

خدمات متقابل دینداری و فلسفه‌ورزی

فروزان راسخی¹

چکیده

در این نوشته نخست سه دیدگاه مختلف دربارهٔ ارتباط فلسفه‌ورزی و دینداری مطرح می‌شود: عدم تداخل این دو، تداخل ناسازگارانه آنها، و تداخل سازگارانه آنها. سپس به خدمات متقابل این دو به یکدیگر، که البته فقط در چهارچوب دیدگاه سوم قابل طرح است، پرداخته می‌شود، و از میان آن خدمات، شش خدمت مورد بحث واقع می‌شوند: سه خدمت دین‌داری به فلسفه‌ورزی، و سه خدمت فلسفه‌ورزی به دینداری. سه خدمت دینداری به فلسفه‌ورزی عبارتند از اینکه دینداری: نقش تکمیل‌گری برای فلسفه‌ورزی دارد؛ زمینه‌ساز فلسفه‌ورزی است؛ و نقاط ضعف فلسفه‌ورزی را آشکار می‌کند و سه خدمت فلسفه‌ورزی به دینداری عبارتند از اینکه فلسفه‌ورزی: به عقلانی سازی دین کمک می‌کند؛ زمینه‌ساز دینداری است؛ و آزاداندیشی دینی را توسعه و تعمیق می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دینداری، فلسفه‌ورزی، تداخل سازگارانه، تکمیل‌گری، آزاداندیشی

دینی.

¹. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه الزهراء، تهران.

در این نوشته، سخن بر سر خدمات متقابل است که دینداری و فلسفه‌ورزی به یکدیگر می‌کنند یا می‌توانند بکنند. برای شرح و توضیح این خدمات متقابل، ابتدا باید به اقسام ارتباطاتی بپردازیم که برای دینداری و فلسفه‌ورزی تصور می‌توان کرد، زیرا تنها در برخی از این اقسام ارتباطات، اصلاً، از خدمات متقابل این دو پدیده می‌توان سخن گفت و در ارتباطات از اقسام دیگر قابل تصور نیست که دینداری و فلسفه‌ورزی به یکدیگر خدمتی بکنند. درباره ارتباط فلسفه‌ورزی و دینداری، از روزگار قدیم تاکنون، سه دیدگاه مختلف مطرح شده است:

(۱) عدم تداخل

بر طبق دیدگاه عدم تداخل، فلسفه‌ورزی و دینداری به دو ساحت کاملاً جدا از هم تعلق دارند؛ بنابراین، هیچ ارتباطی، اعم از مثبت و منفی، با یکدیگر ندارند. شاید تفسیر خوشبینانه جمله بسیار معروف ترتولیان "آتن را با اورشلیم چه کار؟" همین جداانگاری مطلق دو ساحت فلسفه‌ورزی و دینداری باشد (و البته تفسیر بدبینانه ترش ضدیت این دو ساحت با یکدیگر است. بنگرید به Donagan, 1999 p.3) کسانی که به این دیدگاه معتقدند، برای توجیه دیدگاه خود به راههای فراوان رفته‌اند، و ما، چون در بقیه این نوشته به این دیدگاه کاری نداریم، به صورت بسیار فشرده‌ای به پاره‌ای از این راهها اشاره می‌کنیم:

هردر^۱ معتقد بود که ادیان ارتباط نزدیکی با اسطوره و شعر دارند نه با فلسفه، و در این میان، فقط مسیحیت است که بر دو عنصر اسطوره و شعر، عنصر سومی به نام تعالی اخلاقی را نیز افزوده است، که آن هم با فلسفه سر و کاری ندارد. (Reese, 1996, p.297).

شلایرماخر^۲ اعتقاد داشت که دین با احساسات و عواطف، به طور کلی و مخصوصاً به احساس تعلق ربط دارد. به نظر او، دینداری چیزی نیست جز احساس تعلق مطلق، یعنی وابستگی «خود» به عنوان یک موجود متناهی، به موجود نامتناهی. دین را نمی‌توان بر حسب

۱. Herder، فیلسوف آلمانی (۱۷۴۴-۱۸۰۳)

۲. Schleiermacher، فیلسوف و عالم الهیات آلمانی (۱۷۶۸-۱۸۳۴).

اخلاق یا عقل تعریف کرد، بلکه می‌توان و باید بر حسب این احساس تعریف کرد. یگانه ویژگی دین که به هیچ چیز دیگری قابل ارجاع و تحویل نیست و دین را از هر پدیده دیگری متمایز و ممتاز می‌کند همین احساسات و عواطف است. (Ibid, 1996 p.685).

دورکهم^۱، کارکرد دینداری را فقط ایجاد و حفظ همبستگی اجتماعی می‌دانست (Ibid, 1996 p.180).

کاسیرر^۲، دین را نوعی ارتباط تلقی می‌کرد که سرشت استعاری دارد و با تفکر نمادین و علم و فلسفه فرق اساسی دارد. تفکر دینی و اسطوره‌ای، نفعاً و اثباتاً، ربطی به تفکر علمی و فلسفی ندارد. چون با مفهوم سر و کار ندارد، بلکه سر و کارش با استعاره است. از این رو، امروزه شعر همان کارکرد دیروزین دین را دارد. (Ibid, 1996, pp.108-9)

اما مهمتر از همه اینان، ویتگنشتاین^۳ بود که، با طرح نظریاتی مانند شکل زندگی، بازی زبانی، و جهان تصویر، این گرایش را در میان متفکران و فیلسوفان پدید آورد که بر سرشت کاملاً جداگانه و مخصوص باور دینی و گفتار دینی تاکید بورزند و معتقد شوند که بسیاری از معضلات و مشکلات سنتی‌ای که بر سر راه دفاع از دینداری وجود داشت ناشی از سوء فهم دینداری و نفهمیدن این است که دین یک شکل زندگی و بازی زبانی و جهان - تصویر خاص و منحصر به خود دارد که با هیچ شکل زندگی و بازی زبانی و جهان - تصویر دیگری قابل مقایسه نیست. ویتگنشتاین این رأی را، نخستین بار، در تحقیقات فلسفی^۴ خود ابراز کرد و بعدها در قطعات پراکنده‌ای از دو نوشته دیگر خود، یعنی درس گفتارها و گفت‌وگوهایی درباره زیباشناسی، روانشناسی، و باور دینی^۵ و فرهنگ و ارزش^۶، به توضیح آن پرداخت.

۱. Durkheim، جامعه شناس فرانسوی (۱۸۷۴-۱۹۱۷).

۲. Cassirer، فیلسوف آلمانی (۱۸۷۴-۱۹۴۵).

۳. Wittgenstein، فیلسوف اتریشی الاصل انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۵۱).

4. Philosophical investigations

5. Lectures and Conversations on aesthetics, Psychology, and Religious Belief

6. Culture and Value

۲) تداخل ناسازگارانه

بر وفق دیدگاه تداخل ناسازگارانه، فلسفه‌ورزی و دینداری دو ساحتی‌اند که در هم تداخل و با هم همپوشانی‌هایی نیز دارند و در حیطه‌های تداخل و اشتراک با یکدیگر ناسازگارند. هر دو اولاً به تفسیر جهان هستی می‌پردازند، ثانیاً جایگاه انسان را در جهان هستی تعیین می‌کنند، و ثالثاً بنابر آن تفسیر از جهان هستی و بنابر آن تعیین جایگاه انسان، باید و نبایدهایی برای انسان عرضه می‌کنند. بنابراین، در این سه حیطه با یکدیگر تداخل و اشتراک دارند و در هر سه حیطه با هم ناسازگارند. (Yandell, 1993, p.12 و Yandell, 1999, p.16).

ناسازگاری میان فلسفه‌ورزی و دینداری، از قدیم‌الایام، به سه صورت تصویر شده است. در اینجا نیز، چون بقیه نوشته‌ها ما با این دیدگاه ناسازگار انگارانه سر و کاری نخواهد داشت، به اختصار هر یک از این سه صورت را به صورت خلاصه گزارش کرده، از شرح و تفصیل آنها خودداری می‌کنیم.

الف) ناسازگاری میان گزاره‌ها

طرفداران این قول معتقدند که میان گزاره‌های موجود در کتب مقدس دینی و گزاره‌های مورد اعتقاد فیلسوفان ناسازگاری واقعی و غیر قابل رفعی وجود دارد و در نتیجه، یک انسان نمی‌تواند هم فلسفه‌ورزی داشته باشد و هم دینداری؛ زیرا، در این حال، باید به گزاره‌های متناقض یا متضاد با یکدیگر باور آورد، و حال آنکه چنین باور آوردنی محال و منطقی ناممکن است.

ب) ناسازگاری میان پیش فرضها

ناسازگاری میان پیش فرضها یعنی اینکه پیش فرضهای دین و پیش فرضهای فلسفه با هم قابل جمع نیستند. به عنوان یک نمونه، آیا پیش فرض دین این نیست که مجموع قوای ادراک بشر برای سعادت‌مند شدن او کفایت نمی‌کنند و باید به منظور سعادت‌مند شدن از منابع معرفتی دیگری، به نام وحی یا الهام الهی، نیز استفاده کرد؟ این پیش فرض دینی با این پیش فرض فلسفی که مجموع قوای ادراکی بشر برای بهره‌مندی او از سعادت کافی‌اند سازگار نیست.

ج) ناسازگاری میان روحیه‌ها

ناسازگاری میان روحیه دینداران و روحیه فلسفه‌ورزان بدین معنا است که مثلاً روحیه

دینی مقتضی تسلیم و تعبد است و حال آنکه روحیه فلسفی مقتضی دیرباوری و استدلال‌جویی و فقط تبعیت از دلیل و برهان است. گفته‌اند که آخرین کلمات دیدرو^۱ پیش از مرگ این بوده است که "نخستین گام به سوی فلسفه ناباوری است" (مگی، ۱۳۸۶، ۱۲۴). این سخن روحیه فلسفه‌ورزانه را به خوبی نشان می‌دهد.

مهم است بدانیم که طرفداران این نظر لزوماً از میان مخالفان دین نبوده‌اند، بلکه بسیاری از آنها از متفکران و فیلسوفان متدین و گاه شدیداً متشرع بوده‌اند. مثلاً تعداد چشمگیری از دفاعیه نویسان مسیحی‌ای که عمدتاً در قرن دوم میلادی می‌زیستند و همگی از آباء کلیسا محسوب می‌شدند و شأن و نقش اصلی‌شان دفاع از مسیحیت در برابر ادیان و مذاهب دیگر، دولتها و حکومتها، و فلسفه یونان و روم باستان بود، معتقد بودند که نباید به فلسفه و تحلیل‌های فلسفی اعتنا کرد و باورهای دینی را هرگز نباید با تحلیل فلسفی محک زد.

برخی از آنها، مانند ترتولیان^۲ حتی معتقد بودند که چون محال و، از لحاظ عقلی و منطقی، یاوه است ایمان دارند؛ یعنی متعلق ایمان خود را امری محال می‌دانستند. همین ترتولیان به صراحت از تضاد و تعارض عقل و ایمان مسیحی سخن می‌گفت. به عنوان نمونه از سخنان اوست که باید ایمان آورد که پسر خدا مرده است چون مردن پسر خدا تناقض صریح است و باید ایمان آورد که از گور برخاسته است چون از میان مردگان برخاستن نیز محال است (Reese, 1996, p.764).

ژوستین شهید^۳، تاتیان^۴، تئوفیلوس انطاکیه‌ای^۵، ایرنائوس^۶، و هیپولیتوس^۷ نیز از

۱. Diderot، فیلسوف فرانسوی (۸۴-۱۷۱۳).

۲. Tertullian، (۲۲۲-۱۵۵).

۳. Justin Martyr، (۱۶۵-۱۰۵).

۴. Tatian، در اواخر قرن دوم میلادی.

۵. Theophilus of Antioch، در اواخر قرن دوم میلادی.

۶. Irenaeus، (۲۰۲-۱۲۵).

۷. Hippolytus، (۲۳۶-۱۶۰).

مدافعه‌نگاران مسیحی‌ای بودند که همگی اصرار بر تضاد میان عقل و وحی داشتند. (Ibid, (, pp.27-8, 1996).

کرکگور^۱ نیز قائل به همین تعارض و ناسازگاری بود و در این میان، با توسل به نوعی ایمان گروهی^۲، به ایمان دینی اولویت می‌داد.

پی‌یر بیل^۳ نیز، که خود را یک شکاک مسیحی می‌دانست اما دیگران او را نقاد طعنه‌زن به دین می‌انگاشتند، معتقد بود که "بدهت، که موجه‌ترین نامزد برای احراز مقام معیار حقیقت بودن است، در مسیحیت از درجه اعتبار ساقط شده است، زیرا برخی از اصول بدیهی با حقایق اساسی مسیحیت در تناقض اند و، بنابراین، از نظر مسیحیت کاذبند" و نیز "هیچ راه حل عقلی قابل دفاعی برای مسئله شر وجود ندارد" (Cummins, 2001, p.75) و بدین وسیله، می‌خواست بگوید که مسیحیت بیشترین تضاد و ناسازگاری متصور را با عقل، و طبیعتاً با فلسفه، دارد.

خلاصه آنکه، به گفته ترنس پنلهم، "ترتولیان، بیل، و کرکگور" اصرار می‌ورزند بر اینکه بیانات مسیحیت، بویژه بیانات راجع به تجسد خدا در مسیح و تثلیث مقدس، صرفاً متناقض نما نیستند، بلکه باید حقیقتاً متناقض باشند، و مؤمن باید، آگاهانه و خود خواسته، مدعیات عقل را اگر با ایمان تعارض داشته باشند، مورد بی‌اعتنایی قرار دهد. ترتولیان، چنانکه همه می‌دانند، می‌گفت که نه علی‌رغم محال بودن متعلقات ایمان، بلکه درست به علت همین محال بودن، ایمان می‌آورد. بیل می‌گوید که، علاوه بر دین سر، دین دل هم وجود دارد و انسان باید حتی وقتی که نور عقل تعلیم می‌دهد که آنچه به آن ایمان دارد کاذب است، باز ایمان خود را حفظ کند. کرکگور قائل است که ایمان مسیحی تناقض‌نمایی مضاعفی دارد؛ زیرا این که خدا دست به عمل تجسد زده است، با این که مؤمنان بدان اذعان دارند، متناقض‌نما است، و اذعان

۱. (Kierkegaard)، فیلسوف و الهیدان مسیحی پروتستان دانمارکی (۱۸۱۳-۵۵)

۲. Fideism

۳. Pierre Bayle، فیلسوف فرانسوی (۱۷۰۶-۱۶۴۷)

به آن، که مستلزم این است که نه فقط در هنگام مواجهه با قرائن و شواهد ناکافی، بلکه در وقت رویارویی با تناقض صریح، دست به جهش زنی و مطلب را قبول کنیم، خطای منطقی فاحش و رسوایی است که همه تلاشهای دفاعیه نویسانی را که در کار عقلانی سازی دین‌اند و می‌خواهند آن خطا را از میان بردارند خنثی و بی‌اثر می‌سازد (Penelhum, 1997 p.379).

بی‌تردید، برخی از کسانی که به ناسازگاری فلسفه‌ورزی و دینداری معتقد بوده‌اند، برخلاف ترتولیان و کرکگور و بیل، مسیحی و متدین نبوده‌اند و در تعارض عقل و دین به تبعیت از عقل فرمان میداده‌اند و، بنابراین، خود را غیر متدین می‌دانستند. مثلاً فروید^۱، دین را توهمی می‌دانست که التزام به آن چیزی جز مشارکت در روان رنجوری توده‌ای نیست. (Reese, 1996, p.246).

تا اینجا از دو دیدگاه عدم تداخل و تداخل ناسازگارانه سخن گفتیم که هیچکدام جایی برای خدمت متقابل دین‌داری و فلسفه‌ورزی باقی نمی‌گذارند. اما سخن اصلی ما خدمات متقابل این دو است که فقط در چارچوب دیدگاه سومی، که اکنون به آن می‌پردازیم، قابل طرح است.

۳) تداخل سازگارانه

بر طبق این دیدگاه، فلسفه‌ورزی و دینداری با هم تداخل دارند اما در حیطه‌های تداخل با هم سازگارند. این سازگاری به شش صورت تصویر شده است که در سه صورت نخست آن دینداری به فلسفه‌ورزی کمک می‌کند و در سه صورت دوم آن فلسفه‌ورزی به دینداری مدد می‌رساند.

الف) دینداری تکمیل‌کننده فلسفه‌ورزی است.

بر طبق این دیدگاه، عقل بشری، در مقام کشف حقیقت و شناخت هستی و جهان و انسان، به هر حال، محدودیتهایی دارد و، دیر یا زود، به بن‌بست‌هایی می‌رسد. در اینجا است که دینداری به فلسفه‌ورزی خدمت می‌کند و، به محض اینکه عقل متوقف می‌شود، از طریق داده‌های وحیانی، یافته‌های انسانی ناقص و محدود را تکمیل می‌کند و توسعه می‌بخشد و بشر

۱. Freud، روانشناس و روانکاو اتریشی، (۱۸۵۶-۱۹۳۹).

راه، در راه کشف حقیقت، باز هم پیشتر می‌برد. عقل مانند راه رونده‌ای است که وقتی که خسته و درمانده می‌شود وحی به او کمک می‌کند تا بتواند بقیه راه را هم طی کند. در اینجا، دین نوعی تکمیل‌گری نسبت به فلسفه دارد. روشن‌ترین بیان راجع به این دیدگاه متعلق به توماس آکوینی^۱ است (Aquinas, 1995, pp. 66-75) اما هم پیش از او، در دوره آباء بر کلیسا و در قرون وسطی و هم پس از او، در قرون وسطی و بعد از آن، دیدگاه مزبور طرفداران فراوانی داشته است (Helm, 1999, pp. 47-9, 85-7, 134-6).

این دیدگاه سه پیش فرض دارد: یکی اینکه اموری هست که علم به آنها فراتر از حدود توانایی و قدرت عقل بشری است؛ یعنی برای عقل بشری چیزهای ناشناختنی وجود دارد و عقل هر چیزی را نمی‌تواند بشناسد. این پیش فرض، در واقع نوعی شکاکیت را در خود نهفته دارد، زیرا شکاکیت چیزی جز محدود دانستن قلمرو علم بشر نیست و "هرچه حد و مرزهای معرفت را محدودتر بدانیم شکاکتر خواهیم بود" (Moser, 2001, P.277).

پیش فرض دوم اینکه دانستن آن امور ناشناختنی برای حصول سعادت انسان لازم و اجتناب‌ناپذیر است، به طوری که اگر انسانها نسبت به آن امور همچنان جاهل بمانند راهشان به سوی سعادت مسدود خواهد بود. و پیش فرض سوم اینکه آن امور ناشناختنی از طریق وحی الهی و فقط از این راه برای بشر مکشوف می‌شوند.

طرفداران دین طبیعی^۲، که از نیمه دوم قرن هفدهم در اروپا قوت گرفتند این پیش فرضها را قبول نداشتند. آنها معتقد بودند که مجموعه‌ای از حقایق راجع به خدا و وظائف انسانها هست که عقل طبیعی و فطری بشر کاملاً قدرت کشف آنها را دارد و همین حقایق برای نجات و سعادت بشر کفایت می‌کنند. طرفداران دین طبیعی به وجود خدا، عدالت الهی، خیرخواهی مطلق الهی، قضا و قدر، خلود نفس، و احکام اخلاقی ایمان و اعتقاد تمام داشتند اما معتقد بودند که همه این حقائق را خود عقل بشری می‌تواند کشف کند. حتی بعضی از متفکران

۱. Thomas Aquinas، فیلسوف و الهی‌دان بزرگ ایتالیا در قرون وسطی (۱۲۷۴-۱۲۲۵).

2. Natural religion

مسیحی، مانند کلارک،^۱ نیز با طرفداران دین طبیعی همداستان بودند و قائل بودند به اینکه دین و حیانی تنها کارکردی که دارد این است که دین طبیعی را، که گهگاه، در طول تاریخ، دستخوش تحریفها و آمیختگی‌هایی می‌شود به خلوص و زلالی نخستین‌اش بازمی‌گرداند و انسانها را به التزام به آن تشویق و ترغیب می‌کند. (Wainwright, 2001, p. 600) ولی، به هر حال، این موضع جمهور الهی دانان مسیحیت و به طور کلی، ادیان ابراهیمی نیست.

ب) دینداری زمینه‌ساز فلسفه‌ورزی است.

بر وفق این دیدگاه، دین موضوعات و مسائلی را مطرح می‌کند که، اگرچه، در نگاه اول، عجیب و غریب و متناقض‌نما و نپذیرفتنی جلوه می‌کنند و به تعبیر رایج در الهیات مسیحی، راز (mystery)‌اند، اما کنجکاوی فلسفه‌ورزان را برمی‌انگیزند. فلسفه‌ورزان، وقتی کنجکاوی‌شان با این گونه موضوعات و مسائل برانگیخته شود، به سراغ آنها می‌روند و کندوکاوهای نظری و فکری و عقلی خود را به آنها معطوف می‌کنند و این امر هم باعث توسعه قلمرو موضوعات و مسائل فلسفه می‌شود و هم چه بسا سبب تعمیق فلسفه گردد. در واقع، فلسفه‌ورزان از دینداران موضوع و مسأله برای تحقیق اخذ می‌کنند و از این راه چیزهایی به دست می‌آورند که ماده خام تفکرشان می‌شود و اگر دین نبود، خود به خود، توجهشان به این موضوعات و مسائل معطوف نمی‌شد. "بدون سلسله جنبانی دین ... فلسفه در معرض خطر صوری شدن و وانهادن شأن سازنده خود در پرداختن به مهمترین علائق انسانی است. اگر فیلسوفان از مواجهه با این علائق دست بردارند، تمرکز بر صرف صناعت و فن [استدلال] ارزش چندانی نخواهد داشت." (Smith, 1987, p.303)

ج) دینداری نقاط ضعف فلسفه‌ورزی را آشکار می‌کند.

بر طبق این دیدگاه، دین، از راه تأکید بر نقش گناه دینی (و توسعه خطای اخلاقی) در شناخت و اینکه هر چه انسان بیشتر گناه کند تصویری که قوای ادراکی‌اش از هستی و جهان و انسان به دست می‌دهند مات و کدرتر می‌شود، به فلسفه ورزان توجه می‌دهد که ساحت عمل و اراده نیز، در فرایند شناخت و علم، تأثیر تام و تمامی دارد و، بنابراین، برای اینکه شناختمان

۱. Samuel Clarke، فیلسوف و الهی‌دان انگلیسی، (۱۶۷۵-۱۷۲۹).

دقیقتر و مطابق با واقع تر شود نه فقط باید قوای ذهنی و عقلی خود را تقویت کنیم، بلکه باید به ساحت عمل و اراده خود نیز توجه و عنایت داشته باشیم. اگر تعلیمات دینی و تأکید بر نقش تخریبی گناه در فرایند شناخت نبود، فلسفه‌ورزان در این گمان می‌ماندند که برای شناخت هستی و جهان و انسان فقط باید قوای ذهنی و عقلی خود را تیزتر و کارآمدتر سازیم و به ابزارهایی مانند منطق و تفکر نقدی مجهزتر شویم؛ اما دین نشان می‌دهد که، علاوه بر اینها، توجه به خواسته‌ها و کارهایمان نیز اهمیت دارد و هرچه در ناحیه عمل و اراده پاکتر شویم به غایت فلسفه‌ورزی، یعنی شناخت عالم واقع، نزدیکتر می‌شویم. (وستفال، ۱۳۸۱، صص ۲۱۱-۱۶۱) اگر به این مطلب هم توجه کنیم که هرچقدر تصویری که فلسفه‌ورزان از هستی و جهان و انسان دارند درست تر و روشن تر شود موارد اجماع و توافق نظر در میان آنان بیشتر می‌شود، باید گفت که دینداری می‌تواند به حصول توافق و اجماع در عالم فلسفه، که بسیار کمیاب است، کمک کند.

تا اینجا، درباره سه صورت نخست سازگاری سخن گفتیم که در آنها دینداری به فلسفه‌ورزی کمک می‌کند. حال به سه صورت دوم می‌پردازیم که در آنها فلسفه‌ورزی است که به کمک دینداری می‌آید.

د) فلسفه‌ورزی به تنظیم، معقول سازی، و دفاع از مدعیات دینی کمک می‌کند.

بر طبق این دیدگاه، بدون فلسفه‌ورزی نمی‌توان مدعیات دینی را تنظیم کرد، معقول ساخت، و از آنها دفاع کرد. فلسفه‌ورزی، در این جهت، شش نوع خدمت به دین‌ورزی می‌تواند بکند (بنگرید به پیلین، ۱۳۸۳، ۹۸-۱۰۶، که، به طرز دیگری، هفت نوع خدمت فلسفه‌ورزی به دین‌داری را ذکر می‌کند).

۱- فلسفه، با ابزارهای تحلیلی‌ای که در اختیار دارد، معنای دقیق مفاهیم دینی و نیز گزاره‌های دینی را معلوم می‌کند. در گزاره‌های موجود در کتابهای مقدس ادیان، موارد ابهام، ابهام، و دشواری و پیچیدگی فراوانند، به طوری که در بسیاری از موارد، حتی خود متدینان به یک دین معنای دقیق مفاهیم و گزاره‌های دینی را نمی‌دانند. معنای عدالت الهی، توانایی او بر انجام دادن هر کاری، دانایی او به هر چیزی، ایمان به خدا، امید به خدا، امر الاهی، و ... چیست؟ پاسخ به این پرسشها را نمی‌توان فقط با رجوع به معانی لغوی این الفاظ داد، بلکه برای این پاسخگویی‌ها به ابزار تحلیلی‌ای نیاز هست که فلسفه در اختیار می‌نهد. مثلاً "گفته

می‌شود که خدا، شخصی بدون جسم، در همه جا و همیشه حاضر و ناظر، خالق و حافظ همهٔ عوالمی است که وجود دارد. کاملاً مختار، قادر مطلق، عالم مطلق، کاملاً خیرخواه، و منشاء تکالیف اخلاقی است و همهٔ این ویژگیها را ازلاً و ابداً و بالضروره واجد است... قائلان به وجود خدا، به منظور توضیح معنای این گفته که خدایی وجود دارد و سایر مدعیات دینی دیگر، از واژه‌های متعارفی مانند "شخصی"، "خالق"، "مختار"، "خیرخواه"، و غیر اینها استفاده می‌کنند. ما کاربرد این واژه‌ها را نخستین بار وقتی یاد می‌گیریم که می‌بینیم که بر اشیاء و حالات عادی زندگی این جهانی اطلاق می‌شوند. گاهی هم از اصطلاحاتی مانند "فادر مطلق" استفاده می‌کنند که اگرچه بر اشیاء و حالات عادی اطلاق نمی‌شوند اما سرانجام بر حسب واژه‌های متعارف تعریف می‌شوند. در این حال است که این پرسش پیش می‌آید که: آیا معنای این واژه‌ها وقتی که برای سخن گفتن از خدا به کار می‌روند با وقتی که برای سخن گفتن از اشیاء عادی به کار می‌روند با هم فرق دارند یا نه" (Swinburne, 1995 p.763).

۴- فلسفه‌ورزی اعتقادات دینی و مذهبی دینداران را نظام می‌بخشد.

کتاب مقدس دینی خودشان دارای نظام نیستند، یعنی، برخلاف کتابهای عادی، مطالبشان دارای نظم و نسق منطقی‌ای نیست. به طوری که هر کس برای هر موضوع و مسأله‌ای بدانند که به کجای آنها باید رجوع کند، بلکه هر موضوع و مسأله‌ای در هر موضعی از مواضع آنها ممکن است یافته شود. علاوه بر این، بین مطالبشان ناسازگاریهایی ظاهری به چشم می‌آید. نظام بخشی به گزاره‌های موجود در کتابهای مقدس به این معنا است که اولاً: ناسازگاریهای ظاهری میان این گزاره‌ها به نحوی از انحاء رفع شود و ثانیاً: مطالب بر حسب تقدّم و تأخّری منطقی و بر اساس اهمّیتی که نسبت به یکدیگر دارند تنظیم شوند. با کوششهای فلسفه‌ورزانه می‌توان گزاره‌های پراکنده و بی‌نظم و ظاهراً ناسازگار این کتابها را سازگار ساخت، گردآورد، و نظم بخشید. اینکه مثلاً مسلمانان توحید، نبوت، و معاد را ارکان اصلی عقائد خود می‌دانند و بقیهٔ عقائد خود را حول این سه محور متبلور می‌سازند و از این راه به نظام عقیدتی خود شکل داده‌اند حاصل کار فلسفی و تحلیلهای فلسفه‌ورزانه است.

۳- با فلسفه‌ورزی می‌توان بسیاری از گزاره‌های دینی (اگرچه نه همهٔ آنها، اما البته مهم‌ترین آنها) را اثبات یا موجه یا عقلانی ساخت.
از آنجا که همهٔ انسانها، صدق و حقانیت گزاره‌های دینی مذهبی را بر اساس حجّیت و

مرجعیت قول بنیانگذاران دین نمی‌پذیرند، به ناچار، می‌بایست این صدق و حقیقت را با توسل به ادله عقلی نشان داد. در این حال، یا گزاره‌های مزبور اثبات می‌شوند، یعنی برای آنها اقامه برهان می‌شود، بدین معنا که صدق آنها با استدلال قیاسی نشان داده می‌شود، و مراد از استدلال قیاسی برهانی استدلالی است که مقدمات آن صادق باشد و گامهایی که در آن برداشته می‌شوند کاملاً بر طبق قواعد منطق صوری انجام گیرد. یا اگر نتوان گزاره‌های مزبور را اثبات کرد، لاقلاً، چه بسا بتوان آنها را موجه ساخت و منظور از توجیه در اینجا، این است که برای گزاره مورد ادعا نوعی دلیل اقامه شود، اعم از اینکه دلیل قاطع باشد یا دلیل در بادی النظر، دلیل استقرائی یا دلیل قیاسی باشد (Sosa, 2001, p.457). و یا اگر نتوان گزاره‌های دینی را موجه ساخت چه بسا بتوان آنها را عقلانی ساخت، و منظور از عقلانی بودن یک گزاره یا باور اینست که آن گزاره یا باور چنان است که از نقیضش باید اجتناب کرد (Gert, 2001, p.772)

۴- با فلسفه‌ورزی می‌توان اشکالات و شبهاتی را که مخالفان دین و مذهب، به طور

کلی، یا مخالفان یک دین و مذهب خاص ایراد می‌کنند جواب گفت و رد کرد.

در اینجا نیز، چون مخالفان، حجیت و اعتبار متون مقدس دینی را قبول ندارند نمی‌توان برای رد سخنانشان به این متون متوسل شد، بلکه لاجرم باید به ابزاری چنگ زد که خودشان قبول دارند، و آن استدلال عقلی است. اشکالاتی که بدین صورت جواب داده می‌شوند به سه دسته قابل تقسیم‌اند: یکی اشکالات مخالفان هر گونه دینداری به دینداری (جدال میان ادیان)، مثل اشکالات لادینی؛ دوم اشکالات مخالفان یک دین خاص به آن دین (جدال میان ادیان)، مثل اشکالات مخالفان مسیحیت به مسیحیت؛ و سوم اشکالات مخالفان یک مذهب خاص از مذاهب یک دین به آن مذهب (جدال میان مذاهب)، مانند اشکالات مسیحیان مخالف آیین کاتولیک به آیین کاتولیک. این کار فلسفه‌ورزانه همان است که معمولاً از آن به دفاعیه نویسی یا مدافعه نگاری^۱ تعبیر می‌کنند، یعنی دفاع فلسفی از عقائد دینی مذهبی یک دین و مذهب، Hick, 1983, p.1, (Sharma, 1995, p.1).

۵- فلسفه‌ورزی جلوی ورود خرافات به ذهن دینداران را می‌گیرد.

خرافات را چه به معنای عقائد، تصوّرات، افعال، یا رسومی بگیریم که در دینی که حَقّش می‌دانیم نباشند و چه به معنای هر چیزی بگیریم که به دین یا مذهب خاصی نسبت داده شود و در متون مقدّس آن دین و مذهب نباشد یا با احکام و تعالیم آن متون ناسازگار باشد (بنگرید به: Gardner, 1980, p.121, O'Neil, 1987, p.163)، به هر تقدیر، باید موردتوجه قرار داد و از موضع دیندارانه، مانع ورود آن به‌ساحت دین شد. برای این کار، راهی جز فلسفه‌ورزی نیست. فلسفه‌ورزی، در این نقش خود، مانند یک تصفیه‌خانه است که هرچه را که بخواهد وارد دین شود تصفیه می‌کند و به ناپاکیها اجازه ورود نمی‌دهد. ابزار این تصفیه‌گری استدلال است.

۶- فلسفه‌ورزی تفکر دیندارانه را وسعت و عمق می‌بخشد.

گتیه^۱ گفته است: "تا ادله‌ای را که به سود یک موضع اقامه شده‌اند فهم نکنی خود آن موضوع را نمی‌توانی بفهمی." (Yandell, 1999 p.18) براساس این سخن، که مورد قبول دیگران نیز واقع شده است (Ibid, P.368).

می‌توان گفت که فلسفه‌ورزی تفکر دیندارانه را عمق می‌بخشد، چون با عرضه ادله‌ای که به سود مدعیات دینی می‌توان اقامه کرد، فهم دینداران را از خود آن مدعیات عمق و افزایش می‌دهد. علاوه بر این، فلسفه‌ورزی دینداران را به لوازم و نتایج عقائدشان نیز توجه می‌دهد، و از این راه تفکر دیندارانه را وسعت می‌بخشد. همانطور که فلسفه به کسی که معتقد است که: الف ب، است، و ب ج است، می‌گوید که: تو، در واقع به این هم معتقدی که الف ج است، یعنی از راه نشان دادن لوازم و نتایج جمع دو عقیده، عقیده سوم را نیز به معتقدات او اضافه می‌کند، به همین ترتیب، دائماً از راه استخراج لوازم و نتایج گزاره‌های دینی تعداد آن گزاره‌ها را افزایش می‌دهد و، در نتیجه، گستره معتقدات دینی را بیشتر می‌کند. اگر، مثلاً، توجه کنیم به اینکه فلسفه از بی‌نیاز بودن خدا چه تعداد نتایجی درباره خدا استنتاج کرده است می‌فهمیم که فلسفه‌ورزی اثر زیادی در بسط تفکر دینی دارد. (بنگرید به: پیلین، ۱۳۸۳، صص ۹۸-۱۰۰).

1. Edmund Gettier

تا کنون، بحث، درباره شش نوع خدمتی بود که فلسفه‌ورزی در تنظیم، معقول سازی، و دفاع از مدعیات دینی می‌کند. قبل از ادامه بحث، ذکر این نکته ضروری است که این شش نوع خدمت (که همه زیر مجموعه بخش (د) سخن ما هستند) فقط در صورتی واقعاً خدمت محسوب می‌شوند که عقل‌گرایی را در باب دین و دینداری پذیرفته باشیم. عقل‌گرایی در باب دین به این معنا است که دست کم این چهار مدعا را بپذیریم: انسانها همه عقلانی‌اند؛ علاقه انسانها به تبیین هستی و جهان نمایانگر عقلانیت آنها است؛ اصطلاحات و تعابیری که این تبیینها در قالب آنها بیان می‌شوند از زمانی به زمانی و از فرهنگی به فرهنگی فرق و تفاوت دارند؛ و دین یکی از جلوه‌های این علاقه به تبیین‌گری است. عقل‌گرایی، به بیانی ساده‌تر، در اعماق مجموعه پیچیده‌ای از رفتارها، نهادها، و نُمادهایی که دین را تشکیل می‌دهند، نوعی تفکر، یعنی تفکر تبیین‌گرانه وجود دارد و اصل دین نیز همین تفکر تبیین‌گرانه است. (Lawson and Mc Couley, 1990, p.33).

اینک به ذکر صورت پنجم سازگاری میان فلسفه‌ورزی و دینداری می‌پردازیم که، در واقع، صورت دوم کمک فلسفه‌ورزی به دینداری است:

هـ) فلسفه‌ورزی زمینه‌ساز دینداری است.

چون دینداری، اگرچه منحصر در ایمان آوردن نیست، به هر حال، شامل ایمان آوردن هم هست و ایمان آوری یکی از مهمترین مؤلفه‌های آن و در نتیجه، جزو معنای دینداری است، در نتیجه، ایمان به گزاره‌های دینی و پیش‌فرضهای آنها و لوازم و نتایج آنها شرط لازم دینداری است. (بنگرید به Penelhum, 1995, Passim) از سوی دیگر، ایمان به گزاره‌ها و پیش‌فرضها و لوازم آنها فرع بر فهم گزاره‌ها و پیش‌فرضها و لوازم آنها است، یعنی تا گزاره‌ای را نفهمیم نمی‌توانیم به آن ایمان آوریم.^۱ در نتیجه، دینداری از طریق فهم (ولو ناقص) گزاره‌های

۱. این سخن با "ایمان می‌آورم تا بفهمم" یا "ایمان در جست‌وجوی فهم" انسلم قدیس (saint Anselm)، الهیدان و فیلسوف ایتالیایی‌الاصول انگلیسی (۱۱۰۹-۱۰۳۳)، و سلف فکری او در این باب، یعنی آگوستین قدیس (Saint Augustine)، الهیدان و فیلسوف آفریقایی (۴۳۰-۳۵۴)، نیز منافاتی ندارد، زیرا به عقیده این دو متفکر و پیروانشان مرتبه‌ای از فهم مقدم بر ایمان است، اگرچه مرتبه عالیتر

دینی و پیش فرضها و لوازم آنها پدید می آید. بنابراین، اگر چیزی به فهم اینها کمک کند، در واقع، به دینداری کمک کرده است، و مهمترین چیزی که به فهم این گزاره‌ها کمک می‌کند فلسفه‌ورزی است. پس، فلسفه از راه تفهیم این گزاره‌ها و پیش فرضها و لوازم آنها زمینه‌ساز ایمان دینی و دینداری می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که چون هم فهم شرط لازم ایمان است، اما شرط کافی آن نیست و هم (چه بسا) ایمان شرط لازم دینداری است، ولی شرط کافی آن نیست، باید گفت که فلسفه‌ورزی فقط نقش زمینه‌سازی برای دینداری را دارد، و نه بیش از این. به تعبیر قدما، فقط عِلَّتْ مُعَدَّةٌ دینداری است، نه عِلَّتْ مُوجِدَةٌ آن.

(و) فلسفه‌ورزی آزاد اندیشی دینی را توسعه می‌دهد.

فلسفه‌ورزی انسان را در حدود عقلانیت و استدلال‌گرایی و دلیل‌جویی نگه می‌دارد و ناگفته معلوم است که تا در ساحت عقلانیت باقی بمانیم از خود شیفتگی، پیشداوری، تعصب، جزم و جمود، و بی‌مدارایی و عدم تحمل عقائد دینی دیگران مصون و محفوظیم. کسی که اهل عقلانیت است خود شیفته نیست و گمان نمی‌برد که هر عقیده‌ای که از آن او است چون به خودش تعلق دارد حق و حقیقت است و هر عقیده‌ای که از آن دیگران است چون به او تعلق ندارد باطل و خطا است. چنین کسی نسبت به عقائد دینی دیگران پیشداوری منفی ندارد و تا درباره آنها تحقیق کاملی انجام ندهد در بابشان رأیی اتخاذ نمی‌کند. وفاداری و التزام بیجا و غیر عقلانی به هیچ عقیده‌ای ندارد، یعنی تعصب نمی‌ورزد. جزم و جمود ندارد و "این است و جز این نیست و نمی‌تواند باشد" نمی‌گوید. عقائد دیگران را تحمل می‌کند و با آنها رفتار همراه با مدارا و مسالمت‌جویی دارد. همه اینها، روی هم رفته، همان چیزی را می‌سازند که "آزاداندیشی دینی" خوانده می‌شود. به همین جهت است که اسمیت معتقد است که یکی از فوائد عظیم همراهی دینداری و فلسفه‌ورزی عبارت است از "نگهداشتن تفکر دینی در ساحت عقلانیت و از این طریق، مصون داشتن آن از شرّ جزم و جمود و تاریک اندیشی" (Smith,

و کامل فهم متأخر از ایمان است و فقط پس از ایمان آوری حاصل می‌شود. (در این باره بنگرید به

(Fitzgerald, 1999, pp.347-350)

(1987, p.303). به عقیده او، "بدون بهره‌گیری از پرداخت دقیق نظری و مفهومی و انضباط ناشی از تفکر نقدی (چه به صورت الهیات فلسفی و چه به صورت فلسفه دین) دین در معرض این خطر است که، در جهت گیری اساسی خود، گرفتار تاریک اندیشی یا تعصب شود. در عین آنکه بصیرتهای اصلی دینی‌ای که مُعَرَّف یک سنت‌اند باید در هر دوره تاریخی حفظ شوند و انتقال داده شوند، فرهنگی که آن سنت خود را در آن می‌یابد و انسانهایی که سنت، با آنها سخن می‌گوید مدام در حال دگرگونی‌اند. معرفت تازه پدید می‌آید، الگوهای فکری و رفتاری بدیع ظاهر می‌شوند، اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی پدیدار می‌شوند که تفاوت بسیار دارند با اوضاع و احوالی که وقتی دین برای نخستین بار استقرار می‌یافت برقرار بودند. ... یک دین زنده باید با این واقعیت بغایت مهم کنار بیاید و در صدد نباشد که خود را یا با امتناع از رویارویی با مسائلی که فضای فکری زمانه پیش می‌آورد یا با نوعی بست نشینی درونی در مأمنی که تفکر و تجارت غیر دینی به آن راه نتوانند یافت، مصون و محفوظ بدارد. علاوه بر این، دلیل قانع کننده داریم بر اینکه یک سنت دینی، دقیقاً از رهگذر گفتگویی با کل طیف یک فرهنگ، به فهم لوازم کشف ناشده ایمان اساسی خود، که حیات انسانی را روشتر می‌سازند و به تغییر آن مدد می‌رسانند، نائل می‌آید. نیاز به پیوند دادن بصیرتهای پایدار دین به اوضاع و احوال تاریخی جدید و نسلهای جدیدی از انسانها که با آن اوضاع و احوال مواجه می‌شوند مبارزه سودمندی است. این مبارزه، تنها با تاریک اندیشی و دست کم گرفتن عقل در کار و بار دین نیست، بلکه همچنین با تعصب نیز هست. الزامی که به پاسخگویی جدی به پرسش نقّادان یا شکّ شگاکان، و نیز هدایت طلبی مؤمنان هست باید در دل متفکر دینی تواضع و احتیاطی پدید آورد که با نگرش متعصبانه‌ای که (چنانکه ویلیام جیمز نیک آگاه بود) بزرگترین شری است که دین در هر جا وجود داشته مرتکب شده است، آشتی پذیر نیست. اعصار بزرگ ایمان در ادیان ابراهیمی اعصاری بوده‌اند که در آنها ایمان و عقل دست در دست هم پیش می‌رفته‌اند. اینکه دین و فلسفه از هم جدایی بپذیرند، برای دین، علی‌القاعده بزرگترین مصائب خواهد بود. " (Smith, 1987, 301)

متدینان، در طی تاریخ، اعم از آنان که عالم و متفکر دینی به حساب می‌آمده‌اند و آنان که جزو توده‌های عوام‌الناس بوده‌اند، غیر از متدین بودن، عضو نهادهای اجتماعی مختلفی، از جمله نهاد خانواده، اقتصاد، سیاست، حقوق، و تعلیم و تربیت، هم بوده‌اند و بالطبع، در ساختار

فکری و عقیدتی‌شان عوامل دیگری، غیر از خود دین، هم دخالت داشته‌اند. به همین سبب، دینداری‌شان می‌تواند اشکال و انواع مختلف به خود بگیرد و هیچ یک از این اشکال و انواع یگانه شکل و نوع درست دینداری نیست. مثلاً، مسلمانان، در عین اینکه همه به کتاب و سنت معتقد بوده‌اند، فقط بر اثر آشنایی با تفکر فلسفی یونان و روم باستان اندیشه دینی خود را به این شکل بسط و توسعه داده‌اند، و آلا اگر، در عین اعتقاد راسخ به کتاب و سنت، با تفکر هند و چین باستان آشنا می‌شدند اندیشه دینی خود را به شکل دیگری، غیر از این که الآن هست، گسترش می‌دادند. در عین حال، همه این اشکال مختلف واقعاً استحقاق دینی و اسلامی تلقی شدن را دارند.^۱

خلاصه آنکه، فلسفه نقش فرهنگها و تمدنهای مختلف را در شکل‌دهی به اعتقادات دینی برجسته می‌سازد و، از این راه، نشان می‌دهد که هیچ متن مقدسی فقط یک نوع بسط تاریخی ندارد.

فهرست منابع

- ۱- پیلین، دیوید ای.، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، ترجمه گروه مترجمان و به ویراستاری سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
- ۲- مگی. براین، ۱۳۸۶، *سرگذشت فلسفه*، ترجمه حسن کامشاد، نشر نی، چاپ اول.
- ۳- وستفال، مرالد، ۱۳۸۱، "بولس قدیس را بجد بگیریم: گناه بمنزله مقوله‌ای معرفت شناختی" در: *سیری در سپهر جهان: مقالات و مقولاتی در معنویت*، مصطفی ملکیان (مترجم)، نگاه معاصر، چاپ اول، صص ۲۱۱-۱۶۱.
- 4-Cummins, Phillip D., 2001, "Pierre Bayle" in Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press).
- 5- Donagan, Alan, 1999, *Reflections on Philosophy and Religion*, edited with an introduction by Anthony N. Perovich Jr. (Oxford : Oxford University Press).
- 6- Fitzgerald, Allan D. (ed.), 1999, *Augustine through the Ages : An Encyclopedia* (Michigan : Grand Rapids).

۱. برای اطلاع از اینکه تفکر یونانی و رومی تا چه حد بر تفکر دینی مسیحیان تأثیر گذاشته است رجوع کنید به: Sontag, 1971, Part II

- 7- Gardner, Alice, 1980, "Superstition" in James Hastings (ed.) *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh : T and T Clark and New York : Charles Scribner's Sons). Vol. XII.
- 8- Gert, Bernard, "Rationality" in Audi (ed.) , *op. cit* , pp.772-30.
- 9- Helm, Paul (ed.), 1999, *Faith and Reason* (Oxford : Oxford University Press).
- 10- Hick, John H., 1983, *Philosophy of Religion*, 3rd ed. (Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice - Hall-Inc.).
- 11- Lawson, E. Thomas and Robert N. McCauley, 1990, *Rethinking Religion : Connecting Cognition and Culture* (Cambridge, Cambridge University Press).
- 12- Moser, Paul K., "epistemology" in Robert Audi (ed.), *op cit.*, pp.273-80.
- 13- O'Neil, Mary R., 1987, "superstition" in Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York : Macmillan), Vol.11
- 14- Penelhum, Terence, 1995, *Reason and Religious Faith* (USA : Westview Press).
- 15- Penelhum, Terence, 1997, "Fideism" in Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds), *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford : Basil Black well).
- 16- Reese, William L., 1996, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey : Humanities Press).
- 17- Sharma, Arvind, 1995, *The Philosophy of Religion : A Buddhist Perspective* (Delhi : Oxford University Press).
- 18- Smith, John E., "Philosophy and Religion" in Mircea Eliade (ed.), *op.cit.*, Vol. 11, pp. 295-309).
- 19- Sontag, Fredrick, 1971, *How Philosophy Shapes Theology : Problems in the Philosophy of Religion* (New York : Harper and Row).
- 20- Sosa, Ernest, "Justification" in Audi (ed.), *op. cit* , pp.457-8.
- 21- Swinburne, R.G., 1995 "Problems of the Philosophy of Religion" in Ted Honderich (ed.) *The Oxford Companion to philosophy* (Oxford, Oxford University Press).
- 22- Thomas Aquinas, 1955, *Summa Contra Gentiles* , tr. by Arton C. Pegis (Garden City, NY : Image Books, Doubleday). pp. 66-75 (I. chs 4-7).
- 23- Wainwright, William J., "natural religion" in Robert Audi (ed.), *op. cit.*,p.600.
- 24- Wittgenstein, Ludwig, 1980, *Culture and Value*, trans. Peter Winch (Oxford : Basil Blackwell).
- 25- Wittgenstein, Ludwig, 1970, *Lectures and Coverstations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* (Oxford : Basil Blackwell).
- 26- Wittgenstein, Ludwing, 1985, *Philosphical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, 2nd ed. (Oxford : Basil Blackwell).
- 27- Yandell, Keith E., 1990, *Philosophy of Religion : A Contemporary Introduction* (London and NewYork : Routledge,).
- 28-Yandell, Keith E., 1993, *The Epistemology of Religious Experience* (Cambridge : Cambridge University Press).