمود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰۳).

با این توصیف در دوره اسلامی فلاسفه بزرگ چون کندی، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا فلسفه را در تبیین بسیاری از عقاید و آموزه‌های دین به کار بستند و با ادبیات فلسفی خود آنها را تبیین کردند بدون آنکه بخواهند استقلال دین را مخدوش کنند یا جهات فلسفه‌ورزی را محدود سازند؛ تا آنجا که می‌توان قسمت اعظم مکاتب فلسفی آنان را حاوی تعبیرهای پرشماری از آموزه‌های دین دانست.

۲- پرسشگری در فلسفه دین تحلیلی

در مغرب‌زمین، دکارت، هیوم و کانت مبدأ کاوش‌های نوین در باب برخی دعاوی مسیحیت محسوب می‌شوند. دکارت با نیت تقویت الهیات و خداشناسی، اما هیوم با نقد باورهای دینی مسیحیت و کانت با طرح شناسایی حدود معرفت و انتقال مباحث مرتبط با خدا، آخرت و نفس از حوزه پژوهش‌های فلسفی به حوزه عقل عملی و باورهای مبتنی بر اخلاق، سنگ بنای متفاوتی را بنا نهادند. پس از آن، با ادامه شیوه پرسشگری هیومی و تحلیل کانتی به وسیله تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها و فیلسوفان تحلیلی‌زبانی، سرانجام در اواخر قرن ۱۹ میلادی ادبیات فلسفی جدیدی به وجود آمد و فلسفه دین مسیحی به معنای جدید کلمه در دامن تجربه‌گرایی شکل گرفت و با ظهور فلسفه تحلیلی، به آن حوزه منتقل شد؛ بدین معنا که فلسفه تحلیلی، فلسفه دین را همچون کودکی از پوزیتیویسم و فلسفه‌های نوکانتی تحویل گرفت و در دامن خود پرورش داد. البته باید توجه داشت که هرچند فیلسوفان این مکتب فلسفی خود را تحلیلی می‌دانند، بسیاری از منتقدان این انحصار را قبول ندارند و تقسیم فلسفه در غرب را به تحلیلی و غیر تحلیلی درست نمی‌دانند.

برخی مورخان فلسفه در زمان معاصر، مانند هالینگ دیل، اساساً نگاه دیگری را به فلسفه دین مطرح کردند و با تعریف خاصی که از فلسفه عملی دارند، آن را کاربست نظریه فلسفی در مطالعه سایر موضوعات دانسته و گفته‌اند فلسفه دین و شاخه‌های دیگر فلسفه مثل فلسفه سیاست، فلسفه ذهن و فلسفه هنر از سنخ فلسفه عملی‌اند (دیل، ۱۳۶۴، ص ۱۶). این البته سخن مورد قبولی در میان متعاطیان فلسفه دین نیست.

در اینجا بررسی تاریخ فلسفه دین یا تعاریف آن مورد نظر نیست، بلکه اشاره به زمینه‌های پیدایش فلسفه دین جدید و روش آن مراد است. بر این اساس شروع فلسفه دین در جهان مسیحی با نقادی و تحلیل است و تقویت و گسترش آن در سنت فلسفه تحلیلی‌زبانی، متصف به بارزترین ویژگی آن یعنی پرسشگری است. فلسفه دین با این ویژگی در پی سؤال از صدق و کذب گزاره‌های دینی و نقد توجیه معرفت‌شناختی آنهاست نه تلاشی برای تبیین جدید از یک باور دینی. در اینجا شیوه، عین هدف است؛ یعنی پرسشگری برای پرسشگری است.

این سخن بازل میچل، فیلسوف انگلیسی معاصر، به درستی معنای پرسشگری فیلسوف دین در

سنت فلسفه تحلیلی را نشان می‌دهد که می‌گوید: فیلسوف معاصر نه رقیب الهی دان و نه هم پیمان اوست؛ او فقط منتقد است (سل، ۱۳۸۲، ص ۲۸). با این وصف باید فلسفه دین را «فلسفه انتقادی دین» بنامیم؛ چون از وظایف فلسفه فقط پرسش و سنجش آن را درباره آموزه‌های مسیحیت به کار می‌بندد و دیگر وظایف مثل امکان تبیین، تأویل و تعبیر را به کنار می‌نهد.

چنان‌که پیش از این درباره عناصر مهم فعالیت فلسفی اشاره شد، پرسش در فلسفه همیشه محور است و نمی‌توان فلسفه بدون پرسش داشت. همه مکاتب فلسفی به پرسش اهمیت می‌دهند؛ این ویژگی منحصر در فلسفه ارسطو، ابن سینا، ملاصدرا، دکارت، کانت و هیچ فیلسوف بزرگ دیگر نیست؛ اما پرسشگری به معنای اصالت دادن به پرسش و به تعلیق بردن جواب، چیزی غیر از پرسش فلسفی است. در واقع پرسشگری یک موضع است نه یک محور؛ برای نمونه و در مقام مقایسه بین دو نوع شیوه پرداختن به فلسفه دین در سنت فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی می‌توان چنین گفت: فلسفه تحلیلی پرسشگری از باورهای دین را سرلوحه قرار داده؛ ولی حکمت، رسیدن به تعبیر معقول از باورها پس از پرسش را، اینها دورویکرد به دین‌اند. پرسشگری پایان ندارد نه اینکه بی‌پایان است؛ بلکه اساساً خط سیر تعریف شده‌ای در آن نیست و از اینجا می‌توان به نوعی نقض غرض در این شیوه فلسفی یعنی به تعلیق رفتن را دید؛ زیرا فلسفه تحلیلی اصل را بر واقع‌گرایی می‌گذارد، در صورتی که در این فرایند عکس آن اتفاق می‌افتد! یعنی بر خلاف قاعده، این اصل که باید در پی پرسش‌های فلسفی همیشه جواب واقع‌گرایانه اثباتی یعنی تعبیر وجود داشته باشد، در فلسفه ورزی در باب دین شکسته می‌شود.

۳- طرح فرافلسفه دین

آلن سل مورخ تاریخ فلسفه دین، مسئله فلسفه‌پردازی فلسفه‌های دیگر درباره دین را چندان جدی نمی‌گیرد. اگر بیستانیالیسم را به دلیل آنکه اثرش بر فلسفه تحلیلی انگلوساکسون کم بوده، چندان مورد توجه قرار نمی‌دهد و موضوع تبیین فلسفی عقاید در مسیحیت را به عنوان فعالیتی قدیمی در حوزه فلسفه دین برمی‌شمارد (آلن سل، ۱۳۸۲، ص ۲۳)؛ اما نیک تراکاکیس (Nick Trakakis) فیلسوف استرالیایی در دانشگاه کاتولیک استرالیا معتقد است فلسفه تحلیلی دین به

مرور با چالش‌هایی مواجه شده است که از تازه‌ترین آنها بروز گسست در انحصار فلسفه تحلیلی دین است (Trakakis, 2008, pp.10-15). این چالش‌ها به طور کلی به دلیل همان ضعف‌ها و غفلت‌ها پدیدار شده است.

تراکاکیس در سال ۲۰۰۷ اثری با عنوان «فرافلسفه دین» نوشت و ورود فلسفه قاره‌ای به مباحث فلسفی در باب دین را «فرافلسفه دین» (Meta-Philosophy of Religion) نام‌گذاری کرد. او در این اثر چالش مهمی را تحت عنوان شکاف تحلیلی-قاره‌ای در فلسفه دین بررسی کرد. وی در سال ۲۰۰۸ اثر دیگری منتشر کرد با عنوان پایان فلسفه دین (The End of Philosophy of Religion).

تراکاکیس در فصل اول کتاب اخیر می‌گوید: فلسفه‌ای که جشن زوال آن در حال انجام است، از علوم طبیعی الگوبرداری شده است. او استدلال می‌کند که مشکل اصلی این است که اجازه‌دادن به مدل علوم طبیعی برای شکل‌دادن به کار فلسفه، به بن‌بست منجر شده است. تراکاکیس از تعبیر «تلاش‌های بی‌پایان و بیهوده» برای فعالیت فلسفی فیلسوفان تحلیلی در حوزه پژوهش فلسفی در دین استفاده کرده و کار آنان را برای اینکه همه چیز را عقلاً درک کنند، با دل‌مشغولی اد راینهارت (Ad Reinhardt) به نقاشی بوم‌های سیاه مقایسه می‌کند که تنها حاوی یک نقطه سیاه است و امکان توسعه ندارد. او معتقد است فلسفه دین تلاشی مستمر برای متقاعدکردن دیگران به اشتراک‌گذاری آن با تمرکز بیهوده بر مصداق خاصی از این فلسفه است. به نظر تراکاکیس شکست فلسفه تحلیلی در هیچ‌کجا بیشتر از فلسفه دین آشکار نیست (Harrison, 2012, p.99). البته ویلیام هسکر نیز قبل از وی از زوال فلسفه دین سخن گفته است (هسکر، ۱۳۹۰، ص ۱۲-۱۳).

دیدگاه تراکاکیس در مقاله نپر (Timothy D. Knepper)، با عنوان (The End of Philosophy of Religion) و سوال «آیا فلسفه دین پایان یافته» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در واقع نپر معتقد است اشکالات تراکاکیس بیشتر متوجه ساختار نظام آموزشی فلسفه در جهان غرب است و به عنوان اشکالات عمیق بر فلسفه تحلیلی وارد نیست؛ اما خود او در بحث خویش به این دیدگاه می‌رسد که در فلسفه دین تحلیلی به جنبه تاریخی فلسفه‌های دینی و تنوع ادیان توجه نشده است (Knepper, 2014, pp.120-123). از طرف دیگر، گویا ورود فلسفه قاره‌ای به مقوله دین و موفقیت ادبی و اجتماعی آن دلیل دیگری است که نپر آن را با رکود و پایان‌یابی فلسفه دین تحلیلی یکی می‌گیرد.

اما - چنان‌که اشاره شد- آنچه به نظر نگارنده در ارزیابی فعالیت فلسفی به روش فلسفه تحلیلی مهم است، ناتمامی این نوع فعالیت فلسفی است؛ زیرا منجر به کشف و تعبیر نمی‌شود و در واقع مهم‌ترین جنبه سلبی این فلسفه همین است. این ویژگی باعث می‌شود دین‌داران غیر فیلسوف و عموم مؤمنان فلسفه تحلیلی را الحادی تلقی کنند و از آن نفرت داشته باشند. این ویژگی فرصتی را برای فلسفه قاره‌ای به وجود آورده و آن را همچنان‌که در ساحت ادبیات و هنر معاصر غرب، منجی و یاور احساسات و عواطف نشان می‌دهد، درباره گرایش‌های دینی نیز چنین ظرفیتی را نشان دهد. تا جایی که به دلیل این عمل‌گرایی، بسیاری از عرفان‌های نوپدید که کسوت دین و مذهب دارند، به آن نزدیک شده‌اند؛ به بیان دیگر بسیاری از جنبش‌های دینی جدید، از بن‌مایه‌های فلسفه قاره‌ای به ویژه اگزیستانسیالیسم بهره‌مندند.

در اینجا از فلسفه اگزیستانسیالیسم و فلسفه و حکمت اسلامی به مثابه دو مدل برای فرافلسفه دین سخن می‌گوییم که بر اساس شیوه خود به دنبال تعبیری از دین‌اند و این مقصد را با پرسشگری نمی‌آغازند، بلکه در پی یافتن پاسخ یک پرسش یا جست‌وجوی یک مطلوب در دین، ظرفیت فلسفی خود را به کار می‌گیرند تا به شناخت آن یا ابعادی از آن برسند.

۴- تعبیر وجودی در فلسفه دین قاره‌ای

فلسفه دین قاره‌ای به معنای تمام گرایش‌های فلسفی قرن بیستم کشورهای اروپا به غیر از انگلستان است. بسیاری از نویسندگان متون فلسفی آن را رقیب فلسفه دین تحلیلی می‌دانند؛ اما جدا از اینکه این مطلب درست باشد یا نه، این موضوع واقعیتی انکارناپذیر است که با این رویکرد، نوعی چرخش فلسفی به دین و خدا شکل گرفته است، اگرچه به نحو عمل‌گرایانه و نه واقع‌گرایانه. فلسفه قاره‌ای با التفات به جنبه‌های مغفول و ظاهراً فرعی از مسیحیت و دیگر ادیان توانسته است واکاوی و خوانش نویی از جایگاه دین در زندگی را بررسی کند. گرایش‌های مختلف در این فلسفه وجود دارد که در این ویژگی شریک‌اند؛ چه گرایشی که از نظر ویژگی عمومی بیشتر پساساختاگرایی است و چه مکتب دیرپای اگزیستانسیالیسم، مکتب پدیدارشناسی و گرایش‌های هرمنوتیک. در واقع این جریان‌های فلسفی با مسئله صدق و کذب گزاره‌های دینی کار ندارند، بلکه به زعم خود

به جایگاه باور دینی در رساندن انسان به بسیاری از توانایی‌ها و فعلیت‌ها می‌نگرند. فیلسوفان قاره‌ای با پرسشگری میانه‌ای ندارند و حتی از فرایند پرسش و تعبیر چندان پیروی نمی‌کنند، بلکه از قاعده احساس‌مندترین موضوع برای انسان‌ها و از شیوه جاذبه‌های ادبی و ذوق‌ورزی بهره می‌گیرند.

تعبیرهای فیلسوفان قاره‌ای به‌ویژه اگزیستانسیالیست‌ها از دین، با شیوه عقل‌ورزی تحلیلی و در پی پرسش‌ها و پاسخ‌ها متولد نمی‌شود؛ بلکه آنان در جست‌وجوی خواست‌ها و نیازها و در کشف هنجارهای آشکار و خصلت‌های نهان آدمی به آنها دست یافته‌اند. این خصلت‌ها اموری است که به زعم آنان از دید روان‌شناسان دور مانده است. پس آنان صاحب تعبیرهایی از دین‌اند اما نه در پی پرسش و نه ضرورتاً مؤمنانه، بلکه در یک فرایند مواجهه اول شخص با دین، خدا و دیگر انسان‌ها. این مواجهه، فرامنطقی اما آگاهی‌محور است. فرد در این فعالیت فلسفی و شبه‌عرفانی، از عقلانیت باور و آگاهی عبور کرده، به ساحت‌های وجودی، پدیداری و نهان آنها می‌رسد. این ویژگی اخیر، یعنی نهان‌بودن، در شناخت خدا به نظر برخی به صورت الهیات سلبی مطرح می‌شود.

گفته شده است الهیات سلبی برای فیلسوفان قاره‌ای از آن جهت مهم است که کمک می‌کند آنان از کسی سخن بگویند که حتی - به نظر خودشان - ممکن است وجود نداشته باشد (توفیقی، ۱۴۰۰، ۲۹۴). باید توجه کرد که چنین توصیفی از مواجهه آنان با خدا که با الهیات سلبی از آن یاد می‌شود، خود تعبیری برخاسته از نگاه فلسفه تحلیلی است و نمی‌تواند درست باشد. این رویکرد در واقع آنان را از معرض بسیاری از مناقشات فیلسوفان تحلیلی در باب خدا رهایی می‌دهد. رهایی از مناقشات یک حیثیت‌ایجابی است و نه سلبی. پس آگاهی برآمده از آن هم، اگر دقت کنیم جنبه وجودی دارد.

چرخش از تحلیل به طلب ساحت‌های وجودی، اصل مهم در فلسفه دین اگزیستانسیالیستی است. شاهد گویای این مطلب، سخن مک کواری در شیوه شناخت اگزیستانسیالیستی خدا و ایمان است که می‌گوید سخن رایجی در تجربه دینی وجود دارد که خدا را با تحقیق نمی‌توان یافت و اینکه ایمان به عنوان نحوه‌ای از وجود، پاسخ انسان است به وحی خداوند و هیبت شرط شناخت خداست (مک کواری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱).

۵- پرسش و تعبیر در فلسفه دین اسلامی

فلسفه دین اسلامی اصطلاحی است که در سالیان اخیر باب شده است. ویژگی و قید اسلامی در این اصطلاح ممکن است به نظر عده‌ای ناسازگار با فلسفه تلقی شود. این ایراد منشأ در ایرادی دارد که محققان مطالعات اسلامی غرب در اصطلاح فلسفه اسلامی مطرح کرده‌اند؛ به عبارت دیگر قید اسلامی مانع از این تلقی می‌شود که بتوان با ویژگی آزاداندیشی و پرسشگری آزاد به فلسفه‌ورزی پرداخت. پاسخ این اشکال مجال جداگانه‌ای می‌طلبد؛ اما در اینجا به اختصار در ضمن توضیح در باب پرسش و تعبیر به آن اشاره خواهیم کرد. در بالا فرایند پرسش و تعبیر را بحث کردیم. در اینجا نکاتی را مورد توجه قرار می‌دهیم که از مجموع آنان می‌توان به مفهومی روشن از فلسفه دین اسلامی رسید:

۵۹

پرسش

روشن در پرداختن به فلسفه دین؛ پرسش و تعبیر، پرسشگری و تعلیق

اول، اصطلاح فلسفه اسلامی یک اصطلاح برساخته است. این اصطلاح نه بوسیله فیلسوفان مسلمان، بلکه توسط محققان غربی در مطالعات اسلامی به کار رفته است.

دوم، گذشته از اصطلاح در باره چگونگی جمع میان فلسفه‌ورزی و ویژگی اسلامی در اصطلاح مورد بحث ما - یعنی فلسفه دین اسلامی - می‌توان گفت وقتی ملاک سنجش یک عقیده یا اندیشه، عقل و منطقی باشد، آن اندیشه یا باور از هر منشایی برآمده باشد، تفاوتی ندارد؛ زیرا با این ملاک که کلی‌تر و ضروری‌تر از آن سراغ نداریم، می‌توانیم آن را بسنجیم. مهم آن است که بتوان از آن باور و اندیشه به یک تعبیر فلسفی مستدل رسید.

سوم، فلسفه‌ورزی در باب دین در تاریخ فلسفه اسلامی امر جدیدی نیست و فیلسوفان مسلمان در تاریخ فلسفه مباحث زیادی در باب دین اسلام مطرح کرده‌اند. چنان‌که در بالا ذکر شد، سیر فلسفه در اسلام نوعی از فرایند فلسفه‌ورزی در باب دین را نشان می‌دهد که می‌توان آن را فرایند پرسش و تعبیر نامید.

چهارم، تفاوت نحوه پرسش فلسفی در این نظام فلسفی با فلسفه تحلیلی به روش برمی‌گردد. این تفاوت همان تمایز پرسشگری و پرسش است. این دو، خود، به مثابه روش‌اند. سویه‌های نهان در هر دو روش وجود دارد. سویه‌ها اجتناب‌ناپذیرند؛ زیرا هیچ نظام فلسفی به طور بسیط زاده نشده است.

پنجم، در هر دو شیوه مسئله تأویل دخیل است؛ به عبارت دیگر هم نظام فلسفی مبتنی بر پرسشگری یعنی فلسفه تحلیلی به تأویل دست می‌زند و هم نظام فلسفه دین اسلامی که مبتنی بر پرسش است؛ اما در نظام اول این کار، عاریتی است و به عنوان مفروض یا مواضع پذیرفته می‌شود تا بر آن پرسشی دیگر استوار شود. در صورتی که در نظام دوم، پرسش یکی از ارکان اصلی است تا به یک تعبیر منجر گردد.

ششم، پرسش‌ها در تبیین فلسفی عقاید دینی در سنت حکمای گذشته غرب و اسلام برای رسیدن به تعبیرهاست. پرسش از پی پرسش یا انباشت پرسش‌ها در حد معین فی حد نفسه بخشی از یک فعالیت فلسفی و نه همه آن، قلمداد می‌شود؛ ولی مفیدبودن آن به تعبیرهای ناظر بر پرسش‌هاست.

هفتم، تعبیر، محصول پرسش در نظام فلسفه دین اسلامی است و تعلیق، رهاورد پرسشگری در فلسفه تحلیلی. این دو، دستاوردهای مهم و سرنوشت‌سازند: در تعبیر فلسفی نوعی شناخت، سازگاری گزاره‌ها، اعتبار و جنبه معرفت در نظر است؛ در صورتی که تعلیق وجه محصلی ندارد. رسیدن به تعبیر، یک فعالیت فلسفی است. این فعالیت از سنخ تولید فکر است؛ اما پرسشگری هم گرچه یک فعالیت فلسفی است، از سنخ سنجش است. سنجش‌ها نیاز به پیش‌زمینه فکر دارند و نمی‌توان دائماً سنجش بدون تولید فکر را ادامه داد. فعالیت کامل فلسفی آن است که تعبیر و سنجش را توأمان داشته باشد.

هشتم، در نظام پرسش و تعبیر ضرورتاً به تعبیرهای مطلق نمی‌رسیم. پس تعبیرهای فیلسوف مسلمان از باورهای دین، یک تعبیر ممکن از باورهاست. این تعبیرها فی نفسه نوعی دفاع از باورها هستند؛ اما با دفاع کلامی که در موضع دفاع صراحت دارد، متفاوت‌اند. چه بسا این تعبیرها در زمان‌های آتی تغییر کنند؛ تغییری که نتیجه توسعه و تطور فکر فلسفی است.

نتیجه‌گیری

دین با جنبه‌های مختلف خود می‌تواند موضوع پژوهش فلسفی قرار گیرد. دورویکرد را می‌توان در نگاه فلسفی به دین در تاریخ فلسفه تشخیص داد: نگاهی که بر مبنای یک نظام فلسفی دین را

وامی کاود تا ساختار معرفت آن و بنیاد شناختش را به فلسفه بسنجد و اگر امکان داشت، آن را با فلسفه تعبیر کند و نگاهی که صرفاً با پرسشگری به بررسی آن می پردازد، چندان که اگر تاب آنها را نداشت، به کناری نهاده شود و اگر پرسشها نتوانستند آن را به کنار زنند، به تعلیق کشیده شود تا پرسشی دیگر در مجال دیگری پیش آید.

هیچ کدام از این دو رویکرد منطقاً رادع و مانع دیگری نیست؛ اما وقتی فیلسوف با یک نظام فلسفی به پژوهش فلسفی دین می پردازد، سخنش اعتبار بیشتری دارد تا هنگامی که تنها با یک یا چند نگره فلسفی به صورت پرسشگری در این مورد سخن می گوید. پرسشگری تلاشی ناتمام است؛ زیرا برای فعالیت معقول فلسفی کافی نیست. اگر پرسشگری تنها به خاطر پرسشگری باشد، فلسفه ورزی با یک سوم خود انجام گرفته و نه تمام خود؛ چراکه فعالیت فلسفی پیش از تبیین، شامل سه نوع تلاش عقلانی است: سنجش، پذیرش و آفرینش. این سه باید فیلسوف دین را به تبیین یک تعبیر برسانند؛ حال اگر یکی از آن سه تلاش، انجام نیابد فعالیت فلسفی ناقص خواهد شد. پرسشگری یا تقویت سنجش تنها، فکر را از مرحله آفرینش دور می کند و از پذیرش محروم می سازد؛ یعنی اگر سنجش و پرسشگری صرفاً به خاطر تولید ادبیات نقدی باشد، این مساله، ناقد و پرسشگر را از موضع فلسفی خارج کرده، موضع او در باورهای دینی را چه بسا به موضع فرهنگی و سیاسی بدل خواهد نمود.

اما «تعبیر» برآمده از سه نوع تلاش یاد شده است. در تعبیر آنچه معیار است، استدلال در قالب برهان و استناد در قالب شواهد است. متعاطی فلسفه دین در ارائه تعبیر، نقد و پرسش از باورها هم دارد؛ اما در آن توقف نمی کند تا فعالیت فلسفی خود را همچون زنجیره ای از پرسش های متوالی تعریف کند؛ بلکه با طرح پرسش، به دنبال پاسخ است و از روش آفرینش و پذیرش مدد می جوید تا به تعبیر برسد و باورها را تعلیق نکند. فلسفه دینی که بتواند به تعبیر برسد، وظیفه فلسفی خود را انجام داده است و فلسفه دینی که دین باوری را تعلیق کند، خردورزی را با نقصان مواجهه کرده است؛ زیرا خرد، تمامیت پاسخ را ارائه می دهد نه پاسخ ناقص را. به این دلیل می توان گفت در مقام مقایسه فلسفه های دین قاره ای و فلسفه و حکمت اسلامی گامی فراتر از فلسفه دین تحلیلی برمی دارند؛ زیرا در مقام تعبیرند و پرسش را با پرسشگری یکی ندانسته، برای رسیدن به پاسخ با تعبیر هم فلسفه ورزی می کنند.

منابع

۱. ارسطو؛ مابعدالطبیعه؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ ج ۴، تهران: حکمت، چهارم، ۱۳۸۵.
۲. افلاطون؛ «آلکییادس»، دوره آثار؛ ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴.
۳. —؛ «تیمانوس»، دوره آثار؛ ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۴.
۴. توفیقی، فاطمه (۱۴۰۰). تأملاتی درباره فلسفه دین در فلسفه قاره‌ای. آینه پژوهش، ۳۲ (۳).
۵. سل، آلن فیلیپ فردریک؛ تاریخ فلسفه دین؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین؛ «مشارع و مطارحات»، مجموعه مصنفات؛ ج ۲، تصحیح هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۳.
۷. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)؛ الحکمة المتعالیة؛ ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
۸. مک‌کواری، جان؛ الهیات اگزستانسیالیستی؛ ترجمه مهدی دشت‌بزرگی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۹. هالینگ دیل، ر. ج؛ مبانی و تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ؛ ج ۱، تهران: کیهان، ۱۳۶۴.
۱۰. هسکر، ویلیام (۱۳۹۰). فلسفه تحلیلی. ترجمه فاطمه ذوالفقاری، مجله دین (کتاب ماه)، ۱۵ (۱۷۰)، ۱۲-۲۷.
11. Trakakis, Nick; *The End of Philosophy of Religion*; Continuum, 2008.
12. Trakakis, Nick (2007). Meta-Philosophy of Religion. *Ars Disputandi: The onlin Journal for philosophy of religion*, vo.7, 1-42.
13. Timothy D. Knepper (2014). The End of Philosophy of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (1), 120–149, in: doi:10. 1093/jaarel/ift072.

14. Harrison, Victoria S. (2012). Nick Trakakis, THE END OF PHILOSOPHY OF RELIGION. *Faith and philosophy Journal of the Society of Christian Philosophers*, 29 (7), 99-103.
15. Wolfson, Harry Austryn; *Philo*; Harvard university press, 1982.

