

تأملات معاصر معرفت‌شناختی و برون رفت‌های فکر دینی

دکترسید مرتضی مردیها*

چکیده:

فکر دینی در سده های میانه با استعداد از متافیزیک یونانی تلاش کرد دعاوی اصلی دین را در قالب قضایایی که صدق آن قابل اثبات استدلالی است، صورت بندی کند. فیلسوفان مدرن این امکان را مورد مناقشه قرار دادند؛ نویسندگان عصر روشنگری روایت غالب دین را به مرز خرافات فروکاستند؛ و پوزیتیویست های حلقه وین گزاره های دینی را فاقد معنا برشمردند. به این ترتیب زمینه حاشیه نشین شدن فکر دینی و خروج کامل آن از دایره قضایای دارای ارزش صدق یا امکان تصدیق فراهم شد. اما ظهور بعضی نظریه ها در معرفت شناسی و غلبه تدریجی آنها، مانع تسلیم کامل فکر دینی و خالی کردن عرصه احتجاج شد.

هرمنوتیک مدرن از یک سو، و فلسفه علم پست پوزیتیویست از سوی دیگر، شرایطی فراهم کردند که براساس آن، تفسیرهای مختلف از واقعیت، از جمله تفسیر دینی، در عرض هم قرار می گیرند، و اگر چه هم ارز نیستند، اما تخطئه یا طرد قاطع آن، نمی تواند منطبق با معیارهای عقلانی باشد.

واژه های کلیدی: فکر دینی، عقلانیت، فلسفه، علم، صدق، تفسیر، معرفت شناسی،

عقلانیت عملی

تجربه گرایی و عقل گرایی دنیای مدرن گو اینکه در مواردی رقیب یکدیگر انگاشته می‌شدند، اما در یک جا به توافق رسیدند و آن تنگ کردن عرصه بر فکر دینی بود. پیام‌آوران راسیونالیسم و آمپرسیسم در دنیای مدرن همچون دکارت و گالیله با اندیشه دینی از در نزاع در نیامدند. اما عصر روشنگری با استفاده از میراث به جا مانده از آنان که همانا معیار عقل و محک تجربه بود، دین را به چالش گرفتند. عقل و تجربه، دست کم در نقد دین، نزاع خویش را فراموش کردند و از دو سو به استواری فکر دینی حمله بردند. تجربه‌گرایی ابتدا با استناد به این که دین تجربه‌ناپذیر است در صحت آن شک کرد (هیوم) و پس از آن در روایت سخت‌کیشانه خود، گزاره‌های دینی را حتی فاقد معنا دانست (آیر). عقل گرایی نیز در روایت ایده‌آلیستی خود ابتدا جایگاه تنگی را برای دین پذیرفت (کانت و هگل) و بعداً در ادامه، همین جایگاه هم به کلی از آن گرفته شد (نیچه). به تعبیر دیگر سنت تجربی انگلیسی - آمریکایی و سنت عقلی آلمانی - فرانسوی در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم نقدهای بنیان‌برافکنی بر اندیشه دینی وارد آوردند، و این نقدها چنان کارگر افتاد که به نظر می‌رسد، در نیمه دوم قرن بیستم کمتر فیلسوف و متکلمی مانده است که به جرأت ابراز کند که می‌تواند دلیل قطعی برای اثبات وجود خدا بیاورد. اما این پایان کار نبود، دفاع از دین فقط اثبات صحت گزاره‌های دینی نیست. فیلسوفان معاصر دین (چون پلنتینجا و آلستون) و به تبع آنها بعضی متکلمان اسلامی در پی اثبات معقولیت اعتقاد دینی برآمدند. در فضای فکری به میراث مانده از قرن نوزدهم به کرسی نشاندن همین ادعای حداقلی هم کار دشواری بود. اما این کار چگونه ممکن شد؟ محدودیت‌های علم در قرون وسطی، که جلوه‌دراماتیک آن محاکمه گالیله بود، و ظهور علم ریاضی - تجربی جدید، که شاخص‌ترین شکل خود را در کشف قانون گرانش به وسیله نیوتن می‌یافت، باعث می‌شد که قرن هجدهم با قائل شدن به درجاتی از تخفیف عجالاً به این رضایت دهد که دین را آهسته از دایره معرفت بیرون گذارد. هنوز تا قرن نوزدهم فرصت باقی مانده بود که کسانی چون فویرباخ (از منظر فلسفی - انسان‌شناختی) و مارکس (از منظر جامعه‌شناسی معرفت) نسبت به دین مواضع آشتی‌ناپذیرتری بگیرند. غیردینی‌ترین فیلسوفان

قرن هجدهم، همچون ولتر، با استراتژی براندازی آشکار به جدال با اصل دین برخاستند، بلکه به شیوه‌های شایع آن حمله بردند. قرن هجدهم حلقه‌ واسطی بود میان قرن هفدهمی که هنوز در بسیاری از زمینه‌ها قرون وسطائی بود و قرن نوزدهمی که انتقام سختی از قرون وسطی گرفت. در قرن هجدهم دکارت که مؤسس فلسفه مدرن محسوب بود، خود، مبدع یا محیی استدلال مهمی در باب اثبات وجود خدا بود، و هابز که به عنوان اولین فیلسوف سیاسی مهم مدرن – پس از ماکیاولی – برای نخستین بار فره ایزدی را انکار کرد و حاکمیت سیاسی را نوعی قرارداد برشمرد، با به میان کشیدن پای *لویاتان* نشان داد که طنین مطلق‌گرایی قرون وسطی هنوز او را رها نکرده است. انگلستان احتمالاً آشکارترین تجلیگاه درهم پیچیدگی سنت و مدرنیته در قرن هجدهم بود، که شاید بهترین نمود آن درهم تنیدگی غریب نهضت مذهبی پیوریتنها و قیام مدنی بورژوازی علیه سلطنت استیوارت‌ها بود. همین ترکیب متضاد در چهره کرامول جمع شد و انقلاب انگلستان را به روایتی ناکام گذاشت. اصولاً در تاریخ عقاید سیاسی، از قرن هجدهم به عنوان قرن تضادهای آشکار ایدئولوژیک نام برده می‌شود.^۱ قرن هجدهم البته از تعارضات خالی نبود. نزاع‌های معروف روسو و ولتر بر سر مذهب و حکمت الهی نمونه‌ای پرغوغا از این دست مجادلات بود.^۲ عمیق‌تر از نمودهایی این‌گونه، قیاس دو واقعه بزرگ این قرن، یعنی انقلاب آمریکا و انقلاب فرانسه، است که از لحاظ مهر و قهر نسبت به دین تفاوت قابل ملاحظه‌ای داشتند. طنین مذهبی اعلامیه استقلال آمریکا که ریشه حقوق را صراحتاً به آفریدگار نسبت می‌دهد^۳، در مقابل طنین لائیک اعلامیه حقوق فرانسه که مشروعیت حقوق را به مردم و «مظهر اراده عام» منسوب می‌کند^۴، یا مخالفت شدید روبسپیر با خداپرستی کشیشی^۵ در مقابل تکیه جفرسن به دستورات دین مسیح و استوار کردن انقلاب بر شعار «عصیان در برابر خودکامگان اطاعت از خداوند است»^۶، جالب توجه است. با وجود این تفاسیل، قرن هجدهم به واقع دوره گذار بود، که همگرایی نسبی آن با مذهب در قرن نوزدهم آشکار شد. قرنی که در آن قرار بود شوالیه شیطان در پس یک ماراتن روح فرسا (که به جنون او خاتمه یافت)، پیام شکست خدا را در نبرد با اراده قدرت به گوش مشتاقان برساند (این

شوالیه، فردریش نیچه است). با آغاز قرن بیستم کار اندیشه دینی به نظر دشوارتر آمد. چرا که نهضت پوزیتیویسم منطقی با حلقه نیرومندی که در وین تشکیل شد اساساً فکر دینی را از جایگاه حریفی که شایسته معارضه باشد، خارج ساخت و مجموعه گزاره های دینی را به حوزه یاهو های بی معنا ریخت و به نظرچنان رسید که پرده آخر نمایشنامه ای که فلاسفه زیادی در تنظیم و اجرای آن نقش داشتند به پایان خود نزدیک شده است. اما چنین نبود. به تدریج که قرن به نیمه خود نزدیک می شد معرفت شناسی بی شکل گرفت که نیمه دوم قرن را با قدرت در سیطره خود گرفت. این معرفت شناسی جدید که وحدتی صوری داشته و چه بسا تعارضاتی هم میان عناصر آن قابل تشخیص است، به طور غیرمستقیم فکر دینی را از بی دفاعی مطلق تا حدودی نجات داد. بر این مبنا دیگر علم و دین علیرغم اختلافات مهم ظاهری که با هم دارند، هر دو معارفی هستند بشری و خطاپذیر، و گرچه کاملاً متفاوت اند ولی البته معتبر هستند. پرسش ما این است که اضلاع مختلف این معرفت شناسی کدامها بودند و چگونه فاصله قرن نوزدهمی میان علم و دین را اندکی کاستند. و اکنون این رویکردهای زمینه ساز برای مصالحه را به اجمال معرفی می کنیم.

هرمنوتیک

هرمنوتیک عبارت است از قاعده‌ها، معیارها و نظریه‌هایی که بر تفسیر و تأویل یک متن حاکم است. ظهور این رهیافت به زمانی بازمی‌گردد که کشیش‌های پروتستان که حجیت کلیسای کاتولیک را فرو نهاده بودند، ناچار بودند برای تفاسیر شخصی‌تر از کتاب مقدس قواعد مستقلی بنا کنند. ظهور علم زبان شناسی تأثیر مهمی در شیوه تفسیر انجیل و تورات گذاشت و باعث بوجود آمدن روش تاریخی - انتقادی در علم کلام شد و تفسیر کتاب مقدس را در کنار تفسیر سایر متون نهاد و روش واحدی را برای آنها قائل شد. به این ترتیب، به تعبیر ریچارد پالمز «تلاش برای تأویل موجب شد که کتاب مقدس با عقل انسان روشن اندیش متناسب شود»^۷، روش مذکور به تعبیر کورت فرور به «روش‌فکرانه کردن گفته‌های کتاب مقدس»^۸ انجامید. شلایرماخر هرمنوتیک را از

مجموعه‌ای از قواعد به یک علم نظام‌مند بدل کرد. او از مرز هرمنوتیک لغوی و نحوی عبور کرد و سعی در تأسیس «علم هرمنوتیک عام» داشت که شرایط هر نوع گفتگو و شیوه‌های درک هر متنی را معلوم کند. از جمله به این موضوع مهم می‌پردازد که اساساً خود «فهم» چیست، چه وقت می‌توانیم بگوئیم متنی را فهمیده‌ایم. ویلهلم دیلتای با الهام از شلایر مایر هرمنوتیک را مبنائی برای تمامی علوم انسانی قرار داد. در این نگرش، Contexte یا جای - گاه وقوع حوادث در فهم آن اهمیت بسیار یافت. گوئی هر حادثه‌ای همچون عبارتی است در یک متن که بدون توجه به صدر و ذیل آن امکان فهم درست آن وجود ندارد. گادامر نیز در کتاب علم هرمنوتیک فلسفی، با گفتن اینکه «هستی که به فهم درمی‌آید زبان است» و نیز با این تعریف که هرمنوتیک «مواجهه‌ای است با هستی از طریق زبان»^۹، هرمنوتیک را گام دیگری به جلو راند. گادامر تأکید می‌کند که هرگونه تأویل معنایی برای زمانی خاص و در مناسبتی که با بعضی پرسش‌ها در یک افق معنایی خاص پیدا می‌کند، درست است. هیچ تأویلی قطعی، همواره درست و عینی نیست. میان افق معنایی زمانه نگارش و افق معنایی زمانه خوانش یک مکالمه برقرار است.^{۱۰} پل ریکور بر این افزود که موضوع تأویل هرمنوتیکی، هر مجموعه‌ای از نشانه‌ها است که به منزله متن ملاحظه شود. از نظر او «نیّت مؤلف اهمیتی ندارد و معنای متن از آن جدا است و معنای هر متن در هرگونه دلالت دگرگون می‌شود». در نگاه ریکور «تأویل» آن کارکرد ذهن است که معنای پنهان را در معنای قابل شناخت طرح کند و بر دو اصل استوار است. اینکه تأویل مذکور به زمینه و گستره متن مرتبط باشد، این که دارای ویژگی‌های معرفت‌شناختی باشد.^{۱۱}

این رهیافت هرمنوتیکی از جمله ابزارهایی بود که به واسطه خوانش‌های مختلفی که به رسمیت شناخت و بلکه ناگزیر دانست، و به خصوص با توجه به نفی ملاک عینی برای تشخیص تأویل درست از نادرست یا مجاز از نامجاز، توانست زمینه‌ای فراهم کند که به گفته کورت فرور از مطالب کتب مقدّس و از جمله قرآن تفاسیر روشنفکرانه‌ای به دست داده شود که با ارزش‌های تثبیت شده مدرن در تعارض نباشد و مهم‌تر از این، توانست زمینه‌ای فراهم

کند که با فروکاستن بسیاری از نصوص دینی که قابل اجرا به نظر نمی‌رسید به جایگاه اولیه آن، شکل صوری آن را تعطیل شده انگاشته شود و معانی بی که می‌توانست در پشت آن صورت، معانی مخفی تلقی شود، در پوششی متناسب با هنجارهای روز عرضه شود.

مرتضی مطهری، که دست کم در قیاس با مفسران نواندیش، متکلمی است بیشتر ارتدوکس، می‌گوید: «تا دنیا دنیا است افراد حق تدبیر [در قرآن] دارند و شانس موفقیت دارند که در تدبیرهای خودشان به مطالب تازه‌ای برخورد کنند که احیاناً گذشتگان آنان در تدبیرهای خود برخورد نکرده‌اند.»^{۱۲} جالب اینجاست که او بر خلاف مفسران سنتی، این امکان مداوم تغییر را نه به تو بر تو بودن بطون قرآن بلکه به پیشرفت فهم زمانه نسبت می‌دهد: «آیا شیخ مرتضی نبوغ بیشتری از شیخ طوسی داشته است؟ نه، علم زمان او وسعت بیشتری دارد و از علم زمان شیخ طوسی جلوتر رفته است.»^{۱۳}

پاپ پیوس دوازدهم در اعلامیه Divino afflante spiritus در سال ۱۹۴۳ فرق‌گذاری میان سطوح مختلف را در متن کتاب مقدس جایز شمرد. از نظر او یکی از وظایف مهم مفسر کتاب مقدس این است که پیش از روی آوردن به مضامین وحی ویژگی‌های ادبی متن کتاب را مورد بررسی قرار دهد. تحلیل نوع الفاظ و تعابیر بکاربرده شده نشان می‌دهد که عبارات و مضامین وحی تا چه حد بار زمانی و فرهنگی دارد. «این مضامین در قالب تاریخی خودشان "حقیقت" هستند.»^{۱۴} جان هیک در همین زمینه می‌گوید در قبال انحصارگرایی دینی باید شناخت جدید خود را از سهم و نقش ناگزیر ذهن انسانی در همه آگاهی‌های اکتسابی‌اش بیفزائیم. محیط ما که از هر سو بر ما هجوم می‌آورد، برطبق مفاهیمی خود را بر آگاهی ما تحمیل می‌کند. در واقع، آگاهی اکتسابی مستلزم فعالیت تفسیرگرایانه ذهن است که به مدد مفاهیم و الگوهای مقولات عمل می‌کند که بعضی از آنها در میان نژاد بشر مشترک است و بعضی از فرهنگی تا فرهنگ دیگر فرق می‌کند.^{۱۵}

پست پوزیتیویسم

جریان پست پوزیتیویسم در فلسفه علم از قداست و قطعیت علم فروکاست. اولین بار

در این که علم اصولاً یا اولاً بر مشاهده مبتنی است و یا این که عالم در فرآیند تولید علم بی‌طرف و بی‌غرض است تردید شد. هنسون گفت «مشاهده‌ها گرانباز از نظریه‌اند»^{۱۶}. هارد شیلینگ گفت: «جامعه اهل علم، مثل سایر جوامع انسانی دستخوش ضعف‌های معهود انسانی است. برای خود سیاست ضرب و زور و گروه‌های فشار دارد. نیز مکاتب مختلف فکری، گروه‌بندی و انشعاب، مهورورزی و کینه‌توزی‌های شخصی، حسادت‌ها و نفرت‌ها، و سرانجام هوی و هوس‌های خاص خود را دارد»^{۱۷}. کسانی چون آرتور برت^{۱۸} و آرتور کستلر^{۱۹} نشان دادند که چگونه دانشمندانی چون گالیله و نیوتن که جهان را از مشاهدات و محاسبات و ابتکارات خود به شگفتی واداشته بودند، خوابگردانی بودند که علیرغم نبوغ ریاضی و اطلاعات تجربی خود نمی‌دانستند دقیقاً چه می‌خواهند و چه می‌کنند و نیوتن که می‌گفت: «من اهل فرضیه بافی نیستم» کار من مشاهده و آزمون و اثبات است، ذهنش آغشته به انبوهی از فرضیات فیزیکی، متافیزیکی و حتی دینی بود^{۲۰}.

موارد کثیری از این بصیرت‌ها بر هم انباشته شد تا توماس کوهن در سال ۱۹۶۲ کتاب جنجال برانگیز خود را تحت نام «ساختار انقلاب‌های علمی» عرضه کند. براساس این آموزه، علم پارادایگماتیک است و نتیجه آن این که نمی‌توان مدعی درستی یا نادرستی یک تئوری کلان علمی شد، تنها می‌توان کارایی آن را در حل مسئله‌ها و معماهای علمی مورد قضاوت قرار داد. به تعبیر دیگر رفت و آمد تئوری‌ها مولود عوامل متعدد درون‌علمی و بیرون‌علمی است که نه آنچنان تحت کنترل آگاهانه‌اند و نه بصورت عینی با معیارهای اونیورسال و درزمانی قابل سنجش‌اند. «مباحثه و مناظره علمی از درون پارادایم‌های رقیب ممکن نیست و شبیه گفت و گوی کرها (Dialogus des sourdes) است که از آن مفاهمه‌ای حاصل نمی‌شود»^{۲۱}. گرچه کوهن در افزوده چاپ دوم کتاب خود، تز علم نرمال - علم انقلابی را محدود به حوزه علوم طبیعی دانست، ولی این آموزه با تغییراتی در حوزه علوم انسانی (به معنای وسیع آن) به کار گرفته شد. از اینجا بود که فکر دینی هم می‌توانست در این نگرش، به صورت آشکار و پنهان، کمر بند محافظی برای خود جستجو کند. بزرگترین طعنی که در معرفت دینی زده می‌شود، این بود که گزاره‌های آن عام و عینی

نیست، به عبارت دیگر با اوصاف اصلی شناخت علمی فاصله دارد؛ اما اگر معیارهای علمی حتی در علوم دقیقه، پارادایگماتیک است، یعنی عام، عینی و فراتاریخی نیست، پس دیگر آن تفاوت بسیاری که میان شناخت علمی و شناخت دینی احساس می‌شد، کاهش می‌یابد. نه به این معنا که این دو در عرض هم قرار می‌گیرند یا کارکردی مشابه دارند. بلکه به این معنا که در قالب یک نگرش پارادایمی، نمی‌توان به شیوه ای عام گرایانه، گزاره‌های دینی را بر محک آزمون‌های تجربی فیصله بخش زد و به سادگی آن را رد کرد. کافی است مجموعه این گزاره‌ها در درون خود از نوعی انسجام، معناداری، کارآمدی در حل مسئله‌ها و امکان مفاهمه برخوردار باشد تا برای کسانی که درون آن پارادایم به داد و ستد مفهومی مشغول‌اند اعتبار داشته باشد. لازم نیست با معیاری بیرونی و فراگیر صدق و کذب هر گزاره به صورت عینی آزمون شود، چرا که بر طبق نظر کوهن، این راه بر علم طبیعی هم بسته است. به نظر می‌رسد این مفر خوبی برای فکر دینی از فشار انتقادهای پوزیتیویستی بود که در روایت حلقه وینی آن، گزاره‌های دینی را حتی فاقد معنا می‌دانست (ایر: زبان، حقیقت، منطق). اگر دانش پارادایمی اعتبار خود را از درون خود، از جامعه اهل علم حوزه خاص خود، می‌گیرد و پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند، بنابراین دین را نمی‌توان به محک عقل و تجربه (به معانی پوزیتیویستی این تعابیر) زد، زیرا تعریف خود همین معیارها یعنی عقل، تجربه، علم و... پارادایمی است و متفق علیه نیست. از این نظر، اختلاف ادیان، تأثیر عوامل اجتماعی و روانی بر دانش دینی، و صدق و کذب بردار نبودن گزاره‌های دینی دیگر فرق فارق دین و علم نیست. پیترسون می‌پرسد آیا دین مدعیاتی صدق و کذب بردار درباره واقعیت نهایی دارد؟ او می‌گوید به نظر عدّه‌ای نباید گمان کرد که حقیقت به قالب گزاره‌های صادق یا کاذب درمی‌آید، «حقیقت عبارت است از واقعیت به گونه‌ای که در یک منظر تاریخی ویژه در زمان و مکان خاصی بر ما پدیدار می‌شود»^{۲۲}. محمد مجتهد می‌گوید: «کلام سنتی پرسش‌هایی داشت ناظر به واقع و در پی این بود که این قضایای ایمانی را از طریق عقل اثبات کند. اما متأثر از نظریات معرفت‌شناختی جدید، دیگر اثبات اهمیت خود را از دست داده است. کمتر کسی مایل است چیزی را اثبات کند، عمدتاً می‌خواهند مشکل و مسئله‌ای را حل

کنند»^{۲۳}. اینگونه، پارادایم نگاه دینی، همچون علم به روایت لاودن، حداکثر از حیث قدرت حل مسئله قابل قضاوت است، و تا زمانی که دینداران درون این پارادایم قادر به مفاهمه و حل مسئله (اعتقادی - اخلاقی و...) هستند، از حداقل اعتبار برخوردار است و نمی‌تواند با معیارهای عام به محک صدق و کذب زده شود. الوین پلنتیجا در معارضه با کلیفورد که معتقد است عقاید دینی به این دلیل که از قرائن کافی برخوردار نیستند همچون یک امر بی‌ارزش یا حتی خطرناک‌اند به گونه‌ای که گویی گرت‌برداری از روش کوهن^{۲۴} کرده است می‌گوید: «حد کفایت قرائن چقدر است؟ قرینه یعنی چه؟ این مفهوم مبهم و پیچیده است، از کجا به وجود و عدم قرائن پی می‌بریم؟ کفایت به پندار شخص است یا معیار بیرونی دارد؟»^{۲۵}.

هولیسیم

پیردوئم فیزیکدان فرانسوی آموزه‌ای بنیاد نهاد که به هولیسیم اپیستمولوژیک معروف شد. بر مبنای این تز هرگز نمی‌توان یک گزاره یا یک نظریه خاص علمی را با تجربه مواجه کرد و صحت و سقم آن را سنجید، بلکه مجموعه یک دستگاه تئوریک علمی را باید با مجموعه ای از داده‌های تجربی درگیر کرد و در صورتی که ناهمسازی میان آنها آشکار شود، تنها می‌توانیم بگوییم یکی از اجزای تئوری یا تجربه نادرست است و همین در تطبیق تئوری و تجربه خلل ایجاد کرده است، اما پیدا کردن جزء مشکل آفرین گاه ناممکن است^{۲۶}. اورمن کواین فیلسوف آمریکایی در تکمله این تز آموزه‌ای مطرح کرد که به هولیسیم سمانتیک مشهور شد. مطابق این نظریه «دانش بشری از تاریخ و جغرافیا تا فیزیک و شیمی و حتی ریاضیات و منطق پارچه‌ای است که بافته دست انسان است»^{۲۷}. مواجهه این مجموعه با تجربه تنها از لبه‌ها امکان دارد. اگر لبه‌ها با تجربه درگیر شوند، قسمت‌های میانی به گونه‌ای خود را تغییر می‌دهند که ناهمسازی مرزی با تجربه از میان برود. کواین این نظریه را تا جایی بسط داد که برای توجیه پاره‌ای از مشکلات میکروفیزیک به این اعتقاد رسید که برای رفع این تعارضات می‌توان اصل موضوع منطق دو ارزشی را که طبق

آن هر گزاره یا درست است یا نادرست، کنار نهاد و حالت سومی را اضافه کرد که در آن یک گزاره می‌تواند هم درست و هم نادرست باشد.^{۲۸}

به موازات این نلسون گودمن در مقاله معروف «معمای جدید استقرا» نظریه‌ای عنوان کرد که براساس آن قوانین علمی ممکن است زمانمند باشند^{۲۹}. یعنی گزاره‌های تجربی قطعی متکی به استقراء، تا چه بسا فقط تا زمان T (شاید در آینده‌ای دور) صحت داشته باشند و پس از آن به یک قضیه کاذب تبدیل شوند. بنابراین کلیه مشاهداتی که در حال حاضر تئوری خاصی مثلاً سبز بودن زمرد را تأیید می‌کنند به طور همزمان بینهایت تئوری دیگر را تأیید می‌کنند. از جمله مثلاً سابی بودن زمرد را یعنی این که تا زمان T سبز است و پس از آن آبی می‌شود. پیش او کارل همپل که خود از پوزیتیویست‌های معتدل به شمار می‌رود، در مقاله معروف «منطق تأیید» نشان داده بود که از طریق معادل بودن هر قضیه با عکس نقیض آن هر نکته مشاهدتی مؤید یک گزاره، مؤید عکس نقیض آن هم هست و از آنجا که هر قضیه به لحاظ مصداقی بی‌نهایت عکس نقیض دارد این تنها «کلاغ‌های سیاه» نیستند که قضیه «هر کلاغی سیاه است» را تأیید می‌کنند بلکه هر «غیرسیاه غیرکلاغی» نیز این قضیه را تأیید می‌کند و از اینجا به پارادوکس تأیید می‌رسیم: همه چیز همه چیز را تأیید می‌کند.^{۳۰}

بنابراین، از یک سو گودمن نشان داد که یک مشاهده واحد بینهایت گزاره متنوع را تأیید می‌کند و از سوی دیگر همپل نشان داد که بینهایت مشاهده متنوع یک گزاره واحد را تأیید می‌کند. کمترین نتیجه‌ای که ایده‌های فوق داشت این بود که این نظریات در کنار هولیسیم دوئم - کواین این را تقویت می‌کند که: هر فهمی در هر فهمی تأثیر می‌گذارد و معارف بشری پا به پای هم متحوّل می‌شوند.

این بصیرت، دین پژوهان را متوجه ضرورت جداسازی دین، در مقام ثبوت، و دین، در مقام اثبات، کرد. به این ترتیب فهم دین در مرتبه بشری از اصل دین در لوح محفوظ تفکیک شد و بر این تأکید رفت که اگر اصل دین الهی است، فهم دین انسانی است و برآمیختن این دو به هم خطای منطقی است. فی المثل، محمد ارکون در خصوص مسئله خدا می‌گوید:

«نباید میان “خدا” (به منزلهٔ واقعیت متعالی) و “خدا” (به منزلهٔ مفهومی که مسلمانان برای فهم خدا بر ساخته‌اند) خلط کرد. انسان جز از طریق واسطه‌های بشری (از جمله زبان بشری) و از ورای حجاب‌های فرهنگ، تاریخ و جغرافیا نمی‌تواند به [مفهوم] خدا دست یابد، لذا باید مراقب بود که درک و دریافت از خدا به جای خدا ننشیند... تلقی ما از خدا و رابطهٔ انسان با او باید همپای تحولات عقل، زبان و فرهنگ دگرگون شود... وظیفهٔ فوری ما این است که سراسر میراث اسلامی را در پرتو تازه‌ترین روش‌های زبانی و تاریخی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی بازخوانی کنیم».^{۳۱}

هشام شرابی با این که خود رهیافت معرفت‌شناسانه به دین ندارد اما غفلت‌های خام‌انگارانهٔ بعضی رهبران نهضت‌های اسلامی همچون سیّد قطب را در فهم‌های مختلف از دین و دستورات خدا به سخره می‌گیرد. او می‌گوید: «می‌توان مشاهده نمود که چگونه مسئلهٔ معرفت‌شناختی مربوط به ماهیت حقیقت و اعتبار [متن و قرائت] دوباره با تردستی از معنا و محتوا تهی می‌شود [سیّد قطب می‌گوید] مسئله‌ای که اسلام مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد این است که آیا شما از خدا داناترید؟»^{۳۲}. منظور شرابی از تردستی این است که در این استفهام انکاری که صورت یک قضیهٔ بدیهی الصدق را دارد، مغالطه‌ای مضمّر است دایر بر این که فهم کسی مثل سیّد قطب یا حسن البنا از قرآن یعنی تفسیر آنها از کلام خدا به جای خود خدا نشسته است. بر همین اساس است که گفته می‌شود: «کسانی که به عنوان دین و متون دینی سخن می‌گویند و می‌خواهند بگویند خداوند چنین فرموده، در واقع دست به یک تفسیر می‌زنند. این مسئله در جای خود روشن شده است که هیچ متنی خود به خود به سخن نمی‌آید و متن را باید تفسیر کرد».^{۳۳}

عبدالکریم سروش در همین زمینه می‌گوید: «دین هرکس فهم اوست از دین، عموماً هنگامی که از دین سخن می‌گوئیم منظورمان معرفت دینی است یعنی فهم ما از دین... متون دینی به خودی خود سخن نمی‌گویند و شریعت صامت است»^{۳۴}. سپس او با تأکید بر الهی بودن دین و بشری بودن معرفت دینی می‌گوید: «معرفت دینی (اعم از صحیح یا سقیم) سراپا مستفید و مستمد از معارف بشری غیردینی و مرتبط و متلائم با آنها است. در

قلمرو معرفت دینی حتی یک نکته وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب، و ثبات و تحوّل معنا و امدار معارف بشری غیردینی نباشد. لذا میان معرفت دینی و معارف غیردینی ارتباط، داد و ستد و دیالوگ مستمر برقرار است... معرفت دین نسبی و عصری است (چون) معارف بشری غیردینی تحوّل می‌یابند لذا معرفت دینی هم به تبع آنها متحوّل می‌شوند».^{۳۵} برهمین اساس گفته می‌شود: «اکنون نظریه‌های معرفت شناختی‌یی پرورده و ارائه می‌شود که توجیه و تصویب عقلانی باورهای علمی و دینی هر دو را منظور می‌کند».^{۳۶} گرچه فیلسوفان علمی که از آنان نام بردیم توجهی به دین نداشته‌اند و ظاهراً ارتباطی مشخص هم بین آن آموزه‌ها و شناخت دینی به چشم نمی‌خورد، اما ارتباط غیرمستقیم وجود دارد. تز کواین کلّ معرفت بشری را در یک سیلان معنایی غرقه می‌کند و اینگونه، گرچه دگم‌های دینی دوام نمی‌آورند ولی هرگاه در لبه‌ها با تجربه درگیر شدند قسمت‌های میانی می‌تواند به گونه‌ای بازسازی معنایی شود که آن ناسازگاری با تجربه منتفی شود. گذشته از این که پارادوکس تأیید به کمک هولیسم می‌آید و این ایده را که کلّ معرفت بشری یک پارچه بافته شده از تار و پودهای مختلف است، تقویت می‌کند و تفکر دینی را در تلاطم و تلائم با سایر معارف می‌نهد و از این طریق فشار انتقادهای پوزیتیویستی بر نگرش دینی را اندکی تخفیف می‌دهد.

جان اسپوزیتو می‌گوید روندهای دمکراتیک کردن، حتی در مفهوم تازه بخشیدن به مضامینی که احتمالاً ضد دمکراتیک بوده‌اند، مؤثر واقع شده است و این مضامین را با عناصر نمونه‌ای دمکراتیک موجود در هر سنتی تلفیق کرده است. بنابراین «مفاهیم و نهادهای بومی و خودی می‌توانند با تجارب و ساختارهای دوران مدرن تداخل داشته باشند». متفکران مسلمان عناصری از سنت اسلامی را متناسب با فرهنگ دمکراتیک جدید تعریف مجدد و مفهوم سازی دوباره کرده‌اند.^{۳۷} هشام شرابی اظهار می‌دارد که جنبش‌های انتقادی نو در دنیای عرب [اسلامی] در گستره زبانی می‌کوشد زبان گفتمان پدرسالاری [اسلامی] را از بن دگرگون کند و در گستره تأویل مقوله‌های بنیادی تأویل را واسازی کند و آفاق نویی به جای افق‌های محدود به اندیشه گذشته بگشاید. «این جنبش در دو دهه گذشته گونه

نوئی از گفتمان را پدید آورده است که در آن تملک روش‌ها و انگاره‌های غربی ممکن شده است.^{۳۸} هم او اضافه می‌کند که اسلام مبارز را نباید صرفاً به عنوان رد و انکار ارزش‌ها و آرای بیگانه تفسیر کرد، بلکه باید آن را به مثابه «تلاشی در جهت محتوای اسلامی جدید بخشیدن به معنای "خود" و جامعه، از طریق صورتبندی و تنظیم مجدد اصول رستگاری بخش عقاید اسلامی تلقی نمود».^{۳۹}

پست مدرنیسم

ژان فرانسو لیوتار در معرفت‌شناسی پست مدرن امکان تأسیس یک معرفت بنیادین واقعی و دارای اعتبار را رد می‌کند. از نظر او حقیقت نامی است که به خطا بر بعضی جستجوهای علمی نهاده می‌شود. بر این اساس مفاهیم درست و نادرست دیگر از منظر ارزش صدق منطقی قابل دفاع نیستند. لیوتار به پیروی از فیلسوفان مکتب انتقادی،^{۴۰} اما با روشی دیگر، بی‌طرفی و عینیت علم را مورد انکار قرار می‌دهد و بر حلقه‌های اتصال میان علم و سیاست و دولت تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه توسعه آموزش و دانش چیزی جز تربیت سیاسی ملت نیست، و فرد علمی توجیه‌گر اقتدار است. «چون دانش و قدرت صرفاً دو وجه یک مسئله هستند».^{۴۱} لیوتار می‌گوید فلسفه معمولاً با این جمله آغاز می‌شود «همواره و همه جا این نکته صادق است که...» و تاریخ معمولاً با این جمله شروع می‌شود که «یکی بود، یکی نبود»؛ در این دومی صدق گزاره اصلاً مطرح نیست. مهم نیست آیا واقعاً کسی بوده است یا نه. لیوتار فلسفه را هم به تاریخ و علم را هم به داستان ملحق می‌کند. او می‌گوید: «به نظر من نظریه‌های علمی و فلسفی قصه‌هایی بیش نیستند، صدق آنان چندان مهم نیست».^{۴۲}

میشل فوکو در این زمینه از لیوتار پیشی می‌گیرد. او با روشی دیرینه‌شناسی در کتابی چون *واژه‌ها و چیزها* شرایط به وجود آمدن یک گفتمان و نحوه رواج آن را مورد بررسی قرار داد، و با روش تبارشناسی، در کتابی همچون *مراقبت و تنبیه* ارتباط میان دانش و قدرت را مورد مطالعه قرار داد. از نگاه فوکو پیدایش علوم انسانی و شرایط تحقق آن

ارتباط وثیقی با تکنولوژی قدرت دارد که رفتار اجتماعی مردم تجلی‌گاه آن است. به این ترتیب علم که تا پیش از این یک پدیده ناب، بی‌طرف و کاشف حقیقت پنداشته می‌شد، در این نگرش در عین حال علّت و معلول قدرت معرفی می‌شود.^{۴۳} و در عین وابستگی تام و تمام به شرایط زمانی-مکانی از طریق مناسبات قدرت در بدنه روابط اجتماعی مستقر می‌شود. اگر یک نظریه علمی موافق وضعیّت عمومی نهادها و سازمانهای رسمی که متولیان رسمی عصر هستند واقع نشود، رسمیّت نمی‌یابد.^{۴۴}

مهم‌ترین آموزه فوکو در این موضوع بی‌اعتباری دانش‌هایی است که مدعی تطبیق با واقعیّت، و الهام از عقلانیّت عام و متصف به وصف حقیقت است.^{۴۵} فوکو به نظریه‌پردازی‌های عام درباره سرشت انسان در علوم اجتماعی بدبین است و کوشش می‌کند نشان دهد که هیچکدام از این برداشت‌ها «حقیقی‌تر» از برداشت‌های دیگر نیست.^{۴۶} رشته اصلی اندیشه فوکو را می‌توان در بحث او از پیدایش عقلانیّت‌های خاص و پراکنده در حوزه‌های گوناگون جامعه یافت. تحلیل اصلی او درباره ساختار افکار مبتنی بر روابط قدرت و دانش است که از طریق آن علوم انسانی که جزئی از فرآیند روابط اعمال سلطه بر سوژه انسانی هستند به وجود می‌آیند.^{۴۷}

هموطن کمتر شناخته شده لیوتار و فوکو یعنی پیر بوردیو همین خط سیر را در کتاب‌های «باز تولید» و «اشرافیّت دولتی» به گونه‌ای متفاوت و اندکی مفهوم‌تر پی گرفت. او اظهار داشت که تمامی آنچه تحت نام Doxa، یعنی باور جا افتاده و رایج، اموری عادی و طبیعی و بی‌بدیل جلوه می‌کنند محصول تصمیم‌گیری‌های دولت به عنوان نماینده طبقه برتر است که به تدریج از طریق نظام حقوقی، نظام دیوان سالاری و نظام آموزشی نهادینه و بازتولید می‌شود. بوردیو تلاش می‌کند نشان دهد چگونه قدرت دولت از طریق نمادهایی به ظاهر بی‌طرف همچون علم باز تولید می‌شود ولی خود را به صورتک حقیقت می‌آراید.^{۴۸} شاید بزرگترین مبارزه بوردیو با اونیورسالیسم باشد. او روش انتخاب عقلانی را به سخره می‌گیرد و منکر هرگونه اصول عام علمی است و در برابر عقلانیّت عام، عقلانیّت خاص و دلایل عملی را مطرح می‌کند. از نظر او (که بدون الهام از کوهن به نظر نمی‌آید) هر حوزه‌ای

اعم از علم، هنر، دین و غیره قواعدی دارد که درون‌گروهی است و معیار قضاوت در صحت و سقم تولیدات آن هم از درون خود آن بیرون می‌آید و عقلانیتهایی که بر آن حاکم است «اولاً قابل تسری به حوزه‌های دیگر نیست، ثانیاً علی‌الاصول ماهیت فن دارد نه علم، یعنی در ضمن عمل، از طریق فراست دریافته و به کار بسته می‌شود».^{۴۹}

الهام گرفتن متفکران اسلامی از فیلسوفان پست مدرن قابل توجه است. به عنوان نمونه محمد ارکون متأثر از معرفت‌شناسی فوکو است. هدف او شکستن تعبیر انحصارگرایانه از قرآن و سنت است. او در این کار از روش‌های سنتی فاصله می‌گیرد و با استفاده از دستاوردهای علمی زبان‌شناسی مدرن و نشانه‌شناسی در پی یک رهیافت میان‌رشته‌ای نسبت به قرآن است.^{۵۰} عابد الجابری نیز مصالح اصلی اندیشه خود را از میشل فوکو وام گرفته است. او نوع جدیدی از تحقیق و بررسی را برای آشکار کردن ساختار ذهن و عقل بومی و ساز و کارهای آن به کار بست که عمدتاً عبارت بود از تجزیه و تحلیل معرفت‌شناسانه ساختار عقل عربی - اسلامی.^{۵۱}

در ایران آموزه‌های پست مدرنیسم به سرعت در محافل فکری - دینی رسوخ کرد و گرچه به دلیل اختلاف عمده‌ای که میان ادعای انحصار حقیقت در فکر دینی و پراکنده بودن یا اصلاً نبودن آن در فکر پست مدرن تضاد آشکاری وجود دارد، ولی بسیاری که از کسانی که در پی دفاع حداقلی از دین بودند در آموزه پلورالیسم فرهنگی پست مدرنیسم و خودمحور بودن منطق و عقلانیت فرهنگ‌ها، جایی برای فکر دینی باز می‌دیدند. علاوه بر این طعنی که گرایش پست مدرن در عقلانیت ابزاری عام و بیطرفی علم جدید می‌زد و دانش را محصول قدرت و ابزار سلطه معرفی می‌کرد، دستاویز مساعدی بود تا فکر دینی از فشار نقدهای عقل مدرن و علم جدید اندکی احساس خلاصی کند. جالب توجه است که فوکو در دیدار خود از ایران پس از انقلاب اسلامی این پدیده را یک انقلاب روحانی خواند و با آن مواجهه‌ای مثبت داشت که در محافل لائیک فرانسه با تعجب بسیار روبرو شد، ولی بعضی محافل دینی را به او متمایل کرد.

پراگماتیسم

به اعتقاد کانت در کتاب دین تنها در حدود و ثغور عقل، عقاید دینی هیچگاه با عقاید علمی تعارض ندارد. چراکه هریک از آنها نقش و کارکردهای بسیار متفاوتی دارند. عقاید دینی هرگز علم ببار نمی‌آورند بلکه نتیجه ضروری حیات اخلاقی است. ویتگنشتاین هم الهیات را تأمین کننده قاموس نمادینی برای توصیف حالت‌های روح می‌داند نه علمی برای توجیه نظری دین. در نگرش سنتی، مثلاً چنان که در آثار مرتضی مطهری تصریح شده است.^{۵۲} «باید دینی» از «هست دینی» استخراج می‌شود، در نگاه ویتگنشتاین این ارتباط وارونه می‌شود، این «هست دینی» است که از «باید دینی» استخراج می‌شود به تعبیر او «دین در قیاس با الهیات همچون اجرای سمفونی است در قیاس با متن موسیقی. در اصل نت‌ها از روی اجرا استخراج شده‌اند، گرچه بعداً در مقام آموزش عکس این عمل شود» همان چیزی که درباره علم عروض، علم نحو و... نیز می‌توان گفت. «منظور ویتگنشتاین این است که دین با گزاره‌های خبری درباره جهان شروع نشده است که در رقابت با علم بیفتد و از رشد آن آسیب ببیند. دین با گزاره‌های انشائی که نتیجه یک نیاز عملی و اخلاقی بوده است شروع شده، و در نتیجه در توازی و تعارض با علم نیست و با معیارهای عقلانیّت و آزمون پذیری آن هم سنجیده نمی‌شود».^{۵۳} متأثر از نظریه ویتگنشتاین متأخر (در کتاب پژوهش‌های فلسفی) بعضی از فیلسوفان سنت آنگلو ساکسون هم احتجاج کردند که زبان دینی نباید معروض معیارهای متخذ از حوزه علم باشد، بلکه وظیفه فیلسوف دین باید بازیابی دستور زبان خاص حاکم بر کاربردهای دینی زبان باشد.^{۵۴} در گفته پیترسون تعالیم هدایت‌بخش دینی را می‌توان کمابیش صادق دانست، به این معنا که فردی که از خلال چنین تعالیمی به زندگی و عالم نظر می‌کند، می‌تواند کمابیش درست عمل کند، یعنی کمابیش آنچنان که باید عمل کند.^{۵۵}

هانری برگسون تفسیرهای مکانیستی از جهان را با این استدلال رد کرد که چنین برداشت‌هایی واقعیّت را معقول کرده‌اند، یعنی به صورت مفهوم درآورده‌اند و با این کار واقعیّت را بی‌روح و راکد ساخته‌اند. برگسون به جای این، اتصال بی‌واسطه با تجربه را مطرح

می‌کند. به زعم او عقل تصویری درست از جهان به ما نمی‌دهد، چون از بیرون به حیات نظر می‌کند. اما شهود با غریزه مرتبط است و از درون با حیات شریک است، به همین دلیل ما در دین و اخلاق آزادانه‌تر و خلاقانه‌تر عمل می‌کنیم.^{۵۶} در چنین چشم‌اندازی پراگماتیسمی است که پیرس می‌گوید وظیفه اصلی فکر این است که روش عمل را آماده کند، بنابراین فکر صرفنظر از کاربردش هیچ معنایی ندارد. الهیات غالباً درگیر مسائل انتزاعی است و به همین دلیل بی‌معناست. ارزش الهیات به پروردن محبت به عنوان ضابطه‌ای برای عمل است.^{۵۷} ویلیام جیمز همین ایده را پرورش داد و گفت حقیقت ذومراتب است و اندیشه‌های ما تا آنجا حقیقی خواهند بود که به ما کمک کنند به طور موفقیت آمیزی تجربه خود را سامان دهیم.^{۵۸}

بر این مبنا حقیقت دین مبتنی بر برهان‌های انتزاعی اثبات وجود خدا نیست، بلکه وابسته به پاسخ این پرسش است که: آیا باور دینی در حیات عینی و عملی از ارزشی برخوردار است؟ به تعبیر دیگر اگر فکر دینی با معیارهای عقلانیت نظری راست نمی‌آید این پایان کار نیست و نمی‌توان به این استناد فکر دینی را با برچسب غیرعقلانی به ساحت اسطوره ملحق کرد، بلکه عقلانیت دو گونه است نظری و عملی. دین دارای عقلانیت عملی است یعنی صرفنظر از صدق و کذب گزاره‌های به ظاهر نظری آن، در عمل مفید است؛ از حیث فردی باعث امید می‌شود و به زندگی معنا و جهت می‌دهد و از حیث اجتماعی کارکرد همبستگی دارد و روح جمعی را محقق می‌کند. پس، از این منظر، تمسک به آن کارکردگرایانه است. باتوجه به نوعی لادری‌گری که در جهان به صورت گفتار مسلط درآمده است، از هر چیزی، و البته از دین، خاصیت عملی آن مورد نظر است؛ پس حقیقت چیزی است که مفید باشد. محمد مجتهد می‌گوید در فضای معرفت‌شناسی معاصر، جهان فاقد یک تصویر معین است، تئوری‌های علمی و فلسفی در حال تغییر و تحول‌اند. بنابراین نمی‌توانند تصویر ثابتی از جهان و انسان ارائه کنند. انسان به دنبال شناخت پدیده‌ها نیست، به دنبال استفاده از آنهاست. «پس حق و باطل دیگر مهم نیست، مهم اینست که به چه کار می‌آید. دین چگونه دست مرا می‌گیرد؟»^{۵۹} هم او می‌گوید: «کتاب و سنت به زندگی معنا

می‌بخشد نه اینکه جانشین زندگی شود. نقش کتاب و سنت و سایر منابع دینی ممانعت از دچار شدن انسان به بیهودگی و بی‌معنایی است»^۶.

نتیجه

چنان که آشکار است این آموزه‌های متنوع معرفت‌شناختی که به اختصار مورد اشاره قرار گرفت یک مخرج مشترک مهم دارند و آن انکار واقع‌نمایی فرازمانی و فرامکانی علم است. تأثیرپذیری دانش از حوزه‌های قدرت سیاسی و روابط اجتماعی، تأثیرپذیری بخش‌هایی از دانش از بخش‌های دیگر، امکان خوانش‌های متعدّد از یک مشاهده یا یک تئوری و انکار ساده‌انگاری در برآورد ذهن و عین و تعامل بغرنج آنها که تعیین ارزش صدق گزاره‌ها را به صورت عام دچار مشکل می‌کند، مواردی است که ذیل همان مخرج مشترک کلی قرار می‌گیرد.

اصل مدّعا این است که اگر از متون، و حتی از پدیده‌ها، می‌توان، به نحو مشروع، خوانش‌های متعدّد داشت که در عرض همدیگرند، اگر علوم دقیقه پارادایگماتیک هستند، اگر صدق و کذب گزاره‌ها اساساً بی‌معنا است یا دست کم ذیل یک تئوری خاص حقیقت، قابل قبول است، اگر دانش محصول قدرت است و اگر کارایی مهم است نه صدق، پس فاصله معرفت‌علمی و معرفت‌دینی کاهش می‌یابد. چراکه در نگرش پوزیتیویستی این دو، دو حد اکستریم شناخت معرفتی شدند. یکی دانش مسلم و دیگری جهل مسلم. در حالی که در این نگاه، دیگر اموری مثل آزمون‌پذیر نبودن، دقیق، صریح و عینی نبودن... در کلیت خود وصف منحصر به فرد فکر دینی محسوب نمی‌شود. از این گذشته فکر دینی به عنوان پاره‌ای از شناخت بشری، با درآمیختن با انواع دیگر دانش یک کل را تشکیل می‌دهد، بنابراین گرچه ممکن است در انتهای طیف دانش قرار گیرد، ولی شکاف شگرف و تفاوت ماهوی با هسته سخت آن ندارد و می‌تواند جایگاه خود را حفظ کند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- سون اریک لیدمان، *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش ایران، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۵.
- ۲- ج. برونسکی، بروس مازلین، *سیراندیشه در غرب، از لئوناردو تا هگل*، ترجمه کاظم فیرومند، تبریز، نشر اختر، ۱۳۷۸، ص ۴۰۷.
- ۳- برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵، ص ۹۴۶.
- ۴- لئو اشتراوس، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۳، ص ۱۸-۱۹.
- ۵- برایان ردهد، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۳، ص ۲۲۶.
- ۶- آلبرماله- ژول آیزاک، *تاریخ قرن هیجدهم*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۳۹۷.
- ۷- ریچارد پالمر، *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷، ص ۴۸.
- 8-Kurt Fror, *Biblische Hermeneutik*, p.26,(Ibid)
- ۹- ریچارد پالمر، *علم هرمنوتیک*، ص ۵۲.
- ۱۰- بابک احمدی، *ساختار و تاویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۱۸، ص ۵۷۳.
- 11- Paul, Ricoear, *Interpretation theory, discourse and surplus of meaning*, Texas, criston U.P. 1976. P.15.
- ۱۲ - مرتضی مطهری، *خاتمیت*، تهران، نشر صدرا، ص ۱۳۲.
- ۱۳- مرتضی مطهری، *سیری در سیره نبوی*، تهران نشر صدرا، ص ۱۳۲.
- ۱۴- استفان، ن. بوکهارد، "همگرایی مسیحیت و علوم جدید در قرن بیستم"، *ماهنامه کیان*، شماره ۱۲، ص ۱۵-۲۱.

- ۱۵- میرچا، الیاده، دین پژوهشی، ترجمه بهالدین خرمشاهی تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مکالمات فرهنگی، مقاله تعدد ادیان نوشته جان هیک ص ۳۰۱-۳۰۸.
- 16-Norwood Russell Hanson, *Patterns of discovery*, Cambridge university p, chap ress, 1958ter 1.
- 17- H.K. Schiling, *A Human Enterprise, science*, Vol 127, PP. 13-24.
- 18- Edwin-Arthur Burt, *The methphysicals foundations of modern science*, london 1994.
- ۱۹ - آرتور کستلر، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱.
- ۲۰- ادوین آرتور برت، *مبایذی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۲.
- 21-Thomas Kuhn, *La structure des revolutions scientifiques*, Paris, Galimard, 1990, P.51.
- 22-Petersons - hasker, *Reason and religions beliefs*, Oxford university press, 1991, P.
- ۲۳- محمد مجتهد شبستری، "نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی"، *ماهنامه کیان*، شماره ۱۰ ص ۸-۱۱.
- 24-T.kuhn, *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1987, P.242
- ۲۵- الوین پلنتینجا، *کلام فلسفی*، ترجمه آرش نراقی ابراهیم سلطانی، تهران نشر صراط، ۱۳۷۴، ص ۴۶-۱۱.
- 26- Prierre Duhem, *La theoric physique*, Paris.J. Vrin, 1989, P.284
- 27-Willard Van Oraman Quine, *les Methodes de la logique*, paris, Colin, 1973, P.12.
- 28-Pierre. P.Gochet, *Quine en perspective*, Paris, flamarion, 1978, p.47 .
- 29-Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, NewYork, 1995.
- 30-Carl goustove Hempel, "Studies in logic of confirmation", *Mind*, N.54, PP.1-25, 97-121.
- ۳۱- محمد ارکون، *قضایا فی نقدالعقل الدینی*، *کیف نفهم اسلام الیوم*، ترجمه هاشم

- صالح، دارالطبعه، بیروت ۱۹۹۸.
- ۳۲- هشام شرابی، *پدرسالاری جدید*، ترجمه احمد موثقی، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴.
- ۳۳- محمد مجتهد شبستری، *قرائت رسمی از دین*، تهران، نشر طرح نو، ۱۹۷۹، ص ۱۰۰.
- ۳۴- عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، نشر صراط، ۱۳۷۷، ص ۴۴۲.
- ۳۵- منبع پیشین، ص ۸-۴۴۷.
- ۳۶- گری لگنهاوزن، "علامه طباطبائی و کلام فلسفی معاصر غرب"، ماهنامه کیان، شماره ۲۲، ص ۱۴-۱۶.
- ۳۷- جان. ال. اسپوزیتو، "ماهیت دمکراتیک اسلام"، ترجمه نسرين حکمی، ماهنامه کیان، شماره ۲۲، ص ۳۱-۳۵.
- ۳۸- هشام شرابی، *البنه البطرکیه، بحث فی المجتمع العربی المعاصر*، دارالطبعه، بیروت ۱۹۸۶، ص ۱۷.
- ۳۹- هشام شرابی، *پدرسالاری جدید*، تهران، کویر، ۱۹۸۰، ص ۱۱۲.
- ۴۰- تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، *صنعت فرهنگ*، روشنگری به عنوان فریبی توده‌ای، در گردآوری ویراسته سایمن دورینگ، *مطالعات فرهنگی*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، آینده‌پویان، ۱۳۷۸، ص ۳۹-۵۸.
- ۴۱- ژان فرانسوا لیوتار، *وضعیت پست مدرن*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۰، ص ۷۰.
- 42-Jean franufois lyotard, *Instruction paiennes*, Paris, 1977, P.28.
- ۴۳- دریفوس - رابینو، میشل فوکو، *فراسوی ساختارگرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵.
- ۴۴- بابک احمدی، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶-۱۹۵.

45-J.Simons, *Foucoult and the political*, Rougledge, P.27.

۴۶- اریک ماتیوز، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۷۲، ص ۲۱۴.

47-Michael Foucoult, *Les mots et les choses*, Gallimard, chapter 10.

48-Pierre Bucurdien, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p.7.

49-Pierre Bourdieu, *Les raisons pratiques*, Paris, Gallimard. 1992, p.185

50-Muhammad Arkoun, *Lecture du coran*, Paris, 1982, pp.1-26.

51-Muhammad Abid al-Jabery, *The shaping of the Arab mind*, Beirout, 1984, p.11

۵۲- مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر علوم اسلامی*، جهان بینی، تهران، نشر صدرا، ۱۳۶۰.

۵۳- دان کیوپیت، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۹۹.

۵۴- پروود فود، "فلسفه دین"، *ماهنامه کیان*، شماره ۲۸، ص ۲۷-۳۴.

۵۵- منبع پیشین.

۵۶- جان مک کویری، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی، قم، نشر

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳.

57-The philosophy of peiress, *selected writings*, P.30

۵۸- منبع پیشین، ص ۳۶۵.

۵۹- محمد مجتهد شبستری، "نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی"، *ماهنامه کیان*، شماره

۱۰، ص ۸-۱۱.

۶۰- محمد مجتهد شبستری، *قرائت رسمی از دین*، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۹،

ص ۱۰۴.