

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، پاییز ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۳

بررسی سه رویکرد در فلسفه دین

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۱۹

مرتضی رضایی *

مطالعات فیلسوفانه درباره دین پیشینه بسیار طولانی و قدمتی به اندازه خود فلسفه دارد، ولی اصطلاح «فلسفه دین»^۱ و نگارش کتاب‌ها و مقالات با این عنوان پدیده‌ای نسبتاً نو و متعلق به دوران مدرن است. فلسفه دین یکی از پرتحرک‌ترین حوزه‌های پژوهش فلسفی در دوره معاصر است. با اینکه این دانش مقید به فلسفه یا دینی خاص نیست، اولاً، فلسفه دین رایج در دامن مسیحیت پدید آمده و بالیده است، و عمده‌تاً تحت تأثیر این دین قرار دارد و، ثانیاً، این دانش مبتنی بر فلسفه‌های موجود در مغرب‌زمین، به‌ویژه فلسفه تحلیلی، است. با این حال، امکان پژوهش فلسفی در حوزه سایر ادیان، از جمله اسلام، و مبتنی بر دیگر نظام‌های فلسفی نیز وجود دارد. به همین رو، شایسته بلکه لازم است که فلسفه دین اسلامی نیز ناظر به محتوای این دین سترگ و متکی بر فلسفه قویم اسلامی پدید آید تا استحکام و اتقان اسلام و برتری آن بر سایر ادیان بیش از پیش نمایان شود و زمینه پاسخگویی به شبهات پیرامون آموزه‌های آن فراهم گردد. سؤال اصلی تحقیق پیش رو این است که اهم رویکردهای موجود یا قابل تأسیس در فلسفه دین کدام‌اند؟ این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی به سامان رسیده است.

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

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

مقدمه

فلسفه دین مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی ای است که اضافه به «دین» می‌شود. فلسفه ورزی یک فیلسوف در حوزه دین تابعی است از سنت معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی که وی به آن وابسته است. به همین رو، با تفاوت مبانی و دعاوی فلسفی، نوع مواجهه و داوری درباره دین و آموزه‌های آن متفاوت می‌شود. (ر.ک. پترسون و همکاران، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷)

شایع‌ترین تقسیمی که در فلسفه معاصر غرب صورت می‌گیرد و بسیار نیز مورد توجه است تقسیم آن به «فلسفه تحلیلی» و «فلسفه قاره‌ای» است. بالطبع، اختلاف‌های موجود در میان این دو سنت فلسفی دو نگاه متفاوت به دین است و، به تبع آن، دو فلسفه دین متمایز پدید می‌آورد.

«فلسفه اسلامی» نیز، که هویتی مخصوص به خود دارد، در اضافه به مقولات دینی می‌تواند فلسفه دین نوینی را رقم بزند که با دو فلسفه دین پیش‌گفته تفاوت دارد. به هر حال، در این نوشتار می‌کوشیم که دورنمایی کلی از این سه سنت فلسفی و فلسفه دین تابع هر کدام ارائه کنیم.

۱. فلسفه دین تحلیلی

فیلسوفان تحلیلی با رویکرد ویژه خود در شاخه‌های گوناگون فلسفه ورود کرده‌اند. فلسفه دین تنها یکی از حوزه‌هایی است که ایشان در آن به فلسفه‌ورزی پرداخته‌اند. ولی درک درست رویکرد ایشان به دین و آموزه‌های دینی در گرو شناخت هویت فلسفه تحلیلی و وجوه تمایز آن با مکاتب دیگر فلسفی است. به

همین رو، ابتدا نگاهی گذرا به فلسفه تحلیلی می‌اندازیم.

۱-۱. چیستی فلسفه تحلیلی

فلسفه تحلیلی^۱ یکی از مهم‌ترین گرایش‌های فلسفی غرب معاصر است. این فلسفه جوان و دارای عمری حدود یک‌صدساله است که عمدتاً با اندیشه‌های گوتلوب فرگه، جی. ای. مور، و برتراند راسل پدید آمده است و تحت تأثیر افکار ویتگنشتاین متقدم، از یک سو، و پوزیتویسم منطقی، از سوی دیگر، رشدی سریع یافته است. البته، فلسفه تحلیلی در طول زمان با تغییرات زیادی همراه شده و در درون آن، گرایش‌های متنوعی پدید آمده است. در واقع، حتی بنیانگذاران این فلسفه - یعنی فرگه، مور و راسل - نیز دارای وحدت نظر کامل نبوده‌اند تا بتوان انتظار شکل‌گیری جریانی یکدست را در این فلسفه داشت. فلسفه تحلیلی در آمریکا نیز، در دهه‌های اخیر، با اقبال چشمگیری روبرو شده و حوزه‌هایی مانند «فلسفه دین» را، به شدت، تحت تأثیر خود قرار داده است.

به هر حال، با توجه به تنوع گرایش‌هایی که در درون فلسفه تحلیلی وجود دارد، ارائه تعریفی جامع و مانع از این فلسفه - اگر ممکن باشد - بسیار مشکل است. (See: Hacker, 1998:4) به همین رو، برخی با نگاهی جغرافیایی و با توجه به خاستگاه سرزمینی آن گفته‌اند: «فلسفه تحلیلی عبارتی رایج، اگرچه نه چندان دقیق، برای شکل‌های غالب فلسفه انگلیسی - آمریکایی است، که طبعاً، اکثر آنها خاستگاهی انگلیسی - آمریکایی دارند.» (وستفال، ۱۳۹۰: ۲۸)

استراوسون - یکی از فیلسوفان تحلیلی - با تشبیه فلسفه به دستور زبان بر این باور است: همان‌گونه که دستور زبان بیانگر قواعد مورد اتفاق اهل زبان درباره به کارگیری واژگان است، فلسفه تحلیلی نیز متکفل ارائه نظام مند قواعد ناظر به

1. Analytic Philosophy.

استفاده درست از امکانات مفهومی ما است. (See: Strawson, 2000: 6-10)

ولی چرا این فلسفه را «تحلیلی» نامیده اند؟ گفته اند: این فلسفه به این دلیل تحلیلی خوانده شده که تحلیل چگونگی بیان مفاهیم در زبان مسئله اصلی آن بوده است. (رک. دنلان، ۱۳۱۶: ۳۹؛ پیلین، ۱۳۱۳: ۵۳) هدف و کار اصلی فلسفه تحلیلی مطالعه دقیق و موشکافانه مفاهیم است. (دنلان، ۱۳۱۶: ۴۱) به اعتقاد پیروان فلسفه تحلیلی، اختلاف فلسفه و علم در این است که عالم رخدادی واقعی نظیر دیدن را بررسی می کند، در حالی که فیلسوف مفهومی را مورد مطالعه قرار می دهد که پیش و مستقل از هر گونه اکتشاف تجربی در اختیار دارد. (همان: ۴۳-۴۴) به هر حال، فلسفه تحلیلی را در برابر فلسفه قاره ای (اروپایی) و منتقد آن دانسته اند. (برای نمونه، رک. کریچلی، ۱۳۹۳: ۱)

۱-۲. تعریف فلسفه دین تحلیلی

فلسفه دین تحلیلی چیزی نیست جز نوع رویکردی که فیلسوفان تحلیلی به دین دارند. برای نمونه، جان هیک فلسفه دین را چنین تعریف می کند:

فلسفه دین می کوشد به تحلیل مفاهیمی نظیر خدا، تکلیف اخلاقی، برهمن، رستگاری، عبادت، خلقت، قربانی، نیروانا، حیات ابدی و نظایر آنها بپردازد و ماهیت زبان دینی را در مقایسه با زبان عادی روزمره، زبان کشفیات علمی، زبان اخلاق و زبان تعابیر خیال آمیز هنرها مکشوف سازد. (هیک، ۱۳۷۲: ۲۲)

درواقع، به کارگیری مبانی، اصول و روش های فلسفه تحلیلی درباره دین و دعاوی آن گاه مسائلی جدید و گاه روایتی تازه از مسائل کهن را پدید می آورد که، در مجموع، موجب شکل گیری نگاهی کمابیش متفاوت به دین می گردد و می توان آن را فلسفه دین تحلیلی نامید.

۱-۳. تاریخچه فلسفه دین تحلیلی

فلسفه دین تحلیلی در سال ۱۹۴۰ میلادی تکوین پیدا کرد و در اوایل ۱۹۵۰ به بار نشست و پس از گذراندن دوران ابتدایی خود در ۱۹۶۰، در ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ به بلوغ خود رسید. فلسفه تحلیلی دین، پس از گذراندن دوران بلوغ، در حالی که با رسیدن به نوعی کمال و پختگی زیاد، دوران طلایی خود را می گذراند، اکنون به دوران افول و کهولت خود رسیده و رو به زوال است. (هاسکر، ۱۳۹۰: ۱۲)

۱-۳-۱. سال‌های اولیه: زبان دین

در دهه های نخستین قرن بیستم، جایگاه فلسفه دین در فلسفه تحلیلی از جایگاه یک موضوع حاشیه‌ای نیز کمتر بود. اوایل قرن بیستم، اندیشه دینی از برخی فلسفه‌های غربی تغذیه می کرد، تا اینکه پیدایش پوزیتویسم منطقی، به ویژه در حوزه انگلیسی زبان با کتاب «زبان، حقیقت و منطق»، اثر ای. جی. آیر (سال ۱۹۳۶م.)، تأثیر زیادی بر بنیادهای تفکر دینی گذاشت. در سایه این نگرش، نه تنها «حقیقت» دعاوی کلامی - مانند مدعیاتی که درباره خداوند سخن می گویند - که معناداری آنها نیز زیر سؤال رفت. در واقع، اینکه دعاوی کلامی دارای معنا و مفهوم شناختی باشند و بتوانند از لحاظ حقیقی یا غیرحقیقی بودن مورد ارزیابی قرار گیرند، مورد انکار قرار گرفت. (همان: ۱۲-۱۳؛ ر.ک. ریکور، ۱۳۷۴: ۱۴۲-۱۴۳؛ تالیا فرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۸-۵۹) نگرش پوزیتویسم منطقی، بعدتر، با مخالفت‌ها و نقدهای جدی روبرو شد. (برای نمونه، ر.ک. دیویس، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۸)

۱-۳-۲. دوره میانی: انتقادات و دفاعیات از خداآوری

در دوران پس از ۱۹۶۰م. این ادعا که سخن گفتن درباره خداوند عاری از معنای شناختی است، به طور کامل، از بین رفت. در عوض، مخالفت با

خداباوری به دهه های بعدی نیز کشیده شد. در این دوره، براهین اثبات خداوند، به ویژه به لحاظ معرفت شناختی، مورد خدشه قرار گرفت. مهم ترین چالش و مخالفت در برابر خداباوری (اعتقاد به وجود خدا)، در فلسفه تحلیلی قرن بیستم، «مسئله شر» است. به همین رو، این مسئله باید دقیقاً بررسی می شد. (ر.ک. *تالیا قرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۶ و ۲۰-۲۲*) چالش های دیگری نیز درباره اعتقاد به خدا و براهین اثبات آن پدید آمد. (ر.ک. *همان، ج ۱: ۱۸-۱۹*)

۱-۳-۳. دوره بلوغ: چالش های متعدد

در این دوره، علاوه بر موضوعات پیشین، موضوعات تازه تر دیگری نیز کانون توجه فلسفه دین تحلیلی قرار گرفت، موضوعاتی مانند مطالعه فلسفی آیین های مذهبی خاص [به ویژه مسیحیت]، نظریه های امر الهی در اخلاق، رابطه علم و دین، مسئله کثرت گرایی دینی، واقع گرایی و غیر واقع گرایی دینی، مشیت، قدرت و علم الهی و نیز رابطه آنها با اراده آزاد و اختیار انسان. (همان: ۲۲؛ پی. اف. سل، ۱۳۸۷: ۲۰۹-۲۳۲ و ۳۱۴-۳۶۱)

۲. فلسفه دین قاره ای

فیلسوفان قاره ای نیز - با گرایش های متنوعی که دارند - به دین و مقولات دینی پرداخته اند و طبیعتاً، فلسفه دین ویژه ای را شکل داده اند. به هر حال، لازم است نخست، مروری بر خود فلسفه قاره ای و، در ادامه، نگاهی به فلسفه دین تابع آن داشته باشیم، هر چند فلسفه دین در قرن بیستم، عمدتاً، تحت تأثیر فلسفه تحلیلی بود و فلسفه قاره ای نقش کمتری در آن داشته است.

۲-۱. چیستی فلسفه قاره ای

مراد از تعبیر «قاره ای» یا «اروپای قاره ای» همه کشورهای قاره اروپا، به جز

بریتانیا، است. (شیرت، ۱۳۸۷: ۱۵) اینکه آیا «فلسفه قاره‌ای»^۱ شاخه‌ای خاص از فلسفه است یا نه، و اگر است، آیا تعبیر فلسفه قاره‌ای را می‌توان اصطلاح رسایی برای اشاره به این شاخه دانست یا خیر، مورد اختلاف است. (کریچلی، ۱۳۹۳: ۸) فلسفه قاره‌ای گرایش‌های متنوعی از فلسفه سده‌های نوزدهم و بیستم قاره اروپا - به‌ویژه دو کشور فرانسه و آلمان - را شامل می‌شود. از مهم‌ترین این گرایش‌ها می‌توان به ایدئالیسم آلمانی، پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، فمینیسم، ساختارگرایی و پساساختارگرایی اشاره کرد.

سرآغاز فلسفه قاره‌ای را ایدئالیسم آلمانی - و ادامه کار ایمانوئل کانت در دهه‌های ۱۷۸۰ و ۱۷۹۰ میلادی - دانسته‌اند. این سنت فلسفی با کار افرادی چون فیخته، شلینگ و، بعدتر، هگل رهبری شد. از چهره‌های سرشناس دیگر این جریان می‌توان به شوپنهاور، کی‌یر کگارد، مارکس، نیچه، هوسرل، هایدگر، مرلوپونتی، کارل یاسپرس، برگسون، سارتر، گادامر، ریکور، هابرماس و فوکو اشاره کرد. (همان: ۳۲)

با توجه به تنوع گرایش‌هایی که در فلسفه قاره‌ای قرار دارند، ارائه تعریفی واحد از این فلسفه نیز - همانند فلسفه تحلیلی - بسیار سخت است. مراد از فلسفه قاره‌ای، لزوماً، قاره اروپا و نگاهی جغرافیایی به این فلسفه نیست، زیرا کسانی مانند فرگه و کارناب، با اینکه اروپایی‌اند، فیلسوف قاره‌ای شمرده نمی‌شوند و برخی دیگر، با اینکه خارج از این قاره‌اند، فیلسوف قاره‌ای به حساب می‌آیند.

۲-۲. تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای

فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای دو گرایش فلسفی مهم در غرب معاصر

1. Continental philosophy.

به حساب می‌آیند که در عین حال، در تقابل با یکدیگر قرار دارند. به باور برخی، اختلاف ریشه‌ای میان این دو سنت فلسفی از حمله کارناپ به هایدگر، در اوایل دهه ۱۹۳۰م. آغاز شد و شکاف میان این دو گرایش به مرور افزایش پیدا کرد. گفته شده این نزاع، در واقع، نزاع میان درک و برداشت علمی از جهان، به نمایندگی کارناپ و حلقه وین، و درک و برداشت اگزیستانسیالیستی / هرمنوتیکی از جهان، به نمایندگی هایدگر، بود. (همان: ۱۲-۱۳)

پاره‌ای ریشه اصلی اختلاف این دو مکتب را امور دیگری دانسته‌اند. (ربک. *حسامی فر، ۱۳۹۰: ۱۴۲ و ۱۵۱*) برخی اختلاف میان دو سنت فلسفی یادشده را بسیار عمیق دانسته‌اند، در حالی که برخی دیگر کوشیده‌اند با یافتن مشابهت‌ها و قربت‌هایی میان این دو، زمینه را برای همگرایی آنها فراهم آورند. به هر حال، به نظر می‌رسد که اختلاف نظر میان این دو سنت فلسفی در برخی موارد جای انکار ندارد.

۲-۲-۱. تقابل در روش: فلسفه تحلیلی سهم زیادی برای تحلیل مفاهیم و گزاره‌ها قایل است و شاید بتوان گفت: حجم قابل توجه و عمده‌ای از این فلسفه به تحلیل مسائل در حوزه‌های مختلف اندیشه اختصاص یافته است، در حالی که در فلسفه قاره‌ای - دستکم - این اصرار زیاد بر تحلیل وجود ندارد.

۲-۲-۲. تقابل در تاریخ / تاریخ‌گرایی: تاریخ فلسفه و اندیشه در فلسفه قاره‌ای جایگاهی مهم دارد و فیلسوفان این سنت مدعی‌اند که هراندیشه فلسفی را بایستی با توجه به پیشینه تاریخی و دیدگاه‌های فیلسوفان گذشته درباره آن ملاحظه کرد، در حالی که چنین نگاه تاریخی در فلسفه تحلیلی چندان مورد اعتنا نبوده است و فیلسوفان تحلیلی - تحت تأثیر پوزیتیویسم - مایل‌اند که مسائل

فلسفی را فارغ از ریشه‌های تاریخی آن مورد بررسی قرار دهند.

۲-۲-۳. تقابل در موضوعات و مسائل: فیلسوفان تحلیلی، در قیاس با رقبای

قاره‌ای خود، علاقه بیشتری به فلسفه‌های مضاف - مانند فلسفه علم، فلسفه ذهن، فلسفه زبان، فلسفه اخلاق و فلسفه دین - نشان می‌دهند، در حالی که فیلسوفان قاره‌ای بیشتر دلمشغول موضوعات دیگری هستند. مثلاً، در هرمنوتیک: مسئله تأویل متن، در پدیدارشناسی: شناخت پدیداری ماهیت و در اگزیستانسیالیسم: ساحت‌های وجودی انسان و حالات و مسائل او - مانند اضطراب، ترس، پوچی، امید، ایمان، عشق و مرگ - مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۲-۲-۴. علم‌گرایی / علم‌زدگی: فیلسوفان قاره‌ای، عموماً، علم‌گرایی (دیدگاهی

که معتقد است علوم طبیعی یگانه راه و دقیق‌ترین شیوه فهم پدیده‌هاست) را رد می‌کنند، در حالی که بسیاری از فیلسوفان تحلیلی کار خود را در ادامه علوم طبیعی یا زیرمجموعه‌ای فرعی از آن می‌دانند.

۲-۳. تعریف فلسفه دین قاره‌ای

فلسفه دین قاره‌ای زیرشاخه‌ای معین و شناخته شده از فلسفه قاره‌ای نیست، زیرا موضوع‌بندی و شاخه‌شاخه کردن فلسفه - در قالب‌هایی چون «معرفت‌شناسی»، «هستی‌شناسی»، «فلسفه دین» و امثال آن - از ویژگی‌های فلسفه تحلیلی است. و فیلسوفان قاره‌ای، صرفاً، سخنان پراکنده‌ای مرتبط با این حوزه‌ها بیان کرده‌اند. آنچه، امروزه، تحت عنوان «فلسفه دین قاره‌ای» منتشر می‌شود، معمولاً، اثر مستقل فیلسوفان قاره‌ای نیست بلکه استخراج دیدگاه‌های آنها درباره دین و مقولات دینی است، تا بازتاب دیدگاه‌های این دسته از فلاسفه در قبایل سخنان و آثار فراوان فیلسوفان تحلیلی دین باشد. به همین رو، انتظار نیست که در فلسفه قاره‌ای - همانند فلسفه تحلیلی - فهرستی مشخص از مباحث فلسفه

دین مورد مطالعه قرار گیرد و به موضوعاتی مانند براهین اثبات خدا، صفات الهی، مسئله شرّ و تجربه دینی پرداخته شده باشد. هرچند فیلسوفان قاره‌ای نیز درباره دین و خداشناسی (کلام/ الهیات) مطالب مهم و درخور توجهی ارائه کرده‌اند. (وستفال، ۱۳۹۰: ۲۸)

به هر حال، با توجه به تنوعی که در گرایش‌های فلسفه قاره‌ای وجود دارد، پرداختن به تک‌تک آنها و نوع نگاه‌شان به دین و مقولات دینی - مخصوصاً با توجه به اختلاف نظرهایی که در پیروان هر گرایشی نسبت به دین وجود دارد - از حوصله این نوشتار خارج است. از این رو، به طور گذرا، اشاره می‌کنیم که ادموند هوسرل و مارتین هایدگر مهم‌ترین اشخاص فلسفه قاره‌ای به حساب آمده‌اند. برخی ادعا کرده‌اند که در طول قرن بیستم، هیچ جریان‌ی در فلسفه قاره‌ای فراگیرتر از پدیدارشناسی نبوده است. با این حال، در فلسفه هوسرل، مطلب چندانی درباره خدا و دین وجود ندارد. پدیدارشناسی هوسرلی، بعد از او، نیز همین وضعیت را داشته است. (همان)

ولی هایدگر به موضوعات دینی نیز پرداخته است. یکی از پرسش‌ها در فلسفه دین قاره‌ای نسبت میان فلسفه با دین و الهیات (علم کلام) است، که وی به آن پرداخته و تحت تأثیر فلسفه (پدیدارشناسی) خود این موضوع را بررسی کرده است. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. وستفال، ۱۳۹۰: ۲۸-۳۰ و ۳۶-۳۸) پُل ریکور و برخی دیگر از فیلسوفان قاره‌ای نیز به رابطه فلسفه با دین و الهیات پرداخته‌اند. (ر.ک. همان: ۳۰-۳۶ و ۳۹-۴۲)

برای نمونه، فیشته باورهای جزمی (دُگم‌های) مسیحی را با فلسفه خود هماهنگ و یکی می‌داند. به باور او، فلسفه ایمان را به دانش تبدیل می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷: ۹۶)

و هگل نیز به رابطهٔ دین و فلسفه پرداخته و معتقد است: هرگز میان فلسفه و دین تعارضی نیست و این پندار که فلسفه دشمن دین است یا برای آن خطر دارد، ریشه در بدفهمی ماهیت این دو دارد. وی تفاوت آن دو را در شیوه‌های متفاوت تصور خدا می‌داند. (همان، ج ۷: ۲۳۶-۲۳۷)

ولی کی‌یر کگارد بر این باور است که دین برای توجیه خود نیازی به عقل ندارد و هرگونه تلاشی برای کاربرد عقل و فلسفه در دین بی‌حاصل است. اصولاً، نباید دین با معیارهای عقلی مورد داوری قرار بگیرد. (See: Pojman, 1987: 397) پل تیلیش نیز نمونهٔ دیگری از این طرز فکر است. (ر.ک. پیلین، ۱۳۸۳: ۶۰-۶۳؛ آلستون، ۱۳۷۵: ۱۹)

در میان فیلسوفان قاره‌ای نیز، برخی دین‌باورند، مانند: کی‌یر کگارد و کارل یاسپرس، و برخی ملحدند، مانند فویرباخ، نیچه و ژان پل سارتر، و برخی لادری‌اند.

حاصل اینکه در فلسفهٔ تحلیلی، بیشتر به مقولات دینی پرداخته شده است و از این نظر دارای اهمیت بیشتری است، در حالی که این مقدار توجه به مقولات و مسائل دینی در فلسفهٔ قاره‌ای کمتر مشاهده می‌شود. آثاری هم که تحت عنوان فلسفهٔ دین - به‌مثابه زیرشاخه‌ای معین از فلسفه و یکی از فلسفه‌های مضاف - به نگارش درآمده، عمدتاً، رویکرد تحلیلی دارد، نه قاره‌ای. چنان‌که در کشور ما، نیز بیشترین آثار منتشره در حوزهٔ فلسفهٔ دین متعلق به سنت تحلیلی است.

۳. فلسفهٔ دین اسلامی

فلسفهٔ تحلیلی و گرایش‌های متنوع فلسفهٔ قاره‌ای، هر کدام، گرفتار اشکالات، کاستی‌ها و آشفتگی‌های بسیارند و هیچ‌کدام نظامی مستحکم برای کاوش‌های

فلسفی نیستند، از جمله اینکه شکاکیت و نسبی‌گرایی میوه نامیمون همه/عمده فلسفه‌های یادشده به‌شمار می‌آید. (ر.ک. حسامی‌فر، ۱۳۹۲: ۶۷-۶۸) این در حالی است که فلسفه اسلامی، که بر مبانی و اصولی پایدار و استوار مبتنی است، مناسب‌ترین وسیله برای مطالعات فلسفی، از جمله در حوزه دین، به‌شمار می‌آید. به همین رو، در این قسمت، کمی به «فلسفه دین اسلامی» - که به دلایلی تا کنون تحقق خارجی پیدا نکرده است - می‌پردازیم. ابتدا، به چیستی فلسفه اسلامی و روش آن اشاره می‌کنیم، تا زمینه لازم برای معرفی فلسفه دین اسلامی فراهم آید.

۱-۳. چیستی فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی مفهومی عام و فراگیر است که مجموعه‌ای از مسائل و آموزه‌ها را در حوزه‌هایی چون معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی (امور عامه/متافیزیک)، خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص)، انسان‌شناسی (علم النفس) فلسفی و ارزش‌شناسی دربرمی‌گیرد، بلکه مباحثی مانند اثبات معاد، اثبات عالم برزخ (مثال منفصل)، حقیقت حشر، حقیقت قیامت، سعادت و شقاوت، حقیقت بهشت و جهنم، حقیقت وحی، نبوت و معاد جسمانی نیز، که از موضوعات دینی‌اند، در چهارچوب فلسفه اسلامی جای می‌گیرند. (برای نمونه، ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۲۱-۳۸۳؛ فارابی، ۱۹۹۵م: ۱۰۹-۱۱۰ و ۱۱۹-۱۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۰۸-۷۱۰)

روش تحقیق در فلسفه اسلامی روش عقلی است و تعیین صدق و کذب مسائل این فلسفه - شامل همه حوزه‌های یادشده - با روش تعقلی صورت می‌گیرد و روش نقلی، روش تجربی یا روش شهودی نقشی در این بین ندارد. با این حال، در فلسفه - همانند دانش‌های دیگر (ر.ک. چالمرز، ۱۳۷۹: ۴۸-۵۰) - میان مقام گردآوری و مقام داوری تفاوت است. در مقام گردآوری، که مرحله دستیابی

به حقایق است، علاوه بر عقل، می‌توان از وحی، شهود عرفانی و علوم تجربی نیز مدد گرفت، ولی در مقام داوری، که مرحله تعیین صدق و کذب یک ادعای فلسفی و اثبات یا رد آن است، تنها، بایستی از روش عقلی استفاده کرد.

تفاوت سه گرایش فلسفی «مشاء»، «اشراق» و «حکمت متعالیه» در جهان اسلام نیز دقیقاً در همین نقطه است، بدین معنا که هر سه گرایش در مقام تعیین صدق و کذب و اثبات یا رد یک گزاره فلسفی، تنها، روش عقلی و برهانی را معتبر می‌دانند؛ ولی در مقام گردآوری و طرح مسئله با یکدیگر تفاوت دارند.

مکتب مشائی، علاوه بر مقام داوری، اغلب، در طرح مسئله نیز به عقل بسنده می‌کند و منابع دیگر را دخالت نمی‌دهد. ولی مکتب اشراق نقش اصلی در کشف و شناخت حقایق را به شهود حاصل از مجاهده و تصفیة باطن می‌دهد. از این رو، در این مشرب، علاوه بر عقل، ذوق و مکاشفه نقش بسیار تعیین کننده‌ای دارد. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۶۱)

مشرب حکمت متعالیه نیز می‌پذیرد که برای کشف حقایق نمی‌توان، صرفاً، به عقل بسنده کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۱)، ولی صدرالمتألهین معتقد است: در مقام طرح مسئله، علاوه بر عقل و کشف، بایستی به وحی (قرآن و سنت) نیز مراجعه کرد. به همین رو، در فلسفه صدرایی، نه تنها وحی، شهود و عقل معارض و رقیب یکدیگر نیستند (همو، ۱۳۵۴: ۵؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۱۵ و ج ۷: ۳۲۶-۳۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳)، بلکه میان آنها هماهنگی کامل برقرار است (ربک. همو، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۱۱)

۲-۳. چیستی فلسفه دین اسلامی

اصطلاح فلسفه دین ترکیبی است از دو جزء «فلسفه» و «دین». برای توصیف فلسفه دین به «اسلامی» کافی است یکی از دو جزء یادشده با اسلام ارتباط و

مناسبتی داشته باشد، زیرا از نظر ادبی، کمترین ارتباط یک چیز با اسلام برای اسلامی دانستن آن کافی است.

به این ترتیب، فلسفه دین اسلامی می‌تواند سه فرض داشته باشد:

- بهره‌گیری از مبانی، قواعد و معیارهای فلسفه اسلامی در مطالعه عقلانی دین (اعم از ادیان آسمانی و غیرآسمانی [یا خصوص ادیان آسمانی] و اعم از مشترکات ادیان یا آموزه‌های یک دین خاص)

- هرگونه مطالعه و تأمل عقلانی - بدون تقید به یک مکتب خاص فلسفی - در خصوص آموزه‌های دین اسلام [البته، دین اسلام هم دارای آموزه‌های مشترک با سایر ادیان است و هم دارای آموزه‌های اختصاصی]

- بهره‌گیری از مبانی، قواعد و معیارهای فلسفه اسلامی در مطالعه عقلانی دین

اسلام.

کامل‌ترین و مقبول‌ترین صورت «فلسفه دین اسلامی» همین حالت سوم است، که هم مراد از فلسفه در آن فلسفه اسلامی است و هم دین مورد مطالعه آن اسلام است. بالطبع، در میان گرایش‌های سه‌گانه فلسفه اسلامی نیز، «حکمت متعالیه» کامل‌ترین آنها است. به همین رو، بهترین فرض فلسفه دین اسلامی مطالعه آموزه‌های اسلام براساس قواعد و معیارهای این مشرب فلسفی است.

روشن است که اسلامی نامیدن فلسفه دین اسلامی اولاً، به معنای کنار گذاشتن روش عقلی و بهره‌گیری از روش نقلی در مطالعه دین نیست و، ثانیاً، با بی‌طرفی و نداشتن موضع قبلی در این مطالعه منافاتی ندارد. در واقع، همان‌گونه که اسلامی نامیدن فلسفه اسلامی آن را از فلسفه و کاوش عقلی بودن خارج نمی‌کند، اسلامی بودن فلسفه دین اسلامی نیز خروج از مشی فلسفی و بهره‌گیری از مقدمات

و حیانی یا تلاش برای تثبیت موضع دینی قبلی نیست و نمی توان آن را حتی معادل کلام عقلی به شمار آورد. این خاصیت در همه مشرب های سه گانه فلسفه اسلامی وجود دارد، فارغ از اینکه فلسفه اسلامی معطوف به مطالعه دین فلسفه مشاء، اشراق یا حکمت متعالیه باشد، زیرا هر سه گرایش در مقام داوری، تنها، عقل و معیارهای عقلانی را معتبر می شناسند. به همین رو، مخاطبان و طرف گفتگوی آنها نیز، صرفاً، مسلمانان یا فرقه خاصی از ایشان نیست، بلکه همه انسان هایی اند که براساس عقل، درباره صدق و کذب و حق و باطل دعاوی داوری می کنند.

توصیف فلسفه دین به صفت «اسلامی» برآمده از مناسبت و ارتباطی است که میان این شاخه از فلسفه با اسلام وجود دارد. به نظر می رسد که فلسفه دین اسلامی به دلایل زیر وصف اسلامی را به خود می گیرد:

أ. طرح موضوعات و مسائل جدید در فلسفه دین، که اختصاص به دین اسلام دارد. در واقع، فلسفه دین اسلامی مشتمل بر موضوعات مشترک با ادیان دیگر (همه ادیان / دستکم ادیان آسمانی) - مانند اعتقاد به مبدأ یا اعتقاد به زندگی پس از مرگ - و موضوعات مختص به دین اسلام - مانند جامعیت اسلام و جاودانگی آن - است، بلکه نوع تفسیر اسلام از آموزه های مشترک با سایر ادیان نیز تفاوت هایی با تفاسیر سایر ادیان دارد. بنابراین، مسائل فلسفه دین اسلامی - دستکم، در بسیاری موارد - متفاوت از مسائل فلسفه دین رایج خواهد بود و، به تبع آن، فلسفه دینی با هویتی متفاوت پدید خواهد آورد که آن را باید «فلسفه دین اسلامی» نامید.

ب. ارائه / ایجاد زمینه برهان بر مسائل فلسفه دین. در متون اسلامی، گاه، برای

برخی دعاوی دین، دلیلی عقلی آورده شده است یا بیانی وارد شده که امکان ارائه برهانی نو بر این دعاوی را پدید می‌آورد. برخی از این دعاوی عبارت است از:

- اثبات وجود خدا با برهان عقلی (برای نمونه، ر.ک. طور: ۳۵-۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۳۴)

- اثبات توحید با برهان عقلی (فلسفی): برهان بر توحید در وجوب وجود (برای نمونه، ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۷۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۲)؛ برهان بر توحید در خالقیت (ر.ک. مؤمنون: ۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵: ۶۱-۶۳)؛ برهان بر توحید در ربوبیت و تدبیر جهان (ر.ک. انبیاء: ۲۲)؛ برهان بر توحید صفاتی (عینیت صفات الهی با ذات مقدسش) (برای نمونه، ر.ک. ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۵۴ و ۱۴۰؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۱۹)

- برهان بر خارج از ذات بودن صفات فعل الهی (برای نمونه، ر.ک. همو، ۱۳۹۸ق: ۴۴۴؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۸۲).

ج. سازواری یافته‌های عقلی (فلسفی) با دعاوی اعتقادی اسلام. میان معتقدات اسلامی و رهاورد عقل نه تنها تضاد و ناسازگاری نیست بلکه میان آن دو هماهنگی کامل برقرار است. در واقع، عقل و فلسفه به همان چیزی راه می‌برد که اسلام ادعای آن را دارد. به تعبیر دیگر، از جهت معرفت‌شناختی، میان عقل برهانی با وحی قطعی سازگاری تام وجود دارد و میان آن دو تعارضی نیست، زیرا شناخت یقینی دارای ویژگی صدق (انطباق با واقع) است. (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۵۰-۳۵۱)، و از آنجاکه واقع یک چیز بیشتر نیست، امکان ندارد که گزاره و حیانی قطعی با یافته‌های قطعی عقل (یقین بالمعنی الاخص) ناسازگار باشد. این حقیقت هم قابل تحقیق و بررسی است و هم فیلسوفان بزرگ اسلامی به آن تصریح کرده‌اند. (برای نمونه، ر.ک. ابن سینا، ۱۳۲۶ق: ۵۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۰۲؛

صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۶۹؛ طباطبایی، بی تا: ۱۱-۱۵)

علاوه بر این، سازگاری عقل با محتوای اسلام تنها به عقاید خلاصه نمی شود، بلکه عقل در حوزه اخلاق و احکام فقهی (بایدها و نبایدها) نیز نقشی پررنگ دارد، تا جایی که، به نظر امامیه، عقل در کنار کتاب و سنت و اجماع چهارمین منبع فقهی به شمار می آید. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۱۸۶-۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۹: ۵۰-۶۰)

د. فلسفه دین در خدمت اثبات آموزه های اعتقادی اسلام. با عنایت به سازواری باورهای اسلامی با یافته های عقلی در فلسفه دین، این دانش وسیله ای سودمند و کارا برای نشان دادن حقانیت دعاوی اسلام و اثبات درستی آن است. ولی، در این صورت، آیا فلسفه دین مبدل به کلام نخواهد شد؟ پاسخ منفی است، زیرا ملاک فلسفی بودن تنها همین است که در مقام اثبات (داوری) مسائل، تنها، از استدلال عقلی استفاده کنیم، و هیچ مقدمه و پیش فرض و حیانی را جایگزین مقدمات عقلی نکنیم و اتفاقاً اعتقادات اسلامی، مانند وجود خداوند و صفات او [از توحید، خالقیت، ربوبیت، علم، حیات، قدرت و اراده]، ضرورت وحی، نبوت عامه، جاودانگی نفس، و معاد، همگی، با استدلال های عقلی قابل اثبات است. رهاورد این تلاش فلسفی (عقلی)، ذاتاً، دستیابی به حقیقت است که به تبع، هدف دینی فیلسوف را نیز تأمین می کند.

هـ موضع گیری متفاوت و متناسب با محتوای اسلام، در مسائل برون دینی فلسفه دین. بخشی از مسائل فلسفه دین پرسش هایی اند که درباره ادیان و محتوای آنها پرسیده می شود و فیلسوف دین بایستی موضع خود را درباره آنها مشخص کند. پاسخی که فیلسوف دین به این پرسش ها می دهد طرز نگاه وی را به دین مشخص می کند. مسائلی مانند قلمرو دین، زبان دین، رابطه علم و دین، و

رابطه دین و هنر از جمله این پرسش‌ها می‌باشند. از این رو، موضع فیلسوف دین اسلامی در قبال این پرسش‌ها موضع‌گیری و پاسخ خاصی است که از اسلام، با توجه به حقانیت، جامعیت و جاودانگی آن، برمی‌آید.

۳-۳. ضرورت فلسفه دین اسلامی

گفتیم که فلسفه دین اسلامی جزو دانش‌های تحقق یافته نیست و نیازمند تأسیس و راه‌اندازی است. ولی آیا راه‌اندازی چنین رویکردی در فلسفه دین ضرورتی دارد؟

به نظر می‌رسد که به دلایل متعددی، تأسیس فلسفه دین اسلامی ضروری است. در ادامه، به چند دلیل اشاره می‌شود:

۳-۳-۱. جهت‌گیری نادرست فلسفه دین موجود: بسیاری از دانشوران فلسفه دین

- از ابتدای تأسیس این دانش تا به امروز - از موضع الحاد و به انگیزه نقد و تنقیص دین به این دانش پرداخته‌اند، در حالی که اندیشمند مسلمان می‌تواند، با بهره‌گیری از فلسفه نیرومند اسلامی و ناظر به دین حق (اسلام)، فلسفه دین را به ابزاری قدرتمند برای تبیین دین و اثبات حقانیت باورهای دینی تبدیل کند. این امتیاز ویژه فیلسوف دین مسلمان است و متدینان غیرمسلمان، حتی اگر از پرداختن به فلسفه دین، انگیزه دینی هم داشته باشند، امکانات لازم [فلسفه قوی و دین حق] را در اختیار ندارند.

۳-۳-۲. بی‌توجهی به اسلام در فلسفه دین رایج: عمده فیلسوفان دین - به دلیل

ناآشنایی، غفلت یا عناد - به اسلام و نگرش‌های خاص آن بی‌توجه بوده‌اند. مسائل فلسفه دین، در غالب موارد، بدون در نظر گرفتن آموزه‌ها و محتوای دین اسلام و با توجه به ادیان دیگر - مانند مسیحیت، یهودیت، آیین بودایی و هندو -

مورد بررسی و داوری قرار گرفته‌اند. (رشاد، ۱۳۸۵: ۲۳؛ کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۷۷)

این در حالی است که اسلام کامل‌ترین دین و آخرین شریعت آسمانی است و از جنبه‌های گوناگونی بر سایر ادیان و شرایع برتری دارد. در ادامه، چند مورد از برتری‌های اسلام بر دیگر ادیان تبیین می‌گردد:

- عقل و خردورزی در اسلام و متون دینی آن (قرآن و سنت) جایگاهی رفیع دارد. در آیات و روایات بسیاری عقل و خردمندی ارج نهاده شده و بهره‌گیری از آن مورد تحریص و تشویق قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک. بقره: ۷۳ و ۲۴۲؛ انعام: ۱۵۱؛ یوسف: ۲؛ نور: ۶۱؛ غافر: ۶۷؛ زخرف: ۳؛ حدید: ۱۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱ و ۲۹)، بلکه بی‌توجهی به تعقل و تفکر، به شدت، نکوهش شده است (برای نمونه، ر.ک. بقره: ۴۴ و ۷۶؛ آل عمران: ۶۵؛ انعام: ۳۲ و ۵۰؛ اعراف: ۱۶۹؛ انفال: ۲۲؛ یونس: ۱۶؛ هود: ۵۱؛ یوسف: ۱۰۹؛ انبیاء: ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون: ۸۰؛ قصص: ۶۰؛ روم: ۸؛ صافات: ۱۳۸). به همین رو، اسلام پذیرش خود را بدون اتکا به دلیل و برهان عقلی طلب نمی‌کند (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹۴) و جایی برای آموزه‌های خرافی و خردستیز در دعاوی خود باقی نمی‌گذارد (ر.ک. طباطبایی، بی‌تا: ۱۱-۱۵).

- تفسیر اسلام از مفاهیم دینی متفاوت از تفسیر ادیانی چون مسیحیت است. مثلاً، در مسیحیت - که عمده نگاه فیلسوفان دین هم به آن است - ایمان مستقل از عقل و معرفت، و فراتر از آنها است، در حالی که در اسلام چنین نیست. (برای نمونه، ر.ک. تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۶ و ۵۰؛ آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۶: ۷۰ و ۱۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۷-۱۲۰)

- اسلام و فرهنگ برآمده از آن هرگز با آموزه‌هایی چون: الحاد و لادری‌گری، اومانیسیم، سکولاریسم و لیبرالیسم سازگار نیست. اندیشه اسلامی، اساساً، با طرح مسئله الحاد و لادری‌گری، که برخاسته از فرهنگ مسیحی است، تناسبی ندارد. همچنین، مباحثی مانند قلمرو دین یا انتظار بشر از دین، - که برآمده از نگاه

سکولاریستی غربی‌ها به دین است، یا رویارویی و دشمنی با خدا [که در غرب رایج است]، آموزه «مرگ خدا» یا «الهیات مرده‌انگاری خدا» هرگز جایی در اسلام و فرهنگ اسلامی ندارد. (ر.ک. لگنهاوسن، ۱۳۸۳: ۳۹۵-۴۰۱)

آری، فیلسوف دین مسلمان می‌تواند بلکه لازم است به این قبیل آموزه‌ها بپردازد و آنها را با نگاه انتقادی بررسی کند و موضع صحیح در برابر این آموزه‌ها را تبیین نماید.

۳-۳-۳. لزوم پاسداری (صیانت) از آموزه‌های اسلام: تصویرهای نادرستی که از موضوعات دینی در فرهنگ غربی پدید آمده است و نیز شبهات متنوع و فراوانی که امروزه - مخصوصاً به مدد گسترش رسانه‌ها، وسایل ارتباط جمعی و فضای مجازی - در حجمی وسیع، وارد جهان اسلام می‌شود، ذهن و دل بسیاری را، به ویژه در میان نخبگان و جوانان، به خود واداشته است. در چنین وضعیتی، لازم است تلاشی مستمر، گسترده و عالمانه برای اصلاح باورهای نادرست و پاسخ به شبهات صورت گیرد. این مهم مستلزم راه‌اندازی فلسفه دین اسلامی، به مثابه ابزاری کارآمد، است تا در پرتو ظرفیت‌های آن، تصویری درست و خردپذیر از آموزه‌های دینی ارائه گردد و زمینه پاسخ‌های مستحکم و عقلانی به شبهات فراهم آید.

۳-۳-۴. لزوم قرار دادن راه صحیح هدایت الهی فراروی بشریت: وظیفه فیلسوفان دین اسلامی، صرفاً، دفاع از دین نیست، بلکه دعوت انسان‌ها به هدایت و نجات افراد گمراه از منجلاب‌هایی است که در آن غوطه می‌خورند. این کار مستلزم به کارگیری ظرفیت‌های فلسفه و اندیشه اسلامی متناسب با زبان، دغدغه‌ها و نیاز مخاطبان است.

نتیجه‌گیری

فلسفه دین یکی از پرجنب و جوش‌ترین شعبه‌های فلسفه‌ورزی در دنیای معاصر است. فلسفه دین در مغرب زمین، عمدتاً، ناظر به دین مسیحی و در قالب فلسفه تحلیلی ارائه شده است. با این حال، نه فلسفه تحلیلی و نه فلسفه رقیب آن، یعنی فلسفه قاره‌ای، به دلیل کاستی‌ها و اشکالات فراوان‌شان، شایستگی لازم برای کاوش فلسفی در حوزه دین را ندارند، در حالی که فلسفه اسلامی، به دلیل دارا بودن مبانی و اصولی استوار و مستحکم، شایسته‌ترین فلسفه برای مطالعه عقلانی دین به‌شمار می‌آید. کامل‌ترین صورت «فلسفه دین اسلامی» مطالعه آموزه‌های اسلام براساس قواعد و معیارهای حکمت متعالیه است. فلسفه دین اسلامی هویتی متفاوت از فلسفه‌های دین رایج دارد. این فلسفه دین از وجوه گوناگونی اسلامی است: طرح موضوعات و مسائل جدید در فلسفه دین، ارائه/ ایجاد زمینه برهان بر مسائل فلسفه دین در متون اسلامی، سازواری یافته‌های عقلی (فلسفی) با دعای اعتقادی اسلام، فلسفه دین در خدمت اثبات آموزه‌های اعتقادی اسلام، و موضع‌گیری متفاوت و متناسب با محتوای اسلام در مسائل برون‌دینی فلسفه دین.

و بالأخره اینکه راه‌اندازی فلسفه دین اسلامی به دلیل جهت‌گیری نادرست فلسفه دین موجود، بی‌توجهی به اسلام در فلسفه دین رایج، لزوم پاسداری (صیانت) از آموزه‌های اسلام، و لزوم قرار دادن راه صحیح هدایت الهی فراروی بشریت ضرورت دارد.

کتابنامه

-قرآن کریم.

-ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۸ق). *عیون اخبارالرضا* علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: جهان.

-_____ (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

-ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ق). *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات*، چ ۲، قاهره: دارالعرب.

-_____ (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیحات* [مع شرحه للطوسی]، قم: البلاغه.

-_____ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.

-آقاجمال خوانساری، محمدبن حسین (۱۳۶۶). *شرح غررالحکم و دررالکلم*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، چ ۴، تهران: دانشگاه تهران.

-آلستون، ویلیام پی. (۱۳۷۵). «مسائل فلسفه دین»، ترجمه علی حقی، *مجله نقد و نظر*، ش ۹، ص ۸۰-۹۰.

-پایا، علی (۱۳۸۲). *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم اندازها*، تهران: طرح نو.

-پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

-پی. اف. سل، آلن (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

-پیلین، دیوید ای. (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان [ویراسته سید محمود موسوی]، قم: بوستان کتاب.

- تالیا فرو، چارلز (۱۳۸۰). «فلسفه دین»، ترجمه خلیل قنبری، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، قم: مؤسسه فرهنگی طه و دانشگاه قم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و دررالکلم، تحقیق مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳). شریعت در آینه معرفت، چ ۲، بی‌جا: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات خدا، تنظیم حمید پارسانیا، چ ۳، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ ۴، چهارم، قم: اسراء.
- چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۷۹). چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، چ ۲، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- حسامی فر، عبدالرزاق (۱۳۹۰). «کاوشی در ریشه‌های تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای»، ذهن، ش ۴۸، ص ۱۳۱-۱۵۳.
- _____ (۱۳۹۲). «تقسیم فلسفه معاصر به قاره‌ای و تحلیلی»، متافیزیک، س ۵، ش ۱۵، ص ۶۳-۷۶.
- دانلان، ک. س. (۱۳۸۶). «فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان»، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، در: فلسفه تحلیلی (مجموعه مقالات)، ارغنون، ش ۸۷، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دیویس، برایان (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۵). فلسفه دین، چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ریکور، پل (۱۳۷۴). «گرایش‌های عمده در فلسفه دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، ش ۲، ص ۱۳۷-۱۶۰.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شرت، ایون (۱۳۸۷). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، قم: اسماعیلیان.
- _____ (بی تا). علی علیه السلام و الفلسفة الالهیة، بیروت: الدارالاسلامیة.
- طوسی، محمدبن‌حسن (۱۴۱۴ق). الأملی، قم: دارالثقافة.
- علی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۹). درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة، مقدمه علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه [ج ۷]، ترجمه داریوش آشوری، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۷۵). «فلسفه دین و کلام جدید»، در: علی اوجبی، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.

- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۰). *چیستی فلسفه اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۳). *فلسفه قاره‌ای*، ترجمه خشایار دیهیمی، چ ۳، تهران: ماهی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۸۳). *سیاحت اندیشه در سپهر دین*، گروهی از مترجمان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- هاسکر، ویلیام (۱۳۹۰). «فلسفه تحلیلی دین»، ترجمه فاطمه ذوالفقاری، *مجله دین (کتاب ماه)*، ش ۱۷۰، ص ۱۲-۲۷.
- هیگ، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: الهدی.
- وستفال، مرلند (۱۳۹۰). «فلسفه دین قاره‌ای»، *مجله دین (کتاب ماه)*، ش ۱۷۰، ص ۲۸-۴۲.
- Hacker, P.M.S. (1998). "Analytic Philosophy: what, whence and whither?" in Anat Biletzi and Anat Matar(eds.), *The story of Analytic Philosophy, Plot and Heroes*, London and New York: Routledge.
- Pojman, Louise (1987). *Philosophy of Religion*, America, waedsworth Publishing.
- Strawson, P. F. (2000). *Analysis and Metaphysics*, (New York: Oxford University Press.

