

## گرایشهای معاصر معرفت‌شناختی و برون‌رفتهای فکر دینی\*

دکتر سید مرتضی مردیها

دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی

### چکیده

ظهور گرایشهای معرفت‌شناختی از قبیل تجربه‌گرایی، علم‌گرایی، اثبات‌گرایی و نظایر آن از عصر روشنگری تا اوایل قرن بیستم نوعی شناخت‌شناسی را تقویت کرد که ظاهراً دفاع عقلی از تفکر دینی از رهگذر آن در تنگنا قرار می‌گرفت. از اوایل قرن بیستم نحله‌های متعدد و متفاوتی از معرفت‌شناسی به وجود آمد که گرچه مبانی و روشهای متفاوت داشت، ولی در یک نقطه همگرایی می‌کرد و آن این‌که تصورات معرفت‌شناختی اثباتی و تجربه‌گرا که مدعی نوعی قطعیت و شناخت حقیقت واحد، به صورت عینی بوده است، قابل دفاع نیست. مقاله حاضر به بررسی این موضوع پرداخته است که این گرایشهای متعدد ولی همگرای معاصر در معرفت‌شناسی کدامها بوده و چگونه توانسته‌اند برای کلام عقلی فضای جدیدی باز کنند.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، معرفت علمی، معرفت دینی، قطعیت

حقیقت.

\* - تاریخ وصول: ۸۱/۵/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۱/۱۲/۱۷.

## مقدمه

تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی دنیای مدرن گو این که در مواردی رقیب یکدیگر انگاشته می‌شدند، اما چنین گمان می‌رفت که، شاید به طور ناخواسته، در یک جا به توافق رسیده‌اند و آن تنگ کردن عرصه بر فکر دینی بود. پیام آوران عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در دنیای مدرن، همچون دکارت و گالیله، با اندیشه دینی از در نزاع در نیامدند. اما بعضی از فیلسوفان عصر روشنگری، با استفاده از میراث به جا مانده از آنان، که همانا معیار عقل و محک تجربه بود، دین را به چالش گرفتند. از یک منظر، می‌توان چنین انگاشت که عقل و تجربه، دست کم در نقد دین، نزاع خویش را فراموش کردند و کوشیدند از دو سو به استواری فکر دینی حمله برند. تجربه‌گرایی ابتدا با استناد به این که دین تجربه ناپذیر است تلاش کرد در صحت آن شک کند (هیوم) و پس از آن در روایت سخت کیشانه خود، گزاره‌های دینی را حتی فاقد معنا دانست (ایر). عقل‌گرایی 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 - امریکایی و سنت عقلی آلمانی - فرانسوی در انتهای قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم نقدهایی بر اندیشه دینی وارد آوردند (گو این که البته بعضی در این ماجرا سهم بیشتری به تجربه‌گرایی می‌دهند)، و این نقدها - دست کم در فضای فکری غرب - تا حدی کارگر افتاد. به گونه‌ای که به نظر می‌رسید، در نیمه دوم قرن بیستم فیلسوفان و متکلمان معدودی به جرأت ابراز می‌کنند که می‌توانند دلیل قطعی برای اثبات وجود خدا بیاورند،

اما این پایان کار نبود، دفاع از دین فقط اثبات صحت گزاره‌های دینی نیست. فیلسوفان معاصر دین (چون پلنتینجا و آستون)، 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 نشانند همین ادعای حداقلی هم کاری دشوار بود. اما این کار چگونه

ممکن شد؟ محدودیت‌های علم در قرون وسطی، که - دست کم بنا به مشهور - 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 درجانی از تخفیف عجالتاً 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 آشتی‌ناپذیری بگیرند. غیر دینی‌ترین فیلسوفان قرن هجدهم، همچون ولتر، با راهبرد براندازی آشکار به جدال با اصل دین برخاستند، بلکه به ستهای مشکل‌آفرینی که ظاهراً به روایت رایج از دین متکی بود، حمله بردند. قرن هجدهم حلقه واسطی بود میان قرن هفدهمی که هنوز در بسیاری از زمینه‌ها قرون وسطایی بود و قرن نوزدهمی که انتقام سختی از قرون وسطی گرفت. در قرن هفدهم دکارت که مؤسس فلسفه مدرن محسوب بود، خود، مبدع یا مجبی استدلال مهمی در باب اثبات وجود خدا بود، و هابز که به عنوان اولین فیلسوف سیاسی مهم مدرن برای نخستین بار فرّه ایزدی را انکار کرد و حاکمیت سیاسی را نوعی قرارداد بر شمرد، با به میان کشیدن پای لویاتان نشان داد که طنین مطلق‌گرایی قرون وسطی هنوز او را رها نکرده است. انگلستان شاید آشکارترین تجلیگاه در هم پیچیدگی سنت و مدرنیته در قرن هفدهم بود، که بهترین نمود آن در هم 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 هفدهم به عنوان قرن تضادهای آشکار ایدئولوژیک نام برده می‌شود (لیدمان، ۱۳۵). قرن هجدهم البته از تعارضات خالی نبود. نزاعهای معروف روسو و ولتر بر سر مذهب و حکمت الهی نمونه‌ای پر غوغا از این دست مجادلات بود (برونسکی و مازلین، ۱۹۱۷). عمیق‌تر از نمودهایی این گونه، قیاس دو واقعه بزرگ این

قرن، یعنی انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه است که از لحاظ مهر و قهر نسبت به دین تفاوت قابل ملاحظه‌ای داشتند. طنین مذهبی اعلامیه استقلال امریکا که ریشه حقوق را صراحتاً به آفریدگار نسبت می‌دهد (راسل، ۱۹۶۶)، در مقابل طنین لائیک اعلامیه حقوق فرانسه که مشروعیت حقوق را به مردم و «مظهر اراده عام» منسوب می‌کند (اشتراوس، ۱۸ - ۱۹)، یا مخالفت شدید رابینسون با خداپرستی کشیشی (ردهد، ۲۲۶) در مقابل تکیه جفرسن به دستورات دین مسیح و استوار کردن انقلاب بر شعار «عصیان در برابر خودکامگان اطاعت از خداوند است» (ماله و آیزاک، ۳۹۷)، 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 مارتین روح فرسا (که به جتو او خاتمه یافت)، پیام شکست خدا را در نبرد با اراده قدرت به گوش مشتاقان برساند. 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 گزاره‌های دینی را به حوزه یاهوهای بی‌معنا ریخت و به نظر چنان رسید که پرده آخر نمایشنامه‌ای 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 می‌شد معرفت‌شناسی شکل گرفت که نیمه دوم قرن را با قدرت در سیطره خود گرفت. این معرفت‌شناسی جدید که وحدتی صوری داشته و چه بسا تعارضاتی هم میان عناصر آن قابل تشخیص است، به طور غیر مستقیم فکر دینی را از آنچه که گاه بی‌دفاعی مطلق تلقی شده است، به طور غیر مستقیم فکر دینی را از آنچه که گاه بی‌دفاعی مطلق تلقی شده است، 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، گرچه کاملاً متفاوت ولی البته معتبر. پرسش ما این است که اضلاع مختلف این معرفت‌شناسی کدامها بودند و چگونه از فاصله قرن

نوزدهمی میان علم و دین اندکی کاستند.

## هرمنوتیک

در یک نگاه کلی، هرمنوتیک می‌تواند مجموعه‌ای از قواعدها، معیارها و نظریه‌هایی تلقی شود که بر تفسیر و تأویل یک متن حاکم است. ظهور این نوع نگرش عمدتاً به زمانی باز می‌گردد که کشیشهای پروتستان که حجیت کلیسای کاتولیک را فرو نهاده بودند، ناچار بودند برای تفاسیر شخصی‌تر از کتاب مقدس قواعد مستقلی بنا کنند. در همین اثنا هم ظهور علم زبان‌شناسی تأثیر مهمی در شیوه تفسیر انجیل و تورات گذاشت و باعث به وجود آمدن روش تاریخی - انتقادی در علم کلام شد و تفسیر کتاب مقدس را در کنار تفسیر سایر متون گذاشت و روش واحدی را برای آنها قائل شد. به این ترتیب، به تعبیر ریچارد پالمر تلاش «برای تأویل موجب شد که کتاب مقدس با عقل انسان روشن‌اندیش متناسب شود» (پالمر، ۴۸)، روش مذکور به تعبیر کورت فرور به «روشنفکرانه کردن گفته‌های کتاب مقدس» (همان) انجامید.

شلایر ماخر هرمنوتیک را از مجموعه‌ای از قواعد به یک علم نظام‌مند تبدیل کرد. او از مرز هرمنوتیک لغوی و نحوی عبور کرد و سعی در تأسیس «علم هرمنوتیک عام» داشت که شرایط هر نوع گفت و گو و شیوه‌های درک هر متنی را معلوم کند. از جمله به این موضوع مهم می‌پردازد که اساساً خود «فهم» چیست، چه وقت می‌توانیم بگوییم متنی را فهمیده‌ایم. ویلهلم دیلتای با الهام از شلایر ماخر هرمنوتیک را مبنایی برای تمامی علوم انسانی قرار داد. در این نگرش، Contexte یا جای - گاه وقوع حوادث در فهم آن اهمیت بسیار یافت. گویی 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 این که «هستی که به فهم در می‌آید زبان است» و نیز با این تعریف که هرمنوتیک «مواجهه‌ای است با هستی از طریق زبان» (پالمر، ۵۲)،

هرمنوتیک را گام دیگری به جلو راند. گادامر تأکید می‌کند که هر گونه 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 (احمدی، ۵۷۳). پل ریکور بر این افزود که موضوع تأویل هرمنوتیکی هر متن مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به منزله متن ملاحظه شود. از نظر او «نیت مؤلف اهمیتی ندارد و معنای متن از آن جداست و معنای هر متن در هر گونه دلالت دگرگون می‌شود». در نگاه ریکور «تأویل» آن کارکرد ذهن است که معنای پنهان را در معنای قبال شناخت طرح کند و بر دو اصل استوار است: اول این که تأویل مذکور به زمینه و گستره متن مرتبط باشد، دوم این که دارای ویژگیهای معرفت شناختی باشد (ریکور، ۱۵).

این علم هرمنوتیک 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 مقدس 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 استناد ارزش عملی بسیاری از نصوص دینی، که قابل اجرا به نظر نمی‌رسید به جایگاه اولیه آن، شکل صوری آن تعطیل شده انگاشته شود و معنایی که می‌توانست در پشت آن صورت، معنای مخفی تلقی شود، در قالب ضرورتی متناسب با هنجارهای روز عرضه شود.

مطهری می‌گوید: «تا دنیا دنیاست 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» (مطهری، خاتمیت، ۱۳۲). جالب این جاست 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» (مطهری، *سیری در سیره نبوی*، ۱۳۲).

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 تعبیر به کار برده شده نشان می‌دهد که عبارات و مضامین وحی تا چه حد بار زمانی و فرهنگی دارد. «این مضامین در قالب تاریخی خودشان "حقیقت" هستند» (بوکهارت، ۱۵ - ۲۱). جان هیک در همین زمینه می‌گوید در قبال انحصارگرایی دینی باشد شناخت جدید خود را از سهم و نقش ناگزیر ذهن انسانی در همه آگاهیهای اکتسابی‌اش بیفزاییم. محیط ما که هر سو بر ما هجوم می‌آورد، بر طبق 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 یک فرهنگ به فرهنگ دیگر فرق می‌کند.

### پست‌پوزیتیویسم

جربان پست‌پوزیتیویسم در فلسفه علم از قداست و قطعیت علم کاست. 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 گران‌بار از نظریه‌اند» 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، مه‌روزی و کینه‌توزیهای شخصی،

حسادتها و نفرتها، و سرانجام هوی و هوسهای خاص خود را دارد» (شیلینگ، ۱۳ - ۲۴). کسانی چون آرتور برت و آرتور کستلر 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، آزمون و اثبات است» ذهنش آغشته به انبوهی از فرضیات فیزیکی، منافیزیکی و حتی دینی بود. (برت، ۲۱۲).

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. بر اساس 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 مسأله‌ها و معماهای علمی مورد قضاوت قرار داد. به تعبیر دیگر رفت و آمد تئوریها مولود عوامل متعدّد درون علمی و بیرون علمی است که نه آن چنان تحت کنترل آگاهانه‌اند و نه به صورت عینی با معیارهای اونیورسال و در زمانی قابل بسنجشند. «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» (کوهن، ۵۱). گرچه کوهن در افزوده چنان 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 این جا بود که فکر دینی هم می‌توانست در این نگرش، به صورت آشکار و پنهان، کمربند محافظی برای خود جست و جو کند. بزرگترین طعنی که در معرفت دینی زده می‌شد، 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 می‌شود، 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 شیوه‌ای عام‌گرایانه، 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 مسائله‌ها و امکان مفاهمه برخوردار باشد تا برای کسانی که درون آن پارادایم به داد و ستد مفهومی مشغولند اعتبار داشته باشد. لازم نیست با معیاری بیرونی و فراگیر صدق و کذب هر گزاره به صورتی عینی آزمون شود، چرا که بر طبق نظر کوهن، این راه بر علم طبیعی هم بسته است.

این درست است که پست پوزیتیویسم به خودی خود در مقام دفاع از دین نبود، در عین حال، 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: زیان، حقیقت، منطقی). اگر دانش پارادایمی اعتبار خود را از درون خود، از جامعه اهل علم حوزه خاص خود می‌گیرد و پارادایم‌ها قیاس ناپذیرند، بنابراین دین را نمی‌توان به محک عقل و تجربه (به معنای پوزیتیویستی این تعبیر) 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 بودن گزاره‌های دینی دیگر فرق فارق دین و علم نیست. پیترسون می‌پرسد آیا دین مدعیانی صدق و کذب بردار درباره واقعیت نهایی دارد؟ او می‌گوید به نظر عده‌ای نباید گمان کرد که حقیقت به قالب گزاره‌های صادق یا کاذب در می‌آید، «حقیقت عبارت است از واقعیت به گونه‌ای که در یک منظر تاریخی ویژه در زمان و مکان خاصی بر ما پدیدار می‌شود». محمد مجتهد شبستری می‌گوید: «کلام سستی 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 اثبات‌های مهمت خود را از دست داده است. کمتر کسی مایل است چیزی را اثبات کند، عمدتاً می‌خواهند مشکل و مسأله‌ای را حل کنند» (مجتهد شبستری، *نقد تفکر سنتی*، ۸ - ۱۱). این گونه، پارادایم نگاه دینی حداکثر از حیث قدرت حل مسأله قابل قضاوت است، و تا زمانی که دین‌داران درون این پارادایم قادر به مفاهمه و حل مسأله (اعتقادی - اخلاقی و ...) هستند، از حداقل اعتبار برخوردار است و نمی‌تواند با معیارهای عام به محک صدق و کذب زده شود.

الوین پلنتینجا - در معارضه با کلیفورد که معتقد است عقاید دینی به این دلیل که از قراین کافی برخوردار نیستند همچون یک امر بی‌ارزش یا حتی خطرناکند - به گونه‌ای که گویی گرنه‌برداری از روش کوهن (کوهن، ۲۴۲) کرده است می‌پرسد که حد کفایت قراین چقدر است؟ قرینه یعنی چه؟ این مفهوم مبهم و پیچیده است، از کجا به وجود و عدم قراین پی می‌بریم؟ کفایت به پندار شخص است یا معیار بیرونی دارد؟ (پلنتینجا، ۱۱ - ۴۶).

## هولیس

پیردوئم فیزیک‌دان فرانسوی آموزه‌های بنیاد نهاد که به هولیسم 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 مجموعه‌ای 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 (دوئم، ۲۸۴). اورمن کوابین فیلسوف آمریکایی در تکمله این تز آموزه‌ای مطرح کرد که به هولیسم 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» (کواین، ۱۲). 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 قائل شد 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 (گوچه، ۴۷).

به موازات این نلسون گودمن در مقاله معروف «معمای جدید استقرار» نظریه‌ای عنوان کرد که بر اساس آن قوانین علمی ممکن است زمانمند باشند یعنی گزاره‌های تجربی قطعی متکی به استقرار تام 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 سبز بودن زمرد را یعنی این که تا زمان T سبز است و پس از آن آبی می‌شود. پیش از 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 آن جا که هر قضیه به لحاظ صدیقی بی‌نهایت عکس نقیض دارد این تنها کلاغهای سیاه نیستند که قضیه هر کلاغی سیاه است را تأیید می‌کنند بلکه هر غیر سیاه غیر کلاغی نیز این قضیه را تأیید می‌کند و از این جا به پارادوکس تأیید می‌رسیم: همه چیز همه چیز را تأیید می‌کند (همپل، ۹۷ - ۱۲۱).

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 هولیسم - دوئم - کواین القا می‌کرد که هر فهمی در هر فهمی تأثیر می‌گذارد و معارف بشری پا به پای هم متحول 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 دیر الهی است، فهم دین انسانی است و بر آمیختن این دو به هم خطای منطقی است. محمّد ارکون در خصوص مسأله خدا می‌گوید: «نباید میان "خدا" (به منزله واقعیت متعالی) و "خدا" (به منزله 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 نشیند ... تلقی ما از خدا و رابطه انسان با او باید همپای تحولات عقل، زبان و فرهنگ دگرگون شود ... وظیفه فوری ما این است که سراسر میراث اسلامی را در پرتو تازه‌ترین روشهای زبانی و تاریخی و جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی بازخوانی کنیم.»

هشام شرابی با این که خود رهیافت معرفت‌شناسانه به دین ندارد اما غفلتهای خام‌انگاران بعضی رهبران نهضتهای اسلامی همچون سید قطب را در فهمهای مختلف از دین و دستورات خدا به سخره می‌گیرد. او می‌گوید: «می‌توان مشاهده نمود که چگونه مسأله معرفت‌شناختی مربوط به اهمیت حقیقت و اعتبار [متن و قرائت] دوباره با تردستی از معنا و محتوا تهی می‌شود [سید قطب می‌گوید] مسأله‌ای که اسلام مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد این است که آیا شما از خدا دانستید؟» (شرابی، ۲۲۴).

منظور شرابی از تردستی این است که در این استفهام انکاری که صورت یک قضیه بدیهی الصدق را دارد، مغالطه‌ای مضممر است دایر بر این که فهم کسی مثل سید 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 فرمود، در واقع دست به یک تفسیر می‌زنند. این مسأله در جای خود اثبات شده است که هیچ متنی خود به خود به سخن نمی‌آید و متن را باید تفسیر کرد». (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۰۰).

عبدالکریم سروش در همین زمینه می‌گوید: «دین هر کس فهم اوست از دین، عموماً هنگامی که از دین سخن می‌گوییم منظورمان معرفت دینی است یعنی فهم ما از دین ... متون دینی به خودی خود سخن نمی‌گویند و شریعت صامت است» (سروش، ۴۲۲). 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 آنهاست. 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 غیر دینی 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». (سروش، ۴۴۷ - ۴۴۸). بر همین اساس گفته می‌شود: «اکنون نظریه‌های معرفت‌شناختی‌ای پرورده و ارائه می‌شود که توجیه و تصویب عقلانی باورهای علمی و دینی هر دو را منظور می‌کند» (نگنهاوزن، ۱۴ - ۱۶).

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 این گونه، 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 هولیس می‌آید و این ایده را که کل معرفت بشری یک پارچه یافته شده از تار و پودهای مختلف است، تقویت می‌کند و تفکر دینی را در تلاطم و تلاثم 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 (اسپوزیتو، ۳۱ - ۳۵). هشام شرابی اظهار می‌دارد که جنبشهای انتقادی نو در دنیای عرب [اسلامی] در گستره زبانی می‌کوشد زبان گفتمان پدر سالاری [اسلامی] را از بن دگرگون کند و در گستره تأویل مقوله‌های بنیادی تأویل را وسازی کند و آفاق نویی به جای افقهای محدود به اندیشه گذشته بگشاید. «این جنبش در دو دهه گذشته گونه‌نویسی از گفتمان را پدید آورده است که در آن تملک روشها و انگاره‌های غربی ممکن شده است» (شرابی، البته *البطریکیه*، ۱۷). 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» (شرابی، پدر سالاری جدید، ۱۱۲).

### 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 جست و جویهای 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، (آدرنو و هورکهایمر، ۳۹ - ۵۸). 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 مسأله هستند» (لیوتار، وضعیت پست مدرن، ۷۰). 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» (لیوتار، ۲۸).

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 کتاب *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 توبل، بی‌طرف و کاشف حقیقت پنداشته می‌شد، در این نگرش در عین حال علت و معلول قدرت معرفی می‌شود (رایینو و فوکو، ۳۳۵). 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 وضعیت عمومی نهادها و سازمانهای رسمی که متولیان رسمی عصر هستند واقع نشود، رسمیت نمی‌یابد (احمدی، ۱۹۵ - ۱۹۶).

مهمترین آموزه فوکو در این موضوع بی‌اعتباری دانش‌هایی است که مدعی تطبیق با واقعیت، و الهام از عقلانیت عام و متصف به وصف حقیقت است (سیمونز، ۲۷). فوکو به نظریه‌پردازهای عام درباره سرشت انسان در علوم اجتماعی بدبین است و «کوشش می‌کند نشان دهد که هیچ کدام از این برداشتها "حقیقی‌تر" از برداشتهای دیگر نیست» (ماتیوز، ۲۱۴). رشته اصلی اندیشه فوکو را می‌توان در بحث او از پیدایش عقلانیت‌های 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.

هموطن کمتر شناخته شده لیوتار و فوکو یعنی پی‌پورديو همین خط سیر را در کتابهای باز تولید و اشرافیت 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 باز تولید می‌شود. بورديو 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 (بورديو، ۷). شاید بزرگترین مهارزه بورديو با اونیورسالیسم باشد. او روش انتخاب عقلانی را به سخره می‌گیرد و منکر هر گونه اصول عام علمی است و در برابر عقلانیت عام، عقلانیت 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 درون گروهی است و معیار قضاوت در صحت و سقم تولیدات آن هم از درون خود آن بیرون می‌آید و عقلانیتی 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» (بورديو، ۱۸۵).



الهام گرفتن متفکران اسلامی از فیلسوفان پست‌مدرن 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 (ارکون، ۱ - ۲۶). عابد الجابری نیز مصالِح اصلی اندیشه خود را از میشل فوکو به 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 معرفت‌شناختانه ساختار عقل عربی - اسلامی (عابد الجابری، ۱۱).

در ایران آموزه‌های پست‌مدرنیسم 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 پست‌مدرن، میان فکر دینی و فکر پست‌مدرن اختلاف آشکاری وجود دارد، ولی بسیاری از کسانی که در پی دفاع حداقلی از دین بودند در آموزه پلورالیسم فرهنگی پست‌مدرنیسم و خود محور بودن منطق و عقلانیت فرهنگها، جایی برای فکر دینی باز می‌دیدند. علاوه بر این طغنی که گرایش پست‌مدرن 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 عقل‌مدرن و علم جدید اندکی احساس خلاصی کند. گو این که بسیاری از متفکران دینی این دستاورد را البته به قیمت ذبح منطق و عقلانیت و شفافیت زبان بر می‌شمردند و به همین دلیل آن را به واقع کمک به دین تلقی نمی‌کردند. 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 رو به رو 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 هیچ گاه با عقاید علمی تعارض ندارد. چرا که هر یک از آنها نقش و کارکردهای بسیار متفاوتی دارند. عقاید دینی هرگز علم به بار نمی‌آورند بلکه نتیجه ضروری حیات اخلاقی است. ویتگشتاین هم الهیات را تأمین کننده قساموس نمادینی برای توصیف حالت‌های روح می‌داند نه علمی برای توجیه نظری دین. در نگرش سنتی، مثلاً چنان که در آثار مرتضی مطهری به آن تصریح شده است. "باید دینی" از "هستی دینی" استخراج می‌شود، در نگاه ویتگشتاین 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 ویتگشتاین این است که دین با گزاره‌های خبری درباره جهان شروع نشده است که در رقابت با علم بیفتند و از رشد آن آسیب ببیند. دین با گزاره‌های انشایی که نتیجه یک نیاز علمی و اخلاقی بوده است شروع شده، و در نتیجه در توازی و تعارض با علم نیست و بنا معیارهای عقلانیت و آزمون پذیری آن هم سنجیده نمی‌شود» (کیویت، ۲۹۹). بعضی از فیلسوفان سنت آنگلوساکسون هم، متأثر از نظریه متأخر ویتگشتاین (در کتاب *پژوهشهای فلسفی*)، 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 (فود، کیان، ۲۷ - ۲۸ - ۳۴). در گفته پیترسون تعالیم هدایت بخش دینی را می‌توان کمابیش صادق دانست، به این معنا که فردی که از خلال چنین تعالیمی به زندگی و عالم نظر می‌کند، می‌تواند کما بیش درست عمل کند، یعنی کمابیش آن چنان که باید عمل کند.

هانری برگسون تفسیرهای مکانیستی از جهان را با این استدلال رد کرد که چنین

برداشت‌هایی واقعیت را معقول کرده‌اند. یعنی به صورت مفهوم درآورده‌اند و با این کار واقعیت 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 یا غریزه مرتبط است و از درون با حیات شریک است. به همین دلیل ما در دین و اخلاق آزادانه‌تر و خلاقانه‌تر عمل می‌کنیم (مک کویری، ۳۵۳). در چنین چشم‌اندازی پراگماتیسمی است که پیرس می‌گوید وظیفه اصلی فکر این است که روش عمل را آماده کند، بنابراین فکر صرف نظر 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 (پیرس، ۳۰) ویلیام جیمز همین ابدۀ را پرورش داد و گفت حقیقت ذو مراتب است و اندیشه‌های ما تا آن جا حقیقی خواهند بود که به ما کمک کنند به طور موفقیت آمیزی تجربه خود را سامان دهیم (همان، ۳۶۵).

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 یا نه؛ 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 صرف نظر 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، همسک به آن کارکرد گرایانه است. با توجه به نوعی لا ادری گری که در جهان به صورت سگۀ رایج در آمده است، از هر چیزی و البته از دین خاصیت عملی آن مورد نظر است، پس حقیقت چیزی است که مفید باشد. مجتهد

شبستری می‌گوید در فضای معرفت‌شناسی معاصر، جهان فاقد یک تصویر معین است، تئوری‌های علمی و فلسفی در حال تغییر و تحولند. 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 این است که به چه کار می‌آید. دین چگونه دست مرا می‌گیرد؟» هم او می‌گوید: «کتاب و سنت به زندگی معنا می‌بخشد نه این که جانشین زندگی شود... نقش کتاب و سنت و سایر منابع دینی ممانعت از دچار شدن انسان به بیهودگی و بی‌معنایی است.»

## 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 متعدد 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 مدعا این است که اگر از متون و حتی از پدیده‌ها می‌توان به نحو مشروع خوانشهای متعدد داشت که در عرض همدیگرند، اگر علوم دقیقه پارادیگماتیک هستند، اگر صدق و کذب گزاره‌ها اساساً بی‌معناست 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 معرفت علمی و معرفت دینی کاهش می‌یابد. چرا که 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 آزمون پذیر 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 در آمیختن 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.

### منابع

- آدرنو، تئودور و ماکس هور کهایمر؛ «صنعت فرهنگ، روشنگری به عنوان فریبی توده‌ای»، *مطالعات فرهنگی*، گردآوری و ویراسته سایمن دورینگ، ترجمه حمیرا مشیرزاده، آینده پویان، تهران، ۱۳۷۸.
- آیزاک، ژول و آلبر مالر؛ *تاریخ قرن هجدهم*، ترجمه رشید یاسمی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- احمدی، بابک؛ *ساختار و تأویل متن*، نشر مرکز، تهران، ۱۳۱۸.
- ارکون، محمد؛ *قضا یا فی نقد العقل الدینی کیف نفهم اسلام الیوم*، ترجمه هاشم صالح، دار الطبعه، بیروت، ۱۹۹۸.
- اشتراوس، لئو؛ *حقوق طبیعی تاریخی*، ترجمه یافر پرهام، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۳.
- اسپوزیتو، جان. ال؛ *ماهیت دمکراتیک اسلام*، ترجمه نسرین حکمی، کیان، شماره ۲۲.
- الیاده، میرچا؛ *دین پژوهی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، مقاله تعدد ادیان نوشته جان هیک.
- برونسکی، ج و مازلین، بروس؛ *سیر اندیشه در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه کاظم نیرومند، نشر اختر، تبریز، ۱۳۷۸.
- بوکهارد، استفان. ن؛ «همگرایی مسیحیت و علوم جدید در قرن بیستم»، کیان، شماره ۱۲.
- برت، آرتور؛ *مبانی ما بعد طبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
- پالمر، ریچارد؛ *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید خنایی کاشانی، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۷.
- پلتنینجا، الوین؛ *کلام فلسفی*، ترجمه آرش تراقی و ابراهیم سلطانی، نشر صراط، تهران، ۱۳۷۴.

- راسل، برتراند؛ *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵.
- ردهد، بریایان؛ *اندیشه سیاسی از افلاطون تا نانو*، ترجمه مرنضی کافی، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۳.
- سروش، عبدالکریم؛ *قبض و بسط تئوریک شریعت*، نشر صراط، تهران، ۱۳۷۷.
- شراب، هشام؛ *البته البطرکیه*، بحث فی المجتمع العربی المعاصر، دار الطبعه، بیروت، ۱۹۸۶.
- \_\_\_\_\_؛ *پدر سالاری جدید*، ترجمه احمد موثقی، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۰.
- فوکو، میشل - دریفوس، رابینو؛ *فراسوی مساختارگرایی و مرموتیک*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹.
- فرانسوا لیوتار، ژان؛ *وضعیت پست مدرن*، ترجمه حسینعلی نودزی، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۱.
- فود، پرود؛ «فلسفه دین»، *کیان*، شماره ۲۸.
- کیویت؛ *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
- کستلر، آرتور؛ *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۱.
- لنگه‌اوزن، گری؛ «علامه طباطبایی و کلام فلسفی معاصر غرب»، *کیان*، شماره ۱۲.
- لیدمان، سون اریک؛ *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه سعید مقدم، نشر دانش ایران، تهران، ۱۳۷۹.
- مجتهد شبستری، محمد؛ *نقدی بر قرأت رسمی از دین*، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_؛ «نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی»، *کیان*، شماره ۱۰.
- مک کویری، جان؛ *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی، نشر مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- ماتیوز، اریک؛ *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، نشر ققنوس، تهران، ۱۳۷۲.
- مطهری، مرنضی؛ *خانمیت*، نشر صدرا، تهران.
- \_\_\_\_\_؛ *سیری در سیره نبوی*، نشر صدرا، تهران.
- \_\_\_\_\_؛ *مقدمه‌ای بر علوم اسلامی*، نشر صدرا، تهران، ۱۳۶۰.

- Carl Goustone Hempel, "Studies in logic of Confirmation", *Mind*, No. 54.
- Edwin-Arthur Burt, *The metaphysical foundation modern science*, London 1994.
- H. k. Schiling, *A Human Enterprise, science*, Vol 127.
- Jean franufois lyotard, *Instruction paiennes*, Paris, 1977.
- Michael Foucoult, *Les mots et les choses*, Gallimard, chapter 10.
- Muhammad Abid al-jabery, *The Shaping of the Arab Mind*, Beirut, 1984.
- Muhammad Arkout, *Lecture du coran*, Paris 1982.
- Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, New York, 1995.
- Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, Combridge university p. chap ress, 1958.
- Paul, ricoear, *Interpretation Theory, discourse and surplus of meaning*, Texas, criston U. P. 1976.
- Petersons-hasker, *Reason and Religions Beliefs*, Oxford university press, 1991.
- Pierre Bucurdien, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- Pierre Bourdieu, *Les raisons pratiques*, Paris, Gallimard, 1992.
- Pierre, P. Gochet, *Quine en perspective*, paris, flamarion, 1978.
- Prerre Duhem, *La theoric physique*, Paris. J. Vrin, 1989.
- Thomas Kuhn, *La structure des revolutions scientifiques*, Paris, Galimard, 1990.
- T. kuhn, *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1987.
- *The philosophy of peiress*, selected writings.
- Willard Van oraman Quine, *les Methodes de la logique*, Paris, 1973.

