

رویکردهای فلسفی*

[به دین پژوهی]

راب فیشر^۱ ترجمه نادر شکر اللّهی

مقدمه

در حال حاضر، رویکردهای فلسفی به دین پژوهی دستخوش بحران هویت است. دو پرسش، ماهیت این بحران را روشن تر می کند. نخست؛ این که رویکرد فلسفی به دین پژوهی را در کجا باید سراغ گرفت؟ این پرسش از آن رو مهم است که در مقام پاسخ دادن به آن مجبوریم درباره مکان هایی بیندیشیم که در آن جا می توان افرادی را یافت که این نوع رویکرد را پذیرفته اند. و پی بردن به این که چنین افرادی در کجا یافت می شوند ممکن است سرنخی را در فهم ماهیت کاری که انجام می دهند در اختیار ما بگذارد. اما به ظاهر این پرسش، پاسخ روشنی ندارد. می توانیم افرادی را در گروه های فلسفه، گروه های مطالعات دینی، گروه های الهیات و گروه های علوم انسانی دانشگاه ها بیابیم که رویکردهای فلسفی به دین پژوهی را پذیرفته اند. از این رو به نظر می رسد رویکردهای فلسفی منزل و مأوای واحدی ندارند و این مطلب که این رویکردها در شماری از زمینه های مختلف پذیرفته شده اند، به بحران هویت این رویکردها دامن می زند.

پرسش دوم به این مطلب اشاره دارد که چرا داشتن مکان ها یا بسترهای مختلف بسیار،

باعث بحرانی از نوع بحران هویت می شود. افرادی که رویکردهای فلسفی به دین پژوهی را پذیرفته اند چه کاری انجام می دهند؟ باز، جای شگفتی نیست که به ظاهر هیچ پاسخ واحد آماده یا حتی پاسخی که نسبت به آن بتوان به توافق رسید وجود ندارد. نوعی پذیرش مبتنی بر قاعده «هر کس به کار خود» وجود دارد به این مضمون که ما با قلمرو گسترده ای از علائق مواجه ایم که طبیعتاً درباره آن اختلاف نظر و غالباً دو دستگی وجود خواهد داشت. دلایل نهفته در پس تنوع و طیف گسترده پاسخ ها به این پرسش، به ندرت بازکاوی و بررسی شده اند. شما به عنوان یک فرد علاقه مند به رویکردهای فلسفی به دین پژوهی، فکر می کنید مشغول چه کاری هستید؟ درگیر چه فعالیت یا فعالیت هایی در انجام دادن این کارید؟ علاقه شما در [خواندن] این مقاله به چیست؟ (اگر مایلید پیش از ادامه مطالعه لختی درنگ کنید و در این باره بیندیشید. پاسخ هایتان را روی تکه کاغذی بنویسید!) پاسخ هایی که به این پرسش داده می شود، اهمیت بستری را نشان می دهد که در آن، شخص به دین پژوهی فلسفی مبادرت می ورزد.

برای مثال، اگر شما دانشجوی فلسفه باشید، احتمالاً رویکردی را که در دین پژوهی برمی گزینید، معطوف و متوجه مسائلی از قبیل انسجام و سازگاری [تلائم] است که در اعتقاد به مفهومی از «خدا» نهفته است و با دلایلی سر و کار دارد که مؤید باور دینی و توجیه کننده دعاوی دینی ای است که مطلب معناداری درباره اشخاص، جهان و خدا می گویند.^[۱] اگر دانشجوی مطالعات دینی باشید، بیشتر احتمال دارد که رویکرد فلسفی به دین پژوهی بر «بعد عقلانی دین»^[۲] توجه و تأکید داشته باشد. مراد از این عبارت [بعد عقلانی دین] این است که عقل و عقلانیت تنها یک جنبه از پدیده دین را شکل می دهند و هر گونه دین پژوهی باید اولاً و بالذات، به توصیف و فهم باورها و اعمال مورد اعتقاد اعضای یک سنت دینی پردازد. در واقع، روشی که غالباً در دین پژوهی ها برای پژوهش در دین استفاده می شود، همان است که گاه از آن به «رویکرد پدیدارشناسانه»^۲ نام می برند،^[۳] رویکردی که بر آشکارسازی^۳ و فهم پدیده دین و نه بر بررسی شواهد و ارزیابی صدق مدعیات دینی، تأکید دارد.^[۴] اگر شما دانش پژوه [حوزه] الاهیات باشید، احتمالاً رویکرد فلسفی در دین پژوهی، باید جست و جوگرایانه^۴ و اکتشافی^۵ باشد، که توجه و تأکید آن بر این است که چگونه آرا و نظرها و مفاهیم در تاریخ فلسفه به ما امکان می دهد که فهم بهتری از آموزه ها داشته باشیم یا به نحو دقیق تری تفکرات الاهی دانان را درک کنیم.^[۵] ابزار و فنون فلسفی برای کندوکاو در موضوع های الاهیاتی بکار گرفته می شوند که به دانش پژوهان امکان

می دهد در پرداختن بهتر به الاهیات توان مند باشند. در واقع، از این رویکرد گاهی به «الاهیات فلسفی»^۶ یاد می شود. [۶]

بنابراین، دو نکته به تدریج روشن می شود؛ نخست، ممکن نیست که از رویکرد فلسفی واحدی به دین سخن به میان آورد: رویکردهای فلسفی بسیاری وجود دارند، و در آغاز کار باید دقت کرد که دقیقاً چه سنخ رویکردی اتخاذ می شود. (در واقع ممکن است بخواهید از خود پرسید که چه رویکردی در این مقاله اتخاذ شده است!)، دوم این که رویکرد اتخاذ شده بستگی به بستری دارد که شخص در آن کار می کند. آن بستر تا حد زیادی مشخص می کند که یک شخص بفهمد که به چه کاری مشغول است و این با اهمیت است که هر شخصی که یک رویکرد فلسفی خاص را در دین پژوهی اتخاذ می کند از بستر فعالیت خود آگاه باشد و در نتیجه وقوف به این [مسئله] داشته باشد که برای نیل به چه چیزی تلاش می کند.

اما در این جا ما به کنه مسئله می رسیم؛ رویکرد مشخصاً فلسفی چیست؟ مسئله را می توان در آن عبارتی خلاصه کرد که تقریباً در همه دوره های آموزشی و کتاب های مقدماتی، در باب این موضوع، یافت می شود و آن «فلسفه دین» است. به بیان ساده، مسئله این است که تا آن جا که ما به فلسفه می پردازیم، این پرسش همیشه باقی می ماند که فلسفه با دین چه ارتباط و نسبتی دارد؟ دانش پژوهان فلسفه چه بسا از خود پرسند که چرا اصلاً درباره دین باید خود را به زحمت بیندازند، و چه بسا دانشجویان دین پژوه یا الاهیات از خود سؤال کنند فلسفه چه ارتباطی با مطالعاتشان دارد. [۷] در هر مورد، ارتباط بین این زمینه ها در بهترین حالت، ضمنی و مبهم است و در بدترین حالت، شخص در احساسی از بدگمانی و بی اعتنائی درباره این کار سترگ به حال خود رها می شود. نوعی طرز تلقی محک خورده بی حاصل.

این طرز تلقی به بهترین وجه در قالب پرسش مشهوری که ترتولیان^۷ مطرح کرده، بیان می شود: به راستی آتن را با اورشلیم چه کار؟ دانشگاه را با کلیسا چه کار؟ بدعت گذاران را با مسیحیان چه کار؟ [۸] پرسش ترتولیان در قالب الفاظی عرضه و ارائه شده که آتن و اورشلیم را در تقابل و تعارض با یک دیگر قرار می دهد. او آتن را منزل و مأوای فلسفه (آکادمی افلاطون) و اورشلیم را منزل و مأوای دین (کلیسای مسیحی) می دانست. کاری که او می کند متهم کردن فلسفه به بدعت گذاری است؛ او فعالیت فلسفی را فعالیت بدعت گذارانه تلقی می کند، اما چرا؟ به نظر می رسد که پاسخ این پرسش بر ماهیت ایمان انگشت می گذارد. مسیحیت امری

مربوط به وحی است؛ خداوند خود را از طریق پیامبران منکشف می‌سازد، در عیسی تجسم می‌یابد که برای نجات انسان‌ها جان تازه‌ای به او بخشیده می‌شود. پیام رستگاری خداوند، یعنی همان بشارت‌های مسیح که در کتاب مقدس ثبت و ضبط است، «کلمه» خدا خطاب به نژاد بشری است. و اگر موشکافانه و با دقت به انجیل بنگریم، به روشنی می‌توانیم ببینیم که هیچ‌گونه فلسفه‌ای در بر ندارد. پیامبران خود را در بحث و مشاجرات پر طول و تفصیل - درباره ذات و وجود خدا - وارد نکرده‌اند؛ مسیح و حواریون هیچ‌نیاز شدیدی به نظرپردازی درباره امکان [وقوع] معجزه و مسئله شر احساس نمی‌کردند. نجات صرفاً مربوط به ایمان است؛ پیام رستگاری موجود در کتاب مقدس، در قالب کلماتی است که بر اساس ایمان [و تعبد] برای مؤمنان یا جویندگان ایمان نوشته شده است.

توجه به نحوه ارائه پاسخ اجمالی دارای اهمیت است. گرچه به نظر می‌رسد که این مورد بر پایه ماهیت ایمان استوار است، در بند پیشین، عملاً هیچ چیزی وجود ندارد که شخص را به این سمت و سو سوق دهد که فلسفه را به بدعت‌گذاری متهم کند. اگر در کتاب مقدس هیچ‌گونه فلسفه‌ای در کار نیست، پس این تمام چیزی است که باید گفت. دلیلی وجود ندارد که پا فراتر گذاریم و آنگ [برچسب] کار بدعت‌آمیز به فلسفه بزنیم. این که ترتولیان چنین نسبتی به فلسفه داده، حکایت از آن دارد که دلایل دیگری در کار است. اگر نگاه عمیق‌تری به طرز تفکر ترتولیان بیندازیم، بر این بدبینی‌ها صحه می‌گذاریم. او مدعی است که بدعت‌گذاری‌ها با فلسفه پا گرفته است.

بدعت‌گذاران و فیلسوفان با موضوع واحدی سر و کار دارند... ارسطوی نگون‌بخت؛ همو که به آنان جدل آموخت - که فن ساختن و ویران کردن است - آنقدر متلون در بیان، حدس و گمان‌های دور و دراز، آنقدر سرسخت در مشاجره، آنقدر تردیدافکن و خود شکن، زیرا همیشه به طرح پرسش‌ها می‌پردازد اما هرگز چیزی را حل و فصل نمی‌کند. [۹]

بنابراین، دلیل واقعی ترتولیان بر رد فلسفه مربوط به ماهیت استدلال ایمانی (تعبدی) که پیش از این، به اجمال، بیان کردیم نیست، بلکه به ماهیت استدلال فلسفی مربوط است. اتهام او به فلسفه بر برداشتی که او از متعلق کار فلسفی دارد استوار است. در واقع، رد او بر تصور او از چیستی فلسفه استوار است.

در واقع، در این جا ما اولین برداشت مشترک از ماهیت فلسفه مواجهه ایم. این برداشت سه

شکل به خود می‌گیرد. در شکل اول اتهام بی‌ربطی است. اختلاف نظرها و مشاجره‌های فلسفی، هیچ ارتباطی به واقعیت ندارند؛ اختلاف نظرها و مشاجره‌ها بیشتر با استدلال‌ها سر و کار دارند. که دیدگاهی را بیان می‌کنند، خطایی در آن دیدگاه می‌یابند، تلاش می‌کنند آن دیدگاه را باز گویند و در آن بازگویی خطایی می‌یابند، و این کار تا حد تهوع ادامه پیدا می‌کند. از این گذشته، این استدلال‌ها از آن پرسش‌هایی ناشی می‌شود که بی‌معنا تلقی می‌شوند. ترتولیان، خشم خود را سر فیلسوفان رواقی و افلاطونی خالی می‌کند «همان سگ‌های پارس کن» که «کنجکاوی از روی بی‌قراری همیشگی» شان [ذهن] برادران دینی را در بحث و گفت‌وگوهایشان بر سر فطرت انسان‌ها، وجود روح، خیرخواهی خدا، مشوش کرده است. [۱۰] فلسفه معاصر «تجارب فکری» را به کار می‌برد تا درباره موضوعات متنوع اندیشه کند و به بررسی آنها پردازد؛ برای مثال اگر من مغزم را به دو نیم کنم و نیمی از آن را در یک اطاق و نیم دیگر را در اطاقی دیگر بگذارم، من کجا هستم؟ [۱۱] این سنخ پرسش‌ها و بحث و مشاجراتی که دامن می‌زنند، مشاجره‌های بی‌پایانی‌اند که هیچ نکته و فایده‌ای در بر ندارند. این بخشی از ادعای ترتولیان است: و مطمئناً دانش پژوهان فراوانی به چنین مطالبی قائل‌اند.

در شکل دوم، مسئله ارتباط به مسئله کاربرد گره می‌خورد. فلسفه به چه کار می‌آید؟ فلسفه به همه انواع و اقسام پرسش‌ها می‌پردازد و با این حال، به نظر می‌رسد که هرگز به هیچ پاسخ یا نتیجه‌ای نمی‌رسد. اگر قضیه بر این منوال است، باید از خود پرسیم که این همه صرف وقت و تلاش کردن در انجام دادن کاری که هیچ ثمری به بار نمی‌آورد، چه فایده‌ای دارد. علاوه بر این، در ذهن بعضی افراد، پرسش از فایده [فلسفه]، به طور جدایی‌ناپذیری با مسئله دلیل^۸ گره خورده است. فایده فلسفه، تا آن‌جا که استدلال پیش می‌رود، اثبات یا ابطال مواضع خاصی است. برای مثال؛ در مقام داوری در مسئله وجود خدا، با اقامه دلایل معینی درباره نظم و ساختار جهان می‌توان اثبات کرد که خدا وجود دارد و یا با اشاره به میزان شر و رنج انسان می‌توان اثبات کرد که خدا وجود ندارد.

شکل سوم از آن‌چه پیش از این گفته‌ایم نتیجه می‌شود. مردم - در پرتو ناتوانی مشهود فلسفه در فراهم آوردن نتایج محکم - غالباً این نظر را بر زبان می‌آورند که فلسفه چیزی بیش از نوعی رأی و نظر نیست، و با این همه، هر کس رأی و نظر خود را حق می‌داند. به عبارت دیگر، اساساً فلسفه یک مسئله خصوصی مربوط به باورها و آرا و نظرهایی مورد قبول فرد است که

قابل ایراد و اعتراض نیستند و لازم نیست برای افراد دیگر توجیه شوند.

دومین برداشت عمومی این است که فلسفه به مشکل بودن مشهور است به این معنا که عقلی^۹ است. یکی از بزرگترین متوقف کنندگان مباحثه در یک حزب، به عنوان فیلسوف پذیرفته می‌شود! چنین پذیرشی معمولاً ضامن سکوتی از سر حیرت و مؤدبانه به سراغ چیزهای دیگر رفتن است. خود مفهوم فلسفه معانی ضمنی حال و هوایی را دارد که به شدت عقلی است. این مفهوم با تصوراتی که از یک فیلسوف داریم تأیید می‌شود که سر به جیب تفکر فرو برده، دست‌ها را به پیشانی چروک انداخته فشرده، و مسائل وجود، حیات و عالم هستی که هر ذهن کنجکاوی را به زحمت می‌اندازد. این گونه است که تصور می‌شود فلسفه رشته‌ای عقلی است که تنها اندیشمندان ماهر می‌توانند از عهده آن برآیند. و این چیزی است که بعضی فیلسوفان از ما می‌خواهند که باور کنیم. وظیفه تفکر عمیق برای معدود نخبگانی است که به نحوی خاص آموزش دیده‌اند تا چنین رشته طاق فرسای را بپذیرند.

به سومین برداشت عمومی وقتی می‌توان پی برد که افراد به فلسفه «عمومی» اشاره می‌کنند. فلسفه به این معنا عمومی است که مجموعه‌ای از داستان‌های ساده است که مردم با آن داستان‌ها زندگی خود را به سر می‌آورند. مردم درباره «فلسفه زندگی» شان سخن می‌گویند؛ برای مثال «همیشه جنبه مثبت زندگی را در نظر بگیر»، «به دیگران ضربه‌ای بزن و بگریز پیش از آن که آنها بتوانند نسبت به تو چنان کنند.» و شنیده‌اید که بازیکنان فوتبال درباره فلسفه یک بازی سخن می‌گویند. به نظر می‌رسد که هر کسی مشغول تولید نظام‌های فلسفی یا اتخاذ رویکردهایی فلسفی است.

این محدودی از برداشت‌های عمومی درباره چیستی فلسفه است. به طور کلی، اینها سوء برداشت هستند و اگر قرار باشد که نشان دهیم چگونه رویکردهای فلسفی به دین اهمیت دارند، باید کار خود را با [ارائه] پاسخی ابتدایی به این برداشت‌ها آغاز کنیم. با توجه به اتهام نخست که مربوط به بی‌ربطی بود، اساساً از آن جهت که کانون این اتهام مبهم است، تشخیص نحوه پاسخ‌گویی دشوار است. «ربط» یک لفظ سهل و ممتنع است؛ چه کسی تعیین می‌کند که چه چیز مرتبط و چه چیزی نامرتبط است؟ چه معیاری برای این تمایز نهادن بکار گرفته می‌شود؟ به نظر می‌رسد: عصبانیت ترتولیان از فلسفه، حاکی از بی‌ارتباطی ذاتی بین فلسفه و دین است؛ و دغدغه او این است که وقتی این دو کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، فلسفه به آن چه

گوهر دین است خدشه وارد می‌کند و آن را از بین می‌برد حتی اگر فلسفه و دین بی ارتباط با یک دیگر نباشند، باید آنها را از هم دور نگاه داشت. در مقام پاسخ، دالفرث^{۱۰} می‌گوید: وقتی به مطالعه دین می‌پردازیم ممکن نیست که از فلسفه پردازی اجتناب کنیم. رویکردی فلسفی به دین «بر پرسش‌هایی تأمل می‌کند که از تجربه دینی و گفتمان ایمانی پیش از الاهیات برآمده است»^[۱۲] به عبارت دیگر، وظیفه فلسفه بررسی مسائلی است که تجربه انسانی را در احاطه دارد؛ یعنی عواملی که می‌توانند تجربه انسانی را به صورت تجربه دینی در آورند، و بررسی زبانی است که مؤمنان در مقام گفت و گو و درباره ایمانشان از آن بهره می‌برند. از نظر دالفرث، عقلانیت تلاش متفکرانه‌ای در روند ایمان است که در جست و جوی فهمی است که به طور جدایی ناپذیری آن را با فلسفه پیوند می‌زند. در تلاش برای فهم دین، هم از لحاظ درونی به معنای تلاش سنتی دینی برای کندوکاو در ماهیت و معنای ایمان، و هم از لحاظ بیرونی به معنای تلاش برای تبیین و بیان این معنا برای کسانی که درون این سنت قرار ندارند، دین به طور جدایی ناپذیری با فلسفه پیوند می‌خورد.

پیوند این دو بر عقلانیت توجه و تأکید دارد؛ می‌توان گفت که رویکرد فلسفی به دین روندی عقلانی است. منظور ما از این گفته دو چیز است. نخست، ما به این واقعیت اشاره می‌کنیم که عقل نقشی بنیادین در تأمل سنت دینی بر روی تجارب و باورهایش دارد. بخشی از این فرآیند تأمل، در بردارنده بررسی دقیق زبان، آموزه، نمادها، الگوها، و اسطوره‌هایی است که آن سنت داراست و از آنها بهره می‌برد. دوم، ما به این واقعیت اشاره می‌کنیم که یک سنت دینی - در مقام شرح و ایضاح ایمانش - باید بتواند از عقل - در فراهم ساختن استدلال‌های منطقی و اقامه دعاوی موجّه - استفاده کند.^[۱۳] دین نمی‌تواند [صرفاً] عرضه مجموعه‌ای از دعاوی باشد که هیچ مشاجره و گفت و گویی را برنتابد؛ بخشی از اعتبار یک سنت دینی قابلیت و توانایی آن در وارد شدن به گفت و گویی مستدل و معقول با سنت‌های دینی دیگر و با جامعه‌ای است که در آن قرار دارد.

علاوه بر این، مشغله تأمل و استدلال، فرآیندی است که مستلزم تلاش و توجهی مستمر است. این واقعیت را باید ضد این اتهام که فلسفه بی‌فایده است، یا صرفاً مجموعه‌ای از عقاید مختلف است، بیان کرد. اگر مقصود از کلمه فایده این است که رویکردهای فلسفی ناتوان از ارائه مجموعه‌ای از پاسخ‌ها و نتیجه‌گیری‌های مستحکمی است که می‌توانند با نوعی «برهان» معادل باشند، در این صورت احتمالاً لازم است که دو مطلب را روشن کنیم.

اول این که: لازم است بفهمیم «فلسفه، اساساً یک فعالیت است، چیزی که یک فرد انجام

می دهد. [۱۴] فهم این واقعیت ما را به این سمت و سو سوق می دهد که بگوییم رویکردهای فلسفی، خود فرآیند مستمری از تعامل و درگیری است. ماهیت این فعالیت نشان می دهد که هیچ انتظاری در کار نیست که ما همیشه به «پاسخ‌ها» یا «راه‌حل‌ها»ی قطعی خواهیم رسید، یا حتی این که رسیدن به پاسخ‌ها یا راه‌حل‌ها، در وهله نخست، هدف فلسفه پردازی باشد. دانش پژوهانی که به انتظار رسیدن به پاسخ‌های مسلّم فلسفه پردازی می کنند، ناامید خواهند شد.

فلسفه به منزله یک فعالیت، کاری است که افراد عهده دار آنند؛ و فلسفه فرآیندی تدریجی و دیرپا در پرداختن دقیق به نظرات، استدلال‌ها، تفکرات و تجربه‌ها است. این فعالیت‌ها ضرورتاً شخصی هستند، به این معنا که فعالیت‌هایی ناظر به علاقه‌ها و مشغله‌هایی است که آن فرد [خاص] آنها را دارای اهمیت تلقی می کند. از این رو، در فلسفه جایی برای نسخه برداری، تقلید، و تکرار طوطی وار نظرات دیگران نیست. یکی از دلالتی که فلسفه در فضای دینی غالباً مورد بی مهری است آن است که فلسفه با مفهوم مرجعیت؛ یعنی با افراد یا کتاب‌هایی که بنابه فرض «پاسخ‌ها» بی دارند به تعارض بر می خیزد. این مطلب که فردی مرجع است یا متن خاصی هزاران سال موجود بوده است، ضمانت نمی کند که آرا و نظرهای بیان شده درست اند. بخشی از کار سترگ فلسفی این است که فردی که به کارهای فلسفی می پردازد، این امور را برای خودش انجام می دهد و به نتایجی می رسد که احتمالی و موقتی هستند. کار فلسفی چیزی نیست که دیگران بتوانند برای آنان انجام دهند، فرقی نمی کند که آن «مرجع» چه قدر مهم و برجسته باشد. [۱۵]

تنها بر این اساس ما می توانیم این اتهام را که فلسفه صرفاً آرا و نظرهای مختلف است رد کنیم؛ می توان گفت که همه افراد آراء و نظرهای خود را دارند؛ اما مسئله این است که افراد بسیار معدودی درباره آنها می اندیشند؛ برای مثال ما درباره پسر ۱۲ ساله‌ای که در کلاس می ایستد و می گوید: «هیترلر درباره چگونگی رفتار با یهودیان نظر درستی داشت» [۱۶] چه نظری داریم؟ آیا به واقع او در نظر خود محق است؟ و چگونه بین «داشتن رأی و نظر» و تعصب و پیش داوری فرق بگذاریم؟ درباره آن پسر جوان، مطمئناً به گفته او اعتراض می کنیم؛ چرا چنین حرفی زدی؟ چه استدلال‌هایی برای تأیید گفته خود داری؟ چه دلالتی می توانی در تأیید دیدگاهت اقامه کنی؟ اگر پاسخ آماده‌ای نداشته باشی، ما گفته او را در حکم گفته‌ای بی ارزش - تنها یک نظر - رد می کنیم. در واقع، من گمان می کنم که واقعاً بیش از این با او مقابله می کردیم، استدلال‌ها و دلایلی را عرضه می کردیم که نشان دهند چرا آن پسر نمی بایست معتقد به آن نظر باشد یا چرا نظر او خطاست.

با اتخاذ این دیدگاه ما به دومین مطلبی که درباره رویکردهای فلسفی می‌توانیم بگوییم، سوق داده می‌شویم؛ که بخشی از فعالیت فلسفی، آموختن چگونه فکر کردن است، فرآیندی که مستلزم اقامه دلایل و استدلال‌ها است. اقامه دلایل و استدلال‌ها نشان می‌دهد که ما مشغول تفکر درباره چیزی هستیم که از آن سخن می‌گوییم، یا به تفکر درباره ماهیت چیزی که به آن باور داریم مشغولیم؛ ما در صدد یافتن راهی برای تأیید و توجیه دعاوی مان هستیم. از این حیث، فلسفه اموری را که ما معمولاً مسلم فرض می‌کنیم مورد تردید و اعتراض قرار می‌دهد. فلسفه ما را به تفکر درباره باورهایی و اداری می‌کند که چه بسا هیچ‌گاه مورد پرسش قرار نداده‌ایم، که چرا ما به آنها معتقدیم؟ چه دلایلی برای اعتقاد به آنها داریم؟^[۱۷] مورد تردید و پرسش قرار دادن باورها و مفروضات، از ما در برابر پیش داوری و تعصب محافظت می‌کند و ما را مطمئن می‌کند که نسبت به باورهایمان و چرایی باورهایمان آگاهییم. این چیزی است که گاهی از آن به «زندگی بررسی شده» یاد می‌شود.^[۱۸]

اما اقامه استدلال‌ها هم‌سان با اقامه براهین نیست. افرادی که معتقدند قصد و غرض فلسفه باید اقامه براهین باشد، معمولاً منظورشان این است که قصد و غرض فلسفه باید «اقتناع سازی» باشد. سودمندی فلسفه با این مطلب که تا چه حد ما می‌توانیم فلسفه را برای اقتناع مردم نسبت به صدق و حقیقت موضع خاصی به کار بریم، برابر تلقی می‌شود. آنتونی فلور^{۱۱}، استدلال را به شیوه ذیل خلاصه می‌کند: «تأثیر در هم آمیختن مفهوم برهان با مفهوم اقتناع این است که بگوییم: هیچ برهانی معتبر نمی‌تواند بود مگر آن که اقتناع همگان درباره اعتبار آن ممکن باشد.» و چون چنین چیزی معمولاً ممکن نیست، حکم می‌کنند که فلسفه بی‌فایده یا بی‌ارزش است.^[۱۹]

باز هم چنین سخنی نشان دهنده سوء برداشتی از چیستی فلسفه است. فلسفه درباره تعلیم دادن، وعظ کردن، هدایت کردن یا تلقین کردن نیست. رویکرد فلسفی به عنوان یک فعالیت، از شما مطالبه می‌کند که دقیق بخوانید و بیندیشید؛ تفکرات خود را به روشنی بیان کنید و تمایل به آن داشته باشید که نظرات خودتان را برای [موشکافی و] مذاقه عقلی و انتقادی مطرح کنید.^[۲۰] به عبارت دیگر، تلقی فلسفه از «برهان» خط مشی کلی استدلالی است که می‌توان آن را در معرض مذاقه عمومی قرار داد و در رابطه با آن دلایلی برای تأیید و توجیه آن استدلال عرضه کرد. از این رو، نتایج ما هیچ‌گاه فیصله یافته و قطعی نیستند بلکه همیشه پذیرای

کندوکاو و تأمل بیشتر اند. به همین سبب اشتباه است که «برهان» را استدلالی کاملاً قاطع در نظر بگیریم. کسانی که بر این باور باشند که استدلال‌های آنها چنین اند، در را به روی امکان تفکر بیشتر - درباره دیدگاهشان - بسته اند و در بیشتر موارد این تلقی به طور خطرناکی می‌تواند، جزم اندیشانه باشد.

پاسخ‌ها به این ادعا که رویکردهای فلسفی «عقلانی» هستند، دست به نقدتراند. اگر منظور از «عقلانی»، «دشوار» است، در این صورت ما موافقیم؛ رویکرد فلسفی، فرآیندی دقیق، روش مند، فکورانه، ارزیابانه و انتقادی است که مطمئناً وقت و تلاش می‌برد. هیچ پاسخ ساده یا کوتاهی در نوع تفکر مورد نیاز [در فلسفه] وجود ندارد. فلسفه ممکن است به دست فیلسوفانی که بد می‌نویسند دشوار شود - کسانی که زبان فنی و پیچیده به کار می‌برند - اما این تنها به آن معناست که آنان نویسندگان ضعیفی هستند، نه این که فلسفه دشوار است، توماس نیگل^{۱۲} می‌گوید: «کانون فلسفه در پاره‌ای از پرسش‌ها نهفته است که ذهن اندیشه‌ورز انسان طبیعتاً آن‌ها را حیرت آور می‌یابد».^[۲۱] چرا من در این دنیا هستم؟ چرا جهانی وجود دارد؟ وقتی من می‌میرم چه اتفاقی می‌افتد؟ به محض این که این پرسش‌ها مطرح می‌شود، رویکرد فلسفی آغاز می‌شود. همه افراد به طور طبیعی فیلسوف هستند. فلسفه پردازی‌ای که ما در دانشکده‌ها و دانشگاه‌های خود داریم، روایت پیراسته شده‌ای از همان غریزه اساسی پرسش و تأمل است که در همه ما وجود دارد. هدف این سنخ از فلسفه پردازی‌های دانشگاهی «پرسیدن و فهمیدن همان عقاید و نظرات عمومی است که همه ما در زندگی روزمره استفاده می‌کنیم، بدون این که درباره آنها بیندیشیم.» این نوع فلسفه پردازی در صدد است که فهم ما از جهان و خودمان را کمی عمیق‌تر کند.^[۲۲] این رویکرد فلسفه از همه ما مطالبه می‌کند تا کمی دقیق‌تر درباره تجربه‌ها، باورها و مفروضات خود تأمل کنیم.

ما اوقات زیادی را صرف کرده‌ایم تا بیندیشیم که فلسفه چه چیزی نیست و تلاش کرده‌ایم که سوءبرداشت‌هایی را در خصوص این که رویکرد فلسفی در صدد انجام دادن چه کاری است، رفع کنیم. پاسخ‌های اولیه ما بینش‌هایی درباره فلسفه و رویکرد فلسفی عرضه می‌کند. آسان است که به صورت سلبی بگوییم، فلسفه چه چیزی نیست، اما بررسی و توضیح، به شکل اثباتی‌تر این که فلسفه چه چیزی هست و رویکردهای فلسفی به دین پژوهی چگونه اند، دشوارتر است.

رشد و تحول تاریخی رویکردهای فلسفی

دوره‌های آموزشی، و کتاب‌های مقدماتی در این موضوع، غالباً، آن‌چه را که می‌توانیم آن را «رویکرد تعریفی بنامیم»، اتخاذ می‌کنند خط مشی پذیرفته شده بررسی ماهیت دین و توجه و تاکید بر ایضاح ماهیت دین است که بی‌درنگ به دنبال بررسی ماهیت فلسفه و ایضاح آن روی می‌دهد. پس، پرسشی که ناگزیر طرح می‌شود این است: «اگر ماهیت دین این است و اگر ماهیت فلسفه آن است درباره فلسفه دین چه می‌توان گفت؟» نظر این است که اگر ما بتوانیم تعریفی از آن دو عرضه کنیم، می‌توانیم به بررسی و تدوین تعریفی از چگونگی ترکیب آن دو با هم پردازیم. [۲۳]

مشکل‌گزینش چنین رویکردی روشن است. حتی اگر ممکن باشد که تصویری کلی و تقریبی از مراد و منظور مردم هنگامی که از «دین» سخن می‌گویند به دست آوریم، چنین تعریفی احتمالاً مبهم و نامشخص است. اگر ما «فلسفه» را بررسی و تعریف می‌کنیم، مسئله‌ای مشکل است. خاستگاه‌های فلسفه به یونان باز می‌گردد؛ لفظ *Philosophia* را می‌توان تا قرن پنجم قبل از میلاد، ردیابی کرد که از دو کلمه یونانی *philia* «عشق» و *sophia* «حکمت» گرفته شده است. فلسفه یعنی «عشق به حکمت»، اما قطع نظر از چه بسا القاء تصویری عاشقانه و خیال‌انگیز، واقعاً این مطلب چه چیزی درباره ماهیت فلسفه به ما می‌گوید؟ فیلسوف، عاشق حکمت است؛ این مقاله نتیجه روند عشق‌ورزی به حکمت است! این گفته به چه معناست؟ «حکمت» می‌تواند به حکایت از امور متنوعی اشاره داشته باشد؛ (می‌تواند حاکی از «معرفت»^{۱۳} باشد - فیلسوف شخصی است که درباره پاره‌ای امور معرفت دارد - می‌تواند حاکی از «تجربه زندگی» باشد - حکمت فیلسوفان، انباشت تجربه و دانش در سراسر زندگی است. می‌تواند از «بصیرت» یا «تشخیص» نیز حکایت داشته باشد - فیلسوف شخصی است که می‌تواند تصمیم‌های زیرکانه و هوش‌مندانه بگیرد و به گزینش‌های زیرکانه و هوش‌مندانه دست بزند. [۲۴]

اگر به تعریف‌هایی که دو تن از اولین عاشقان حکمت - افلاطون و ارسطو - به دست داده‌اند نگاهی بیندازیم رفته رفته می‌توانیم دریابیم که این شقوق مختلف، چگونه معنایی پیدا می‌کنند. افلاطون فیلسوف را شخصی توصیف می‌کند که «آماده به تجربه درآوردن هر شکلی از معرفت است، از دانش آموزی شادمان است و هرگز از دانش آموختن سیر نمی‌شود.» [۲۵] ارسطو تعریف

دیگری از فلسفه عرضه می‌کند و آن را «معرفت حقیقت» می‌نامد. [۲۶] به این تعاریف می‌توانیم تعریف سومی اضافه کنیم که استکتوس امپیریکوس^{۱۴} ارائه داده است: «فلسفه فعالیتی است که زندگی سعادت‌مندان را از طریق بحث و استدلال تأمین می‌کند.» [۲۷] از این رو، اجزاء اصلی‌ای که عشق به حکمت را تشکیل می‌دهند عبارتند از اشتیاق به پذیرفتن نظرات تازه، استعداد و آمادگی برای مطالعات گسترده و بررسی همه‌حوزه‌های تفکر و علاقه به حقیقت. این امور بخشی از فعالیت یا فرآیندی هستند که در آن گفت‌وگو، بحث و عرضه استدلال‌ها و نظرات اموری اساسی هستند. این اجزاء در آثار افلاطون در کنار هم جمع شده‌اند. روش افلاطون در فلسفه‌پردازی گفت‌وگو، سخن گفتن با فرد دیگر (معمولاً با سقراط) یا گروهی از مردم است. تصور این بود که ما می‌توانیم از گفت‌وگو برای جست‌وجوی حقیقت درباره‌ی چیزی استفاده کنیم. با مطرح کردن یک نظر، و پاسخ گفتن شخصی دیگر به آن، و سپس پیراستن آن نظر بر اساس آن پاسخ و شنیدن پاسخ دیگر، به تدریج به سوی حقیقت آن چه که درباره‌ی آن سخن می‌گوییم - مرحله به مرحله و قدم به قدم - پیش می‌رویم. گفت‌وگوهای افلاطون به ندرت به نتیجه‌ای قطعی می‌رسد؛ اما این مسئله‌ای نیست، زیرا این امر مطلب جالبی درباره‌ی فلسفه به ما می‌گوید. به ما می‌گوید: «فلسفه - با اقامه‌ی توجیه عقلانی - با ماهیت اشیاء سر و کار دارد، در مقابل توجیهی که تنها بر پایه‌ی مرجعیت یا ایمان یا سنت پذیرفته شده است.» [۲۸]

به عبارت دیگر، این «عشق به حکمت» تعهد و اشتیاقی برای جست‌وجوی استدلال، یا سیر تفکر یا یک نظر تا رسیدن به نتایج آن است. اما هر قدمی در این راه همواره در معرض ایراد و اعتراض است - همیشه دست‌خوش نفی و تکذیب است و هر نتیجه‌ای که بر گرفته شود موقتی و احتمالی است.

برندا آلموند^{۱۵} می‌گوید که این تعهد در عمل، تعهدی دو وجهی است. نخست این که مبرهن می‌کند که شما تعهدی به حقیقت نشان می‌دهید. ما تنها در صورتی عصبانی می‌شویم و به افراد می‌گوییم که دارند یاوه‌سرایی می‌کنند که گمان کنیم آنها به ما چیزی می‌گویند که خطاست. در غیر این صورت، ناراحت نمی‌شدیم. مباحثه کردن روشی است برای کشف حقیقت آنچه که درباره‌ی آن سخن می‌گوییم. دوم این که، ما نشان می‌دهیم که ارزش این روش را می‌پذیریم؛ یعنی فرآیند گفت‌وگو بر آن است ما را به جایی برساند. اما گفت‌وگو، تنها بر اساس صداقت^{۱۶} (در غیر این صورت هیچ فائده‌ای در گفت‌وگو نیست) سعه صدر^{۱۷} (زیرا ما باید اشتیاق،

کنجکاو در کندوکاو آنچه از آن سخن می‌گوییم داشته باشیم) و مشکل‌تر از همه، بی‌طرفی^{۱۸} (حتی هنگامی که به شدت به چیزی معتقدیم) مؤثر می‌افتد. [۲۹]

از این رویکرد ما به نشانه‌ای درباره‌ی خاست‌گاه‌های آنچه به فلسفه تبدیل شده است دست می‌یابیم. امروزه فلسفه، رشته‌ای تلقی می‌شود که به مردم، هنر فکر کردن را آموزش می‌دهد؛ منظور ما از «هنر فکر کردن» کسب مجموعه‌ای مهارت‌هاست که این امکان را فراهم می‌آورند که نوع خاصی از تفکر روی دهد. از این نوع تفکر به تفکر استدلالی یا انتقادی یاد می‌شود؛ این تفکر به طرح یک استدلال، بررسی آن برای یافتن نقاط ضعف آن، دفاع از آن در مقابل اعتراضات و شرح و بسط آن به صورتی منسجم و منطقی می‌پردازد. به دانشجویان می‌آموزند تا به همین روش مقالات خود را بنویسند. این کار شبیه گفت‌وگو کردن با خودتان یا گفت‌وگو با یک مخالف خیالی است.

در ارتباط با دین، رویکردهای فلسفی زیاد و متنوع بوده‌اند. باز هم لازم است منشأ و خاستگاه‌های رویکردهای فلسفی را تا یونان باستان ردیابی کنیم؛ اما لازم است بفهمیم که، در اروپا، تفکر فلسفی نه ریشه در پاسخ به دین دارد نه بخشی از تحقیق دینی در فهم جهان است. بعضی از برجسته‌ترین فیلسوفان متقدم یونانی - سقراط، افلاطون و ارسطو - بدون هیچ احساس نیازی به آمیختن با دین یا تفکر دینی به فلسفه ورزی می‌پرداختند. یکی از دلایل این کار این بود که فرهنگ یونانی [جامعه‌ای] چندخدایی بود، که متشکل از خدایان (ربّ النوع و ربّة النوع‌های) بسیاری بود که این خدایان همانند انسان‌ها بخشی از کیهان و تحت سیطره اصول و قوانین غیرمشخص آن بودند. دلیل دوم این بود که فیلسوفان متقدم با استفاده از عقلانیت انتقادی در تفسیر جهان - به منظور کسب معرفت - رفته‌رفته از اسطوره‌ها و داستان‌های بی‌پشتوانه درباره‌ی جهان صرف‌نظر کردند. آنان امید داشتند که با کنار نهادن اسطوره‌ها و داستان‌ها و سنت‌های قدیمی و جایگزین کردن توجیحات مستدل و متأملانه‌تر از زندگی و تجربه‌ی انسانی، به حقیقت برسند. [۳۰] این توجیحات مستدل‌تر، شالوده‌فعالیت فلسفی شدند. [۳۱]

در پیشرفت و تحول بعدی سنت یهودی - مسیحی، توجه و تاکید بر رویکردهای فلسفی به دین، برای اولین بار، به صورت موضوعی مورد بحث در آمد. سه دلیل برای این کار می‌توان اقامه کرد. [۳۲] نخست، مسیحیت از این‌که آیین محلی یا دین حکومتی باشد استنکاف ورزید و وفاداری کامل از جانب همه‌ی مردم را مطالبه کرد. دوم، اسطوره‌های شرک‌آلود را با اصرار و

تأکید بر خدای یگانه و جهانی که منحصرأ شخص مسیح عرضه کننده رستگاری اوست رد کرد. سوم، این خدا خالق و حاکم متشخص (انسان وار) جهان است که وعده رستاخیز و زندگی جاودانه به کسانی می دهد که به مسیح ایمان دارند. تأکید بر تقدّم و ضرورت ایمان، مسیحیت را به دینی غیر فلسفی مبدل کرد: ایمان نیازی به کاربرد عقل و تأیید عقل ندارد، و فرهنگ هلنی فلسفه یونان هیچ چیز مهمی برای متدینان مسیحی عرضه نکرد.

اما بسترهای خصومت آمیزی که مسیحیت خود را در آن ها یافت، استفاده از استدلال فلسفی را برای دفاع از خود در مقابل نقد، برای تبیین ماهیت ایمان مسیحی، تمایز نهادن مسیحیت از ادیان دیگر و ردّ روایت های بدعت آمیز از تعالیم مسیحیت ضرورت بخشید. از این رو، ارتباط اولیه بین فلسفه و مسیحیت کاملاً تناقض آمیز^{۱۹} بود: از سویی مسیحیت به شدت، بر تعهد و التزام به ایمان در مقابل عقل، به منزله ابزاری برای دست یابی به معرفت به خدا و رستگاری، صحنه می گذارد؛ از سوی دیگر خود را مجبور به استفاده از فلسفه در دفاع، تشریح و اثبات حقانیت خود می بیند. این تناقض ما را به عصبانیت تر تولیان باز می گرداند؛ آتن را با اورشلیم چه کار؟ فلسفه را با دین چه کار؟ از بسیاری جنبه ها، تاریخ رویکردهای فلسفی، در دین پژوهی، دقیقاً تاریخ دست و پنجه نرم کردن با این پرسش است.

به طور خاص، ما می توانیم چهار دیدگاه عمده را در ارتباط بین فلسفه و دین که در سراسر تاریخ این مشاجره ها پدید آمده است باز شناسیم. این چهار دیدگاه عبارتند از: ۱. فلسفه در حکم دین؛ ۲. فلسفه در حکم مستخدمه دین؛ ۳. فلسفه در حکم جا باز کن برای ایمان؛ و ۴. فلسفه در حکم ابزاری تحلیلی برای دین.^[۳۳] به این موارد می توان اضافه کرد: ۵. فلسفه در حکم مطالعه استدلالی ای که در تفکر دینی به کار رفته است.^[۳۴]

دیدگاه اول، [یعنی] فلسفه در حکم دین، در غرب می تواند متفکرانی نظیر افلاطون، افلوپین، فرفوروس، اسپینوزا، ایریس موردخ^{۲۰} و تفکر پویشی^{۲۱} - به ویژه هارشورن^{۲۲} و گریفن^{۲۳} - را در بر گیرد. در بطن این نوع رویکرد، این تصور نهفته است که با تأمل در ماهیت واقعیت فرجامین [حقیقه الحقایق] - خیر مطلق، خدا و ذات الاهی - می توانیم به شناخت نحوه ای که اشیاء واقعاً در تجربه انسان و در جهان وجود دارند دست یابیم؛ تأمل، تصویر درستی از نحوه وجودی اشیاء به دست می دهد. این نوع بینش مابعدالطبیعی، توجه ما را به آن چه متعال و غایی است معطوف می کند و هم چنین نظامی از ارزش ها برای زندگی روزمره در اختیار می گذارد.

دیدگاه دوم، [یعنی] فلسفه در حکم مستخدمهٔ دین، می‌تواند متفکرانی نظیر آکوئیناس، جان لاک، باسیل میتچل^{۲۴} و ریچارد سوین برن را در بر گیرد. تأمل، معرفتی جزئی از خدا یا دیگر حقایق روحانی فراهم می‌کند؛ تأمل می‌تواند عقلانیت باور به خدا را به اثبات برساند، دربارهٔ صفات چنین خدایی بحث و گفت و گو کند و در سنت یهودی-مسیحی استدلال‌هایی را پی افکند که فعل خداوند را در تاریخ و ضبط و مهار جهان به دست خداوند نشان دهد. کاریست چنین تأملی به «الاهیات طبیعی» مشهور است. اما کاری که این نوع تأمل نمی‌تواند انجام بدهد این است که نمی‌تواند ایمان نجات بخش به فرد بدهد؛ اگر قرار باشد که آدمیان از روی ایمان لبیک گویند و به موهبت رستگاری دست یابند، الاهیات طبیعی نیازمند وحی و مکاشفهٔ خداست. از نظر آکوئیناس، وحی و انکشاف، ابلاغ و انتقال حقایقی از طرف خداوند است که عقل انسان به تنهایی نمی‌تواند آن را درک کند؛ عقل انسان پیش‌درآمد ایمان است. جان لاک این دیدگاه را با این بیان شرح و بسط می‌دهد که عقل معیاری دربارهٔ حقیقت، بنیان می‌نهد که صحت و اعتبار معرفت و حیانی و انکشافی با آن محک زده شود؛ چنین حقایقی نمی‌توانند متضاد با این معیارها باشند. [۳۵] و این موضع در اثر اخیر ریچارد سوین برن شرح و بسط یافته است. [۳۶]

سوین دیدگاه [یعنی] فلسفه در حکم جا باز کن برای ایمان، می‌تواند شامل متفکرینی نظیر ویلیام آکامی، امانوئل کانت، کارل بارث^{۲۵} و الوین پلانتینگا شود. تأمل، در بهترین حالت، تنها می‌تواند عدم کفایت خود را در حکم کردن دربارهٔ دین نشان دهد؛ تأمل با نشان دادن محدودیت‌هایش باب امکان دین را مفتوح می‌گذارد و راه وابستگی انسان به وحی را به عنوان طریقی برای رسیدن به معرفت به خدا هموار می‌سازد.

چهارمین دیدگاه، [یعنی] فلسفه در حکم دین‌پژوهی تحلیلی، احتمالاً آشناترین موضع است و می‌تواند متفکرینی مثل آنتونی فلو، پل ون بورن،^{۲۶} آربی بریث ویت^{۲۷} و دی زد فیلیپس^{۲۸} را در بر گیرد. این آشناترین دیدگاه است؛ زیرا شیوهٔ برجسته‌ای در فلسفه پردازی در زمینهٔ دین-در جهان انگلیسی زبان-است. هدف آن تحلیل و ایضاح ماهیت و کارکرد زبان دینی، کشف چگونگی عمل آن و معنایی است که زبان دینی حامل آن است (اگر اصلاً معنایی داشته باشد).

این دیدگاه در صدد است که بداند چگونه مومنان، زبان را برای سخن گفتن دربارهٔ ذات الاهی به کار می‌گیرند، براساس چه ادله‌ای دعاوی آنان را می‌توان تأیید کرد و چگونه این امر با شیوهٔ زندگی مؤمنان ارتباط دارد.

پنجمین دیدگاه، [یعنی] فلسفه در حکم مطالعه استدلالی که در تفکر دینی از آن استفاده می‌شود، تحول جدیدی است، و می‌تواند شامل متفکرانی نظیر دیوید پالین،^{۲۹} موریس وایلز^{۳۰} و جان هیک شود.

اعتقاد جازم در پس این رویکرد به دین، این است که «مؤمنان انسان هستند و از این روی هم ساختار تفکر آنان و هم فرهنگ‌های خاصی که در آن قرار دارند، باورهای آنان را مقید می‌کنند.»^[۳۷]

هدف، بررسی دقیق موقعیت‌های متنوعی است که در آن‌ها مؤمنان زندگی خود را می‌گذرانند، مشخص کردن عواملی است که در این شرایط که چه بسا بر باورهای شخص تأثیر می‌گذارند عمل می‌کنند، و پی بردن به این مطلب است که این عوامل در نظر و عمل متجلی می‌شوند. تأکید بر فرهنگ به عنوان عاملی شکل دهنده و مؤثر بر باور دینی است، و ابزارهایی چند - تاریخی، علمی و هرمنوتیکی - به کار گرفته می‌شوند. پالین گزارش می‌دهد که این نوع رویکرد پاسخی خصمانه دریافت کرده است، «و نیاز فعلی را برای تعلیمات الاهیاتی درباره یافته‌های این شکل از فلسفه دین نشان می‌دهد»^[۳۸] ما باید با این سخن موافقت کنیم. وظیفه کنونی ما بررسی و تشخیص ویژگی‌هایی است که در بطن رویکردهای فلسفی به دین نهفته است.

ویژگیهای اساسی رویکردهای فلسفی

جان هیک می‌گوید: تفکر فلسفی در باب دین، شاخه‌ای از الاهیات یا دین‌پژوهی‌ها نیست، بلکه شاخه‌ای از فلسفه است. از این حیث، «فعالیتی درجه دوم» است که ابزارهای فلسفی را درباره دین و تفکر دینی به کار می‌برد.^[۳۹] ادعای هیک، شیوه جالبی را در اختیار ما می‌نهد تا بررسی کنیم که ویژگی‌های رویکرد فلسفی چیست؟ به طور کلی می‌توانیم بگوییم که رویکرد فلسفی چهار شاخه دارد.^[۴۰]

یک شاخه منطق است. منطق که از واژه یونانی logos ریشه گرفته از نظر لغوی به معنای «تفکر» یا «عقل» است و هنر استدلال عقلی و منسجم است. همان‌طور که دیدیم، همه ما به استدلال می‌پردازیم؛ همه ما هنگامی که شخصی در آن‌چه باور داریم یا می‌گوییم تردید یا اعتراض می‌کند عصبانی می‌شویم و انواع و اقسام دلایل را برای توجیه عقیده خود اقامه می‌کنیم. منطق همه، آن فرآیند مُحاجّه و جر و بحث کردن با فرد دیگر را اخذ می‌کند، مراقبت بیشتری

می‌کند و این فرآیند را پیراسته می‌کند.

همه استدلال‌ها یک نقطه آغازین دارند و به گزاره آغازینی نیازمندند تا این استدلال‌ها را آغاز کند. در منطق، این گزاره آغازین، مقدمه^{۳۱} نامیده می‌شود. مقدمه، چیزی است که کار استدلال را به راه می‌اندازد. یکی از مشهورترین مقدمه‌ها در فلسفه دین همان است که آنسلم مطرح کرده است: خدا «همان چیزی است که بزرگتر از آن نتوان چیزی تصور کرد.»^[۴۱] یک فیلسوف - در مقام پرداختن به یک استدلال - به بررسی مقدمه می‌پردازد تا ببیند که آیا صادق است یا کاذب، منسجم است یا نه. چرا که اگر مقدمه کاذب باشد، هیچ استدلالی را نمی‌توان بر مبنای آن ساخت.

استدلال از مقدمه آغاز می‌شود و سلسله‌مراحل را طی می‌کند تا این‌که ما به نتیجه برسیم. استدلال آنسلم^[۴۲] به شیوه ذیل پیش می‌رود:

مرحله اول: «چیزی در فاهمه^{۳۲} داشتن، مطلبی است، اما فهمیدن این‌که آن چیز واقعاً وجود دارد کاملاً مطلب دیگری است.»

مرحله دوم: «اگر [چیزی] تنها در فاهمه وجود داشته باشد، می‌توان تصور کرد که آن چیز در واقعیت هم وجود دارد و آن بزرگ‌تر است.»

مرحله سوم: «اگر آن چیز که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد، تنها در فاهمه موجود باشد. پس این چیزی که بزرگ‌تر از آن هیچ چیزی را نمی‌توان تصور کرد چیزی است که بزرگ‌تر از آن را می‌توان تصور کرد.»

مرحله چهارم: «به وضوح این امر محال است.»

نتیجه: «هیچ شکی نیست که چیزی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد هم در فاهمه و هم در واقعیت وجود دارد.»^[۴۳]

فیلسوف، هر کدام از این مراحل پشت سرهم را بررسی می‌کند - این مراحل به «مراحل منطقی»^{۳۳} مشهورند - تا ببیند آیا این مراحل به لحاظ منطقی از یکدیگر نتیجه می‌شوند یا نه. سرانجام، فیلسوف به نتیجه می‌نگرد تا ببیند آیا نتیجه با مقدمه و مراحل منطقی سازگار است یا نه. از این رو، منطق‌دان - کسی که در شاخه‌ای از فلسفه به نام «منطق» ماهر و متبحر است - هر مطلبی را که کسی بگوید می‌گیرد و به صورت ساده و مرحله به مرحله تجزیه می‌کند. وقتی با دیگران مواجه می‌کنید، تلاش کنید تا سر در بیاورید که آنان از چه مقدمه‌ای آغاز می‌کنند،

چگونه استدلال را به پیش می‌برند و چگونه به نتیجه می‌رسند. این مطلب درباره هر نوع استدلال صدق می‌کند و در ارتباط با دین، رویکرد فلسفی به دقت همه وجوه استدلالی را که یک متدین به پیش می‌کشد بررسی می‌کند. مزیت این فرآیند دوگانه است. از سویی، این فرآیند می‌تواند اختلاف نظری را که چه بسا بین افراد درگیر در یک استدلال وجود دارد بر طرف کند؛ به شما نشان می‌دهد که شما علاقه‌مند به اظهار نظرهای شخصی نیستید بلکه تنها به قوت آن چه گفته شده دل بسته‌اید. از سویی دیگر، همه استدلال‌ها بر اساس دلایل قوی‌ای که در ورای آنهاست، تأیید یا رد می‌شوند. این فرآیند به ما امکان می‌دهد که دقیقاً ببینیم چه نوع استدلالی در هر برهان معینی نهفته است. توانایی استدلال به این شیوه، مهارتی است که به تدریج و در اثر تمرین و ممارست آموخته می‌شود؛ و تجزیه‌گفته‌های یک شخص به اجزاهای مختلف آن ارزش‌تقرین کردن دارد.

دومین شاخه از فعالیت فلسفی مابعدالطبیعه^{۳۴} است. [۴۴] این اصطلاح را نخستین بار در سال ۶۰ قبل از میلاد، فیلسوف یونانی آندرنیکیوس،^{۳۵} به کار برد. مابعدالطبیعه، به اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل درباره زندگی، هستی و خود ماهیت وجود - در معنای حقیقی کلمه، به حیات، عالم هستی و همه چیز - می‌پردازد. مابعدالطبیعه پرسش‌هایی می‌پرسد درباره اینکه من - به عنوان یک شخص - چه هستم؟ آیا من یک جسم مادی هستم، یک مغز، که با مرگ از هستی ساقط می‌شود یا یک روح هستم، هستی غیر جسمانی‌ای که بعد از تجزیه و انحلال بدن باقی می‌ماند؟ یا این که حقیقت در جایی ما بین این دو قرار دارد؟ مابعدالطبیعه پرسش‌هایی درباره این که من - به عنوان شخص - چه کسی هستم مطرح می‌کند. چه چیز مرا من می‌کند؟ آیا من همان شخص ۵، ۱۰ یا ۱۵ سال قبل هستم؟ آیا من وقتی ۴۰، ۵۰ یا ۶۰ ساله می‌شوم، همان شخص هستم؟ چه چیز مرا همان شخص می‌کند؟ آیا این امری مربوط به حافظه است؟ در این صورت، اگر من حافظه‌ام را از دست بدهم چه اتفاقی می‌افتد، یا به هیأت و شاکله مادی من مربوط می‌شود و برای این که من باشم، همیشه باید بدن مادی داشته باشم؟ مابعدالطبیعه پرسش‌هایی درباره هستی می‌پرسد: وجود داشتن به چه معناست؟ آیا من وجود دارم؟ آیا Daffy Duck [= یک شخصیت کارتونی محصول شرکت سینمایی برادران وارنر] وجود دارد؟ آیا Daffy Duck - دقیقاً به همان معنا که من وجود دارم - وجود دارد؟ آیا خدا وجود دارد؟ به چه معنا خدا وجود دارد؟

این جنبه از فعالیت فلسفی، به مشغله‌ای گسترده اشاره می‌کند. [۴۵] هیچ چیزی بیرون از قلمرو علائق فلسفی قرار نمی‌گیرد؛ همه چیز برای فیلسوف اهمیت دارد. این مطلب ما را از

اتخاذ نظریه متعصبانه یا کوتاه‌فکرانه در باب موضوعات خاص در امان نگاه می‌دارد؛ فیلسوف باید از هر چیزی که درباره موضوع بحث مهم است یا ممکن است مهم باشد آگاه گردد و این امر در رویکردی فلسفی به دین صدق می‌کند که برای مثال با مسائل هستی‌شناسی (مطالعه وجود و هستی، از جمله هستی خداوند) و مسائل مربوط به کیهان‌شناسی (استدلال‌هایی که به منشأ و هدف جهان که شامل تصادم با علم هم می‌شود) و مسائلی درباره انسانیت (ماهیت و مقام و جایگاه انسان و جامعه انسانی، از جمله ماهیت ذهن‌گرایی)^{۳۶} سر و کار دارد.

سومین شاخه فعالیت فلسفی؛ معرفت‌شناسی است که تلفیق و ترکیبی از منطق و مابعدالطبیعه است. امکان معرفت‌شناسی به آن چیزی که ما می‌توانیم بدان معرفت یابیم و به چگونگی امکان معرفت یافتن به یک چیز، علاقه‌مند است. معرفت‌شناسی به معرفت و چگونگی تحصیل معرفت علاقه‌مند است؛ برای مثال افلاطون تصور می‌کرد که تحصیل معرفت محال است و آن‌چه را که «پارادوکس منو»^{۳۷} می‌نامید به کار برد تا نشان دهد که چرا یک انسان نمی‌تواند نه درباره چیزی که می‌داند تحقیق کند و نه درباره چیزی که نمی‌داند؛ زیرا با فرض این که او می‌داند، او نیازی به تحقیق ندارد و همین‌طور درباره چیزی که نمی‌داند، نمی‌تواند تحقیق کند؛ زیرا او نمی‌داند درباره چه چیزی باید تحقیق کند. [۴۶]

نکته‌ای که افلاطون مطرح می‌کند این است که هنگامی که بحث معرفت پیش می‌آید، ما هرگز از صفر آغاز نمی‌کنیم. همه پرسش‌هایی که می‌پرسیم، همه‌اشیایی که به شناخت آن مبادرت می‌کنیم، واجد خیل عظیمی از پیش‌فرض‌ها و باورهای از پیش موجوداند. همه آن‌چه انجام می‌دهیم و می‌دانیم در بستر گسترده‌ای از پیش‌فرض‌ها و باورهای قرار می‌گیرند که اغلب در آنها چون و چرایی نشده‌اند. هیچ چیزی هرگز از لوح سفید آغاز نمی‌شود. هر چیز همواره بر پایه چیز دیگری استوار است. چیز دیگری هم که مطرح می‌کند این است که تحقیق و طلب معرفت هرگز متوقف نمی‌شود؛ پاسخ‌هایی که به پرسش‌های ما داده می‌شوند پایه‌ای برای مجموعه‌ای از پرسش‌های بعدی می‌شوند و همین‌گونه تا به آخر. از نظر افلاطون، معرفت مسأله‌ای مربوط به یادآوری یا به خاطر آوردن است که در زندگی پیشین آموخته‌ایم. امروزه از نظر ما معرفت حاصل فرایند تحقیق و اکتشاف است. این فرایند تنها در صورتی متوقف می‌شود که ما به دل‌خواه و تصنعی آن را متوقف کنیم. [۴۷] به همین دلیل است که نتایجی که ما بدان‌ها می‌رسیم تنها می‌توانند غیر قطعی و استعجالی باشند.

کار معرفت‌شناسی کشف این است که چگونه معرفت از باور و ظن^{۳۸} تفاوت می‌کند. آیا معرفت و باور اساساً متفاوت هستند؟ اگر من بگویم: «من باور دارم که او به من دروغ می‌گوید» این ادعایی بس ضعیف‌تر از آن است که بگویم «من می‌دانم او به من دروغ می‌گوید»؛ حال، این ادعا را در بستر متفاوتی بررسی کنید. مؤمنان می‌گویند: «من به وجود خدا باور دارم» یا این گفته معادل با این قول است که «من می‌دانم که خدا وجود دارد؟ به نظر می‌آید، این قول که «من باور دارم که خدا وجود دارد» و این قول که «من می‌دانم خدا وجود دارد» دو قول متفاوت اند: آن چه چیزی را تبدیل به باور می‌کند متفاوت از چیزی است که مسئله‌ای را تبدیل به معرفت می‌کند. بعضی مؤمنان به جد مدعی‌اند که می‌دانند خدا وجود دارد، اما آن چیزی که آنان می‌دانند چیست؟ به عبارت دیگر، چه موقع می‌توانیم ادعا کنیم که چیزی را می‌دانیم؟ و مسئله صدق آن چه ما می‌دانم در کجا پیش می‌آید؟ آیا باورهایی که ما داریم قابلیت صادق و کاذب بودن دارند؟ یا آن چیزی که دقیقاً آنها را تبدیل به باور می‌کند، این است که ما نمی‌توانیم نشان دهیم آنها صادق یا کاذب‌اند، و صرفاً اموری احتمالی و غیر احتمالی، محتمل‌تر یا نه چندان محتمل‌اند؟

چهارمین شاخه در فعالیت فلسفی، فلسفه اخلاق (ethics)^{۳۹} است. فلسفه اخلاق به لحاظ حقیقی به معنای مطالعه آداب، یا مطالعه و کندوکاو در ارزش‌هاست، ارزش‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، ارزش‌هایی که بر شیوه زندگی ما با یک‌دیگر - چه در جوامع محلی - بعنوان جامعه ملی و چه در جامعه جهانی و بین‌المللی - حاکم‌اند. این شاخه از فلسفه به پرسش‌هایی در باب وظیفه، عدالت، عشق و فضیلت توجه و اهتمام دارد و در چارچوب فلسفه اخلاق - به عنوان یک موضوع عام - بر اعمال و رفتارهای ویژه‌ای در درون جامعه توجه و تأکید شده است، از این رو، ما با موضوع‌های ویژه‌ای نظیر اخلاق تجارت، اخلاق پزشکی، اخلاق کار، اخلاق سیاسی و از این قبیل، سر و کار پیدا می‌کنیم. گاهی این امور را «اخلاق کاربردی» می‌نامند؛ به عبارت دیگر، اینها نظرها، نظریه و اصول اخلاق عمومی را در حوزه‌های ویژه و خاصی از زندگی و فعالیت انسانی به کار می‌برند.

در ارتباط با دین پژوهی، فلسفه اخلاق «زندگی دینی» - قواعد و اصولی که شیوه زندگی کردن دینی را شکل می‌دهد - را به دقت بررسی می‌کند. سرچشمه و منشأ این قواعد چیست؟ سرچشمه و منشأ اخلاقیات چیست؟ بعضی مؤمنان مدعی‌اند که خداوند سرچشمه اخلاقیات است و اصولی که آنان در زندگی خود از آنها پیروی می‌کنند خیر هستند؛ چون خداوند خیر بودن آنها را

اعلام کرده است. اما اگر خداوند اعلام کند که قتل «خیر» است چه؟ اگر خداوند شخصی را به کشتن کسی یا به قربانی کردن فرزندش وادارد چه؟ آیا این امر خیر است؟ در مقام پاسخ، مؤمنان غالباً گفته‌اند که خداوند به کشتن فرد دیگری فرمان نمی‌دهد؛ اما با گفتن این حرف، آنان نشان می‌دهند که خداوند نیز تابع نظام اخلاقی است و بنابراین خداوند سرچشمه اخلاقیات نیست. اما اگر خداوند پدید آورنده اخلاقیات نیست پس چه کسی است؟ آیا شما باید فردی متدین باشید تا زندگی اخلاقی داشته باشید؟ آیا ملحدان افراد اخلاقی هستند؟ ارتباط اخلاقیات و دین چیست؟ کوتاه سخن این که چهار حوزه در شکل‌گیری فعالیت فلسفی به عنوان یک رشته دانشگاهی در نحوه‌های تقریب فعالیت فلسفی به دین پژوهی سهیم‌اند. این همان سنخ فعالیت فلسفی است که بیشتر مردم در غرب با آن روبرو می‌شوند و در این سنخ از فعالیت، موضوع‌ها و مشاجره‌های ویژه‌ای سر بر می‌آورد.

موضوع‌ها و مشاجره‌ها

بیشتر دوره‌ها و کتاب‌های درسی مقدماتی که به رویکردهای فلسفی به دین پژوهی می‌پردازند گستره‌ای از حوزه‌های مشترک را پوشش می‌دهند. این حوزه‌ها شامل استدلال‌هایی به نفع یا به زیان وجود خدا، مسئله شر، ارتباط بین ایمان و عقل، زبان دینی، ادیان جهان و مسئله دعاوی حقایق مخالف هم، زندگی پس از مرگ، دین و اخلاقیات، مشیت الهی، دعا، معجزه و ارتباط بین دین و علم می‌شود. تأکید بیشتر بر یکی یا چند فقره از این حوزه‌هاست و جالب است نگاهی به متون مقدماتی بیندازیم؛ زیرا این متون نشانه مناسبی در اختیار می‌گذارند که این مشاجره‌ها و موضوع‌ها بطور عمده در کجا روی داده‌اند یا [هم اکنون] روی می‌دهند؟

ما نمی‌توانیم امیدوار باشیم که همه این حوزه‌ها را در این مقاله پوشش دهیم. اما آن‌چه می‌توانیم از باب نتیجه‌گیری انجام دهیم این است که به سه حوزه - که علائق و تحقیقات زیادی را در حال حاضر برانگیخته است - اشاره کنیم. اولین حوزه، در چارچوب مطالعه زبان دینی قرار می‌گیرد و می‌توان آن را فهم «فرهنگی - زبانی» از دین نامید. دومین حوزه در محدوده مسئله شر قرار می‌گیرد، و بر ماهیت عدل الهی^{۴۰} در ارتباط با رنج و درد تأکید می‌نهد. سومین حوزه را به طور کلی می‌توان مسئله فعل خداوند در جهان نامید، که شیوه‌ای اجمالی برای اشاره کردن به تعدادی از مسائل و موضوعات خاص تر است.

اولین حوزه از بیش‌های فرهنگ و زبانی در رویکرد به دین پژوهی بهره می‌برد. و از جنبه‌هایی از فلسفه ویتگنشتاین، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، تاریخ و زیست‌شناسی استفاده می‌کند. طرفداران برجسته این حوزه جورج لیندبک^{۴۱}، استنلی هورواز^{۴۲}، گوردن کوفمن^{۴۳} و دان کیوپیت^{۴۴} هستند. [۴۸] تلقی از دین [در این حوزه] طرح تفسیری جامعی است که عمیقاً با فرهنگ و جامعه گره خورده است و تجربه‌های مؤمنان را هم از خود، هم از جهان شکل می‌دهد. [۴۹]

این چارچوب، به عنوان طرح تفسیری، پیشینی است؛ به این معنا که مقدم بر عمل تفسیر تجربه و جهان است؛ چنین تفسیری - به عنوان چارچوب فرهنگی و زبانی - از زبان و فرهنگی که مؤمن در آن زندگی می‌کند، بهره می‌گیرد.

تجربه دینی تنها در بستر این چارچوب، امکان‌پذیر است. زبانی را که برای بکارگیری می‌آموزیم بر انواع تجربه‌هایی که داریم تأثیر می‌گذارد و آن را شکل می‌دهد؛ می‌توان گفت که زبان، پدید آورنده تجربه است. ما به عنوان انسان، در فضای اجتماعی فرهنگی ای که با زبان سخن می‌گوییم، متولد می‌شویم و در آن رشد کرده و پرورش می‌یابیم. ما این محیط و بستر را پدید نیاوردیم. پیش از تولد ما وجود داشت، این محیط چیزی است که درون آن متولد می‌شویم و رشد می‌کنیم. اگر قرار باشد اعضای مؤثر جامعه باشیم، باید نحوه کارکرد زبان را یاد بگیریم تا بتوانیم با دیگران تعامل داشته باشیم. متدین بودن به معنای یادگیری و تبخّر یافتن در آن زبانی است که دین به کار می‌گیرد. متدین بودن، یادگیری قواعد چگونگی استفاده از زبان دینی است. از این رو مسیحی شدن به معنای آموختن نسبتاً خوب و کامل داستان بنی اسرائیل، داستان [زندگی] مسیح، زبان تجسد، رستاخیز، گناه و رستگاری است تا بتوانید خود و جهان را بر اساس آن داستان یا بر اساس آن زبان، تفسیر و تجربه کنید. مؤمنان می‌آموزند که چگونه نسبت به زبان سنت دینی خود فکر، احساس و عمل کنند.

فهم فرهنگی از زبان به شناخت‌های مهم دیگری اشاره می‌کند. نخست، این فهم به مردمی اشاره می‌کند که با زبان سخن می‌گویند و آن را بکار می‌برند. ما با بهره‌گیری از زیست‌شناسی و انسان‌شناسی، به فهمی از انسان‌هایی سوق داده می‌شویم که محصول فرآیند دور و دراز و تدریجی تکامل هستند؛ به عنوان اشخاص انسانی، حس هویت ما در طی دوره‌ای از زندگی در طول زمان شکل می‌گیرد، دست‌خوش بیماری و ناخوشی می‌شویم و پی می‌بریم که مرگ در انتظار ماست. از این رو، ما دیدگاه برتری نداریم که با آن بتوانیم حقایق مطلق را درباره جهان یا

درباره خودمان، به دست آوریم یا شکل دهیم. ما قادر نیستیم که از «درون ماندگاری ای» که در اثر وضع و حال ما بر ما تحمیل شده بگریزیم؛ از همین رو، هرگز حقیقت یا حقایق مطلق نمی‌توانند وجود داشته باشند. [۵۰]

دوم، این فهم، به محیطی اشاره می‌کند که مردم در آن زندگی می‌کنند و سخن می‌گویند. استدلال می‌شود که زبان تنها ابزاری است که ما برای فهم جهان و زندگی کردن در آن در دست داریم. زبان به منزله مخلوق فرهنگ و جامعه، همراه انسان پا به عرصه وجود می‌گذارد. با استمداد از شناخت‌های جامعه‌شناسی، این مطالب ما را به این سمت و سو سوق می‌دهد که دریابیم بستر زندگی انسان در تاریخ یک ملت، یک نژاد، یک فرهنگ، یک جامعه و یک اجتماع است. همه این امور بر هویت شخص تأثیر می‌گذارد و آن را تعیین می‌کند. ما نمی‌توانیم درباره انسان‌ها به طور کلی سخن بگوییم و نمی‌توانیم فرض کنیم که چیزی نظیر «انسانیت مشترک» وجود دارد. آدمیان را باید بر اساس ملیت، نژاد و فرهنگ شان درک کرد و در نتیجه، تفکر و تجربه انسانی ریشه در این بسترهای ویژه و خاص دارد و از آنها آغاز می‌شود. [۵۱]

سوم، اخلاق محصول و نتیجه هویت مادی شخص و بستر فرهنگی است. انسان‌ها افراد و عضوی از جامعه‌ای خاص می‌شوند، که ریشه در فرهنگی خاص دارد. آنان ارزش‌ها و اخلاقیات گروه اجتماعی خود را یاد می‌گیرند و می‌پذیرند و این ارزش‌ها از درون تاریخ آن گروه سر بر می‌کشند. ارزش‌ها محصول جامعه انسانی‌ای‌اند که نیاز به روابط و مناسبات پایدار و یک‌دست بین افراد را منعکس می‌کنند. از این رو لازمه این سخن آن است که اخلاقیات هیچ منشأ الهی و متعالی ندارند و از درون جامعه انسانی پدید آمده و بسط و گسترش یافته‌اند. [۵۲]

بنابراین برای دین‌پژوهی، هر رویکردی باید در بردارنده مطالعه محیط‌هایی باشد که در آنها، دین مورد نظر پدید آمده است، و مطالعه ماهیت و نقشی که [این محیطها] امروزه در جامعه مؤمنان دارند؛ برای مثال در مسیحیت، خداوند نماد معناست. [۵۳] خداوند نماد نهایی و هدف نهایی در طلب خلق معنا در فضای انسانی است. مفاهیم، انگاره‌ها، تصاویر و الگوهای که مسیحیان از خداوند دارند منعکس‌کننده نیاز بنیادین برای یافتن معنا و هدف است. اما این تصاویر و الگوها، مخصوص یک جامعه و یک فرهنگ است. از این رو، خداوند مطلق نیست و یا به تعبیر دقیق‌تر، حقایق مطلق درباره خداوند وجود ندارد. خداوند به عنوان یک واقعیت مطلق که برای همه آدمیان در همه اعصار یک‌سان است، وجود ندارد. بنابراین تصویرهای خدا، انگاره‌ها و

مفاهیمی که مسیحیان درباره خدا دارند از لحاظ اجتماعی، فرهنگی و گاه از لحاظ ملیت منحصر به فرد هستند. خدا نماد معناست؛ خدا حاصل جمع ارزش های یک اجتماع است.

دومین حوزه ای که اخیراً علاقه و تحقیق در آن جان تازه ای گرفته است، حوزه مسئله شر است. اکنون به یک معنا، نظریه عدل الهی مسئله ای کهن است و دیدگاه ها و استدلال های گوناگون، به یقین رو به فرسودگی نهاده اند، هیچ پیشرفت قابل توجهی در دیدگاه عمده ناظر به نظریه عدل الهی - نظریه عدل الهی آگوستین، نظریه عدل الهی اراده آزاد و نظریه های عدل الهی «آموزنده» (هیگ و سوین برن) - صورت نگرفته است تا خبر از مسیرهای جدیدی بدهد که در آنها امکان پیشرفت باشد. اما در حال حاضر، زمینه های جدیدی در نظریه عدل الهی در حال شکل گیری است. به طور خاص، پرسشی از ماهیت و هدف عرضه نظریه های عدل الهی حوزه آن چه وجود دارد همراه با نهضتی بدور از اقدام برای اقامه نظریه عدل الهی؛ یعنی نهضتی بدور از تلاش برای دفاع از وجود خداوند در مقابل شر یا بدور از بحث از ماهیت و خصیصه خدایی که ما می توانیم با در نظر گرفتن واقعیت و حضور شر در جهان و در زندگی مردم، به او ایمان بیاوریم. [۵۴]

این حرکت که مورد حمایت یک متفکر امریکایی به نام ترنس تیلی^{۴۵} در کتابی با نام شرور نظریه عدل الهی [۵۵] و هم چنین یک متفکر انگلیسی، کنت سورین^{۴۶} در کتابی با نام الاهیات و مسئله شر، [۵۶] قرار گرفت، از این درک ناشی شده است که همین وظیفه دفاع از خدا یا تلاش برای توجیه وجود خدا در مقابل شر، خود یک شر است. نظر این است که در تلاش برای نجات دادن خدا از این مخصمه یعنی تبیین هایی که عرضه می شود، درد ورنجی را که مردم تحمل می کنند نادیده می گیرد. این تبیین ها به طور کلی به شر می پردازند و سروکاری با وضع اسفناک یا احساسات افراد ندارند.

نمونه ای از آن چه که به آن اشاره می کنیم را می توان در اثر آستین فارر^{۴۷} سراغ گرفت. فارر می نویسد: «اگر آن چه می گوئیم نه تسلی بخش است و نه سنجیده، لازم نیست نگران باشیم. اگر بتوانیم، وظیفه ما گفتن حقیقت است. حال این گفته چه معنایی می تواند داشته باشد؟ به نظر می رسد این نکته وجود دارد که آن چه شخص از آن رنج می برد و آن چه حقیقت است یک چیز نیست.» فارر این را می پذیرد؛ او می گوید: «بنابراین به جای این که کار خود را با شخص رنج کشیده و درد و رنج شخصی او آغاز کنیم، می کوشیم که این موضوع را در تناسب با عوامل دیگر بسنجیم. [۵۷] باز این گفته به چه معناست؟ به نظر می رسد که تصور این باشد که وقتی رنج و

محنت‌های شخصی فرد رنج‌کشنده «در تناسب با عوامل دیگر سنجیده شود»، در آن صورت، این رنج و محنت با توجه به ماهیت واقعی آن در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی این‌که درد و رنج نیست و یا دست کم رویدادی به آن شدت تاریک در زندگی فرد - که در ابتدا به نظر می‌رسد - نیست. شاید بتوانیم این نکته را به شکل زیر مطرح کنیم. اگر شما به نزد دوستی که درگیر درد و رنجی است بروید و بگویید: «یاالله، تکانی به خودت بده، دست از تنبلی بردار و سعی کن این درد و رنج‌ها را با توجه به عوامل دیگر بسنجی!» در این صورت، شما آن قدرها هم دوست او نیستید. نتیجه نهایی این است که شخص احساس می‌کند به او بی‌اعتنایی می‌شود، رنج و درد کشیدنش بی‌اهمیت تلقی می‌شود، درد دل‌های او نشنیده گرفته می‌شود و همین مسئله به نوبه خود کافی است که احساس جدایی و تنهایی او را که اغلب همراه با درد و رنج اوست، تشدید کند و نگرانی و مراقبت را نسبت به او کاهش دهد.

هر چند این حرکت در راستای ردّ نظریه عدل الهی، امتیازات و فواید بی‌چون و چرایی دارد اما این به معنای آن است که ما نباید از «معنا» و «دلیل» سخن بگوییم اگر اصلاً معنایی یا دلیلی برای شر وجود داشته باشد. آنچه ما باید از تأثیر این حرکت درباره نظریه عدل الهی در نظر بگیریم این است که اگر ما قصد داریم درگیر اقامه تبیین‌هایی شویم و جانب احتیاط را بگیریم، در این صورت، خردمندانه است که نظر روشنی درباره آنچه هدف گرفته‌ایم و هم‌چنین درباره این‌که آن چیز برای چه کسی مورد نظر است، داشته باشیم، به عبارت دیگر، ما باید توجه دقیق به محیط و زمینه‌ای که در آن زبان تبیین شنیده خواهد شد داشته باشیم. نشستن و درباره عدل الهی نظریه پردازی کردن در فضایی فارغ از شنیدن حرف‌های دل‌کسانی که رنج می‌کشند و کم‌توجهی به آنان بسیار آسان است. چنین تبیین‌هایی وقتی در فضای وجودی شخص رنج‌کشنده عرضه شود، زنگ بی‌احساسی و غریبی را به صدا در می‌آورد.

چه بسا این قضیه از این قرار باشد که افرادی به شدت دست‌خوش رنج و درد باشند و یا تجربه درد و رنج کشیدنشان آنقدر بی‌واسطه و مستقیم و غالب باشد که تصور درد و رنجی بیش از آن دشوار بنماید. این موردی است که در آن یک تبیین چه بسا کمک‌کننده درجه‌ای از عینیت یا فاصله‌گیری از شرایط موجودشان فراهم آورد و ممکن است کمک‌کننده تا کمی بهتر از پس این شرایط برآیند. اما وقتی چنین تبیین‌هایی حرف‌های دل‌شخص رنج‌کشیده را سرکوب کند یا در برابر واقعیت درد و رنج یک شخص، عرض اندام کند، باید هم سودمندی و هم دستورکاری را

که به صورت بندی این تبیینات منجر شده است مورد شک و تردید قرار دهیم .
 سومین حوزه مورد علاقه و اهتمام کنونی این تبیینات را می توان تحت عنوان «فعل خداوند در جهان» طبقه بندی کرد . در واقع پرسش از این که آیا خداوند عمل می کند و چگونه عمل می کند، در خط مقدم تفکرات فلسفی جدید در باب دین قرار دارد . به یک معنا این مسئله جدیدی نیست ؛ بلکه این موضوع حاکی از شناخت درک و توجه و تاکید صریح بر مسائلی است که در همه حوزه ها و جنبه های مطالعه دینی، به صورت ضمنی، وجود دارد . بحث های دینی مفاهیمی از ارتباط و نسبت خداوند با جهان و عمل در آن را فرض می گیرند و پرسش از این که دقیقاً چگونه ما باید این فعل خداوند را در گستره تاریخ، طبیعت، زندگی اجتماعی و فردی بفهمیم اهمیت فوق العاده ای دارد . [۵۸] ایمان مسیحی همیشه تصدیق کرده است که خداوند به گونه ای فعال، در تحقق بخشیدن به راه و هدف الهی برای جهان و رستگاری انسان ها دخیل و درگیر بوده است . جامعه مسیحی انگیزه خود را برای امور اجتماعی و تبلیغی، از این اعتقاد راسخ گرفته است که خداوند به تک تک افراد عشق می ورزد و به آنها علاقه مند است و این با زبانی که در کتاب مقدس استفاده شده - از جانب مومنان - تأیید شده است : خداوند عمل می کند، خلق می کند، زنده نگاه می دارد، انتخاب می کند، حکم می کند، راهنمایی می نماید، وحی می فرستد، الهام می کند و نجات می بخشد . جان کلام این که به نظر می رسد تمام مفهوم خدا ضرورتاً متضمن تصویری از عاملی مشخص [انسان وار] است که در ارتباط با جهان و افراد انسانی عمل می کند . اما بارها پرسش از این که دقیقاً منظور از استفاده کردن از زبان عامل و عمل انسان وار درباره خداوند چیست، مفروض گرفته می شود و این مسئله که خداوند چگونه عمل می کند، نادیده انگاشته می شود . خداوند «فقط» عمل می کند . [۵۹]

با این همه، مسائل و مشکلاتی درباره این تصور از خداوندی که در ارتباط با جهان، فعال است وجود دارد . این مسائل و مشکلات، گرد چهار موضوع جمع می شوند . نخست، این مسئله وجود دارد که چگونه ما باید عمل و فعل خداوند را درک کنیم . این جنبه از مسئله از کار در حوزه های فلسفه عمل و فلسفه هویت - مسئله ذهن - مغز شخصی استفاده می کند . خداوند چگونه می تواند عمل کند؟ در سطح انسانی، ما دارای بدنی جسمانی هستیم که می توانیم در تعامل با محیط جسمانی خود از آن استفاده کنیم . اما خداوند به ظاهر چنین بدن جسمانی ای ندارد که بتواند با آن در جهان عمل کند . بنا به تلقی سنتی، خداوند نامتجسم است . از همین رو، نه

تنها مسئله درک واقعی چگونگی عمل خداوند وجود دارد، بلکه یک مسئله بنیادی تر وجود دارد و آن این که اصلاً از [این] تصور خداوند در حکم یک عامل، چه چیزی دستگیرمان می شود؟

دوم، مسئله فعل خداوند در تاریخ است. در مسیحیت، خداوند دست به کار می شود تا خلق کند، زنده نگاه دارد، انتخاب کند، تجسم و تجسد یابد و نجات بخشد. با این همه، چگونه باید این وقایع را به فهم در آوریم؟ چه ارتباطی بین وقایع تاریخی - که عموماً مشاهده پذیرند - و تفسیر دین از این وقایع و فعل خداوند وجود دارد؟ به عبارت دیگر، محل فعل خداوند را کجا باید معین کنیم؟ در خود واقعه یا در تفسیری که دین از آن واقعه به دست می دهد؟ چه چیزی یک واقعه را فعل الاهی می کند؟ استلزامات مطالعه تاریخی چیست؟ علاوه بر این، آیا خداوند همه وقایع جهان را کنترل و هدایت می کند؟ چگونه خداوند اراده و هدف الاهی را در تاریخ تحقق می بخشد؟ و فعل خداوند چگونه با فعل انسان و روند مستمر جهان، ارتباط می یابد؟

سوم، مسئله فعل خداوند در طبیعت است، که استلزاماتی برای ارتباط بین علم و باور دینی دارد. احتمالاً این حوزه مسئله فعل خداوند را به دقیق ترین صورت آن مطرح کرده و آن را برجسته نموده است. [۶۰] توسعه و پیشرفت های علوم طبیعی و اجتماعی، توانایی ما را در تفسیر وقایع فیزیکی بر حسب نظام قوانین علی و معلولی و در تفسیر رویدادهای انسانی بر حسب نظام عوامل روانی و اجتماعی، افزایش داده است. این امر به شک و تردیدهایی درباره واقعت و حتی امکان عمل کرد خداوند در جهان منجر شده است. چه ارتباط و نسبتی بین فعل الاهی و فعل انسانی وجود دارد؟ آیا خداوند در چارچوب ساختارهای اجتماعی تثبیت شده یا ارتباطات اجتماعی مستقر عمل می کند؟ و آیا خداوند در هر فعالیت انسانی عمل می کند؟ آیا ممکن است درباره یک فعل بگوییم؛ که هم من آن را پدید آوردم و هم خداوند آن را پدید آورد؟

چهارم، مسائلی مرتبط با آن چه گاه به عنوان «مشیت خاص» مشهور است، وجود دارد؛ یعنی افعال الاهی خاص در جهان. چگونه باید مشیت را به فهم در آوریم؟ دعا چیست؟ وقتی دعا می کنیم چه کاری انجام می دهیم؟ خداوند به دعا پاسخ می گوید؟ معجزه ها چیستند؟ دخالت معجزه وار الاهی چیست؟ آیا معجزه باید اتفاق بیفتد؟ اگر باید اتفاق بیفتد چرا خداوند دفعات بیشتری معجزه نمی کند؟ این امور موضوع های ویژه ای در چارچوب موضوع وسیع تری از فعالیت الاهی خداوند هستند. آنها این پرسش را می پرسند: آیا برای مؤمنان امروزه امکان دارد که ارتباط شخصی مستمر واقعاً معناداری با خداوند داشته باشند؟ آیا امکان این باور هست که

اموری در جهان روی داده‌اند یا روی می‌دهند که از جهات دیگر بدون فعل خداوند روی نمی‌دادند؟

نتیجه‌گیری استعجالی

دانشجویان، اغلب فکر می‌کنند که دارم شوخی می‌کنم وقتی به آنها می‌گویم که مایه مباهات من خواهد بود اگر در پایان یک دوره‌ی درسی در فلسفه‌ی دین موفق شوم که آنها را به مقام و مرتبه‌ی بچه‌های ۴ ساله برگردانم. بعد من می‌گویم: هر چه باشد، کودکان ۴ ساله بهترین پرسش‌ها را می‌پرسند! هدف هر رویکرد فلسفی به دین پژوهی آن است که ابزاری در اختیار شما بگذارد که درباره‌ی اشیاء و همین‌طور در گفت‌وگو با افراد دیگر خودتان مستقلاً بیندیشید. شما تنها با پرسیدن، فلسفه‌ی ورزی می‌کنید، نظریه‌ها را بررسی می‌کنید. به فکر می‌افتید که یک خط مشی فکری به کجا ممکن است بینجامد. رویکرد فلسفی به دین باید همین‌گونه باشد. این رویکرد، تجربی است. بنابراین، از سرتفریح و تفنن به آن پرداز، امتحانش کن، نگران آن نباش و بالاتر از همه، از این کار لذت ببر.

پی‌نوشت‌ها:

* مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح زیر است:

Rob, Fisher, "Philosophical Approaches", in *Approaches to the Study of Religion*, (ed.) Petrer Connolly, Continuum, Land NY, 2002, p. 105-128.

ترجمه‌ی این مقاله توسط جناب آقای احمد رضا جلیلی با متن انگلیسی مقابله شده است (م).

۱. برای جزئیات بیشتر - درباره‌ی این رویکرد خاص - بنگرید به:

Terence Penelhum (1995), *Reason and Religious Faith*, Boulder, CO, Westview Press.

۲. این عبارت را از کتاب زیر اخذ کرده‌ام:

M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach and D. Basinger (eds.) (1991), *Reason and Religious Belief*:

An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford, Oxford University Press.

۳. پدیدارشناسی، به دست ادmond هوسرل (Edmund Husserl) در آغاز سده بیستم توسعه یافت و تأثیر بر انگیزاننده‌ای

در سنت دیرپای فلسفه‌ی اروپا داشت که آثار مارتین هایدگر، ژان پل سارتر، ماریوس مارلوپوتتی، پل ریکور و ژاک

- دریدا را در بر می‌گیرد. هدف آن این است که «خود اشیاء» را در تجربه هر روزه زندگی مان در دسترس مان گذارد.
۴. برای پی بردن به این که چگونه پدیدارشناسی در رشته‌های دانشگاهی مطالعه ادیان توسعه یافته ست بنگرید به:
Ninian Smart (1973), *The Phenomenon of Religion*, London, Macmillan.
۵. دیوگنس آکن خطوط کلی این نوع رویکرد را در کتاب ذیل آورده است:
Diogenes Allen (1985), *philosophy for understanding theology*, London, SCM Press Ltd.
- آکن هم‌چنین به بعضی از مشکلات استفاده از فلسفه در دوره‌های الاهیات، نئی اشاره می‌کند.
۶. اخیراً در کتاب زیر به این رویکرد پرداخته شده است.
Vincent Brummer (1992), *Speaking of a Personal God: An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
۷. بنگرید به:
- Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, p. iii.
۸. گزینش خوبی از متون ترتولیان را می‌توان در منبع زیر یافت:
De praescriptione Haereticorum, para. 7 (Literally translated: 'A demurrer to the heretics' plea).
- و بنگرید به:
- A New Eusebius*, ed. J. Stevenson, and *The Early Christian Fathers*, ed. and tr. by Henry Bettenson, Oxford, Oxford University Press, 1969.
9. *De Praescriptione Haereticorum*, para. 7.
۱۰. به این اثر او بنگرید:
- Against Marcion*, I. 27, II. 5, III. 8, in *A New Eusebius*, ed. by J. Stevenson.
۱۱. این پرسش به عنوان روشی از بررسی وجود روح، از سوی سوین برن مطرح شده است. بنگرید به:
Richard Swinburne (1986) *The Evolution of the Soul*, Oxford, Clarendon Press.
12. Ingolf Dalferth (1988), *Theology and Philosophy*, signposts in Theology, Clarendon Press.
۱۳. موریس ویلز این جنبه از رویکرد فلسفی به دین را در مقاله خود با نام «استدلال پذیری مسیحیت» توضیح داده است. نگاه کنید به مقاله او که در مجموعه‌ای با مشخصات زیر آمده است:
William J Abraham and Steven W Holtzer (eds) (1987), *The Rationality of Religious Belief*, Oxford, Clarendon Press, pp. 39-51.
۱۴. این مورد به وسیله فرد وستفال (Fred Westphal) بسط یافته است. بنگرید به:

Fred Westphal (1969) *The Activity of philosophy: A Concise introduction*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, p. 3.

و استفال یک فصل عالی درباره این مطلب دارد که از فلسفه ورزی چه چیز را انتظار داشته باشیم و چه چیز را انتظار نداشته باشیم؛ بعضی از نکات را از او گرفته‌ام.

15. Ibid., p. 6

۱۶. متأسفانه! یک مثال واقعی .

۱۷. نایگل واربرتون (Nigel Warburton) بر این جنبه از عمل فلسفی تأکید می‌کند؛ بنگرید به:

Nigel Warburton (1995), *Philosophy, The Basics*, 2nd, London, Routledge, Ch. 1.

18. Ibid., p. 4.

۱۹. فلو این وضعیت را به صورت عمیق‌تر در مقدمه‌ای که بر کتابش نوشته بررسی می‌کند.

Flew (1971), *An Introduction to western philosophy: Ideas and Argument From Plato to Sartre*, London, Thames & Hudson, pp. 21-2.

20. B. R. Tilghman (1994), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford, Basil Blackwell, p. 8.

تیلگمن با دقت توضیح می‌دهد که چه چیزی را از فلسفه - به عنوان یک فعالیت - باید انتظار داشت .

۲۱. بنگرید به کتاب مقدماتی نیکل:

Nagel, T. (1987), *What Does It All Mean? A Very short Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 4 .

22. Ibid., p. 5.

۲۳. این رویکرد در بخش‌های ابتدایی کتاب زیر به روشنی توضیح داده شده است:

Peterson et al.(eds), *Reason and Religious Belief*.

David Pailin (1986), *Groundwork of Philosophy of Religion*, London, Epworth Press.

۲۴. به اثر زیر نگاه کنید که اف. وای گارفورث (F. W. Garforth) بررسی کاملاً خواندنی و جذابی از رویکردهای

ممکن در کشف «معنای» فلسفه را در آن مطرح کرده است:

Garforth, F. W. (1971) *The Scope of Philosophy*, London, Longman.

25. Plato, *Republic*, 475 c-e, tr. and ed. H.D.P. Lee (Harmondsworth, Penguin, 1955), . pp. 237-8.

26. Aristotle, *Metaphysics*, 993b 19, tr. and ed. J. Warrington (1956) London, Dent, p 362.

27. *Adversus Mathematicos*, xi, p. 169 (cited in Garforth, *Scope of Philosophy*, p. 2).

۲۸ . بنگرید به :

Roy Bhaskar (1994), *Plato Etc. The Problems of Philosophy and their Resolution*, London, Verso, p. 7.

متن باسکار خیلی پیچیده است و به عنوان درآمدی برای این موضوع مناسب نیست .

29. Brenda Almond (1995), *Exploring Philosophy: The Philosophical Quest*, Oxford, Basil Blackwell, ch.1

الموند ترکیبی جالب و برانگیزاننده از متن و کلمات را به کار می برد تا موضوعات محوری فلسفه را توضیح دهد .

۳۰ . گزارش خوبی از جریان های متنوع و مؤثر در این دوره اولیه در منبع زیر عرضه شده است .

Barnes, J. (1982) *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn, London, Routledge.

۳۱ . همین الگو را می توان در هند قدیم، در زمان اپانیشادها (upanishads) و بودا (Buddha) یافت جز این که در آن جا

هیچ گاه فلسفه واقعاً مستقل از جست و جوی معنوی (spiritual salvation) نشد .

۳۲ . بنگرید به :

Dalferth, *Theology and Philosophy*, ch. 3.

در خلاصه ای که در پی می آید من از توضیح روش مختصر دالفرث پیروی می کنم .

۳۳ . این رویکردها را تعدادی از نویسندگان مورد توجه قرار دادند . نخستین بررسی نظامند در این منبع نمایان شد :

M. J. Charlesworth (1972) *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, London, Macmillan.

در واقع چهار واژه ای که برای توضیح این موقعیت ها بکار گرفته شد از آن او (چارلزورث) است . این واژه ها

بعدها توسط دیوید پایلین (David Pailin) در اثر W. J. Abraham (1985) تنظیم و توسعه یافت و در این منبع

انعکاس یافت :

Groundwork of Philosophy of Religion, An Introduction to the Philosophy of Religion, Englewood

Cliffs, NJ, Prentice - Hall, ch. 1.

۳۴ . این توسعه متمایز دیوید پایلین از این بحث است . من در خلاصه ای که در پی می آید عمیقاً مدیون توضیح عالی

پایلین از این پنج وضعیت هستم .

۳۵ . بنگرید به :

John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, book 4.

۳۶ . بنگرید به :

Swinburne (1995) *Revelation*, Oxford, Clarendon press.

هم چنین بنگرید به :

37. Pailin, *Groundwork*, p. 31.

Hick John (1973) *God and the Universe of Faiths*, London, Macmillan and (1989) *An Interpretation of Religion*, London, Macmillan; and Maurice Wiles (1974) *The Remaking of Christian Doctrine*, London, SCM Press and (1982) *Faith and the Mystery of God*, London, SCM . Press.

38. Pailin, *Groundwork*, p. 31

۳۹. بنگرید به :

Hick John (1983) *Philosophy of Religion*, 3rd edn., Englewood Cliffs, NJ, Prentice- Hel Introduction.

۴۰. شرح مختصر و مقدمه خوبی در باب حوزه‌های مختلف تفکر فلسفی را می‌توان در منبع زیر یافت :

Jenny Teichman and Katherine Evans (1995) *Philosophy: A Beginner's Guide*, 2nd edn, Oxford, Blackwell.

این دو نویسنده از «شاخه‌های» فلسفه هم سخن می‌گویند.

41. *The Prayers and Meditations of St Anselm*, tr. and ed. B. Ward, Harmondsworth, P. enguin Books, p. 244.

۴۲. اما باید به خاطر داشته باشیم که این «استدلال» در شکل یک ادعا بیان شده است. این خلاصه، تنها شکل اول از استدلال آنسلم را عرضه می‌کند.

43. Ibid., pp. 244-5.

۴۴. دو متن مقدماتی خوب وجود دارد که به مابعدالطبیعه می‌پردازد. با این مشخصات :

Taylor Richard (1963) *Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hll. Quentin Smith and Nathan

Oaklander (1995) *Time, Change, and Freedom: An Introduction to Metaphysics*, London, Routledge.

۴۵. بنگرید به :

Garforth, *Scope of Philosophy*, pp. 11- 15.

۴۶. بنگرید به :

Bhaskar, *Plato Etc.*, p. 7.

۴۷. منبع زیر به این دو نکته، خوب پرداخته است.

Bhaskar, *Plato Etc.*, pp. 7-8.

۴۸. از این رویکرد، با عنوان رویکرد پسالیبرال (post liberal) یاد می‌کنند. برای دیدن شرح مختصر و زیبایی تأثیر آن بر الاهیات، بنگرید به :

William Placher, 'postliberal Theology', in David Ford (ed.) (1989) *The Modern Theologians: An Introduction to Christian theology in the Twentieth Century*, 2 vols, Oxford, Basil Blackwell, vol. 2, pp. 115- 28.

۴۹. این تعریف، در منبع زیر آمده است :

George Lindbeck (1984) *The Nature of Doctrine*, London, SPCK, p. 33.

۵۰. به ویژه بنگرید به:

Don Cupitt (1992) *The Time Being*, London, SCM Press.

بخش سوم این کتاب، خطوط کلی آن چه که او «شش ویژگی حقایق» این رویکرد فلسفی می نامد را ترسیم می کند.

۵۱. بنگرید به:

Daniel Liechty (1990) *Theology in Postliberal Perspective*, London, SCM Press, ch. 1.

من عمیقاً به شرح مختصر و عالی او مدیونم.

۵۲. باز هم در این جا، مدیون شرح روشن و واضح لیچتی (Liechty) در باب ساختار این نکته هستم.

۵۳. هم لیچتی و هم کیویت، این نکته را ذکر کرده اند، بنگرید به:

Don Cupitt (1980) *Taking Leave of God*, London, SCM Press, pp. 96-7.

Liechty, *Theology in Postliberal Perspective*, p. 23.

۵۴. هم چنین بنگرید به: تفکر رنج آور ای. ال. هرمان (A. L. Herman) در منبع زیر که از منظر دیگری به نظریه عدل

الهی می نگرد:

Herman, A. L. (1976) *The Problem of Evil in Indian Thought*, Delhi, Motilal Banarsidass.

55. T. W. Tilley (1991) *The Evils of Theodicy*, Washington D. C., Georgetown University Press.

56. K. Surin (1986) *Theology and the Problem of Evil*, Signposts in Theology, Oxford, Basil Blackwell.

57. A. Farrer (1966) *Love Almighty and Ills Unlimited*, London, fontana, p.7.

58. Maurice Wiles (1986) *God's Action in the World*, London, SCM Press.

این کتاب درآمدی بسیار خوب برای این موضوع است؛ هم چنین، کمک کار خوبی است برای مباحث بعدی.

Keith Ward (1990) *Divine Action*, London, Collins.

و کتاب:

Richard Sturch (1990) *The New Deism*, Bristol, Bristol press.

این دو کتاب پاسخی است به کتاب ویلز.

۵۹. دو مجموعه خوب از مقالات را - که به جنبه های مختلف این موضوع می پردازند - می توان در منابع زیر یافت.

Thomas O.C. (ed) (1983), *God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, New York, Scholars Press.

Thomas Tracy (ed.) (1994), *The God Who Acts: philosophical and Theological Explorations*, University

Park, Pennsylvania State University Press.

۶۰. برای مثال، بنگرید به:

T. F. Tracy (1984), *God, Action and Embodiment*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.

۶۱. برای مثال، بنگرید به:

J. Polkinghorne (1989), *Science and Providence*, London, SPCK.

پی نوشت های مترجم:

1. Rob Fisher
2. phenomenological approach
3. uncovering
4. investigative
5. explonatory
6. philosophical theology

۷. Tertulian از آباء کلیسا بود که در قرن دوم میلادی می زیست (م).

8. proof
9. intellectual
10. Dolferth
11. Antony Flew
12. Thomas Nagel
13. knowledge
14. Sextus Empiricus
15. Brenda Almond
16. honesty
17. openness
18. impartiality
19. paradoxical
20. Iris Murdoch

21. process thought
22. Hartshorne
23. Griffen
24. Basil Mitchell
25. Karl Barth
26. Paul Van Buren
27. R. B. Braithwaite
28. D. Z. Philips
29. David Palin
30. Maurice Wiles
31. premise
32. understanding
33. logical steps
34. metaphysics
35. Andronicus
36. subjectivity
37. Meno's Paradox
38. opinion
39. ethics
40. theodicy
41. George Lindbeck
42. Stanly Hauerwas
43. Gordon Kaufman
44. Don Cupitt
45. Terrence Tilly
46. Kenneth Surin
47. Austin Farrer