

ارزش و اعتبار معرفت دینی از منظر جریان‌های فکری

رمضان‌علی تبار فیروزجایی*

چکیده

در باب معرفت دینی، بحث از چیستی و حقیقت معرفت دینی، روش و منطق کشف و فهم آن، ملاک و معیار دینی بودن، صدق و اعتبار آن و... در باب ارزش معرفتی معرفت دینی نیز بحث واقع‌نمایی، حکایت‌گری و قابلیت ارزش‌گذاری، مسئله صدق، ملاک و معیار ثبوتی آن و... مطرح است. مراد از میزان ارزش معرفتی در معرفت دینی، انطباق معارف دینی با واقع و حاق دین و بررسی نسبت معرفت دینی با واقع و نفس الامر دین می‌باشد. بنابراین، مسئله اصلی این است که با توجه به خاصیت حکایت‌گری معارف دینی از واقع و امکان انطباق آن با واقع و حاق دین از یک سو، و امکان خطا و احتمال عدم انطباق آن با واقع دین از سوی دیگر، مطابقت معارف دینی با واقع به چه میزان است؟ در پاسخ سه جریان و رویکرد فکری مطرح می‌شوند: جریان افراطی، جریان تفریطی و رویکرد سوم، دیدگاه صحیح است که معتقد به انطباق حداکثری و رئالیسم خطاپذیر نام دارد.

این مقاله با رویکرد بررسی اسنادی، ضمن بیان دیدگاه‌ها در باب ماهیت معرفت دینی، به نقد و بررسی سه جریان مزبور می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: دین، معرفت، معرفت دینی، حقیقت معرفت دینی، ارزش معرفتی

مقدمه

درباره معرفت دینی، با مسائل گوناگونی روبه‌رویم؛ از جمله بحث از چیستی و حقیقت معرفت دینی، روش و منطق کشف و فهم آن، معیار دینی بودن، صدق و اعتبار آن و ... که از سنخ فلسفه مضاف (فلسفه معرفت دینی) است. در مسئله ارزش معرفتی معرفت دینی، مباحث فراوانی مطرح است که می‌توان مباحث ذیل را نام برد: بحث واقع‌نمایی، حکایت‌گری و قابلیت ارزش‌گذاری، مسئله صدق، ملاک و معیار ثبوتی آن (مطابقت معرفت دینی با واقع و نفس‌الامر به‌عنوان ملاک ثبوتی صدق و کذب) و ... یکی از این مباحث، بحث میزان ارزش معرفتی معرفت دینی است. مقصود از میزان ارزش معرفتی در معرفت دینی، میزان انطباق معارف دینی با واقع و حاق دین و بررسی نسبت معرفت دینی با واقع و نفس‌الامر دین است؛ بنابراین مسئله اصلی این است که با توجه به خاصیت حکایت‌گری معارف دینی از واقع و نفس‌الامر و در نتیجه امکان انطباق آن با واقع و حاق دین از یک‌سو، و امکان خطا و احتمال عدم انطباق آن با واقع دین (براساس دیدگاه منخطه) از سوی دیگر، مطابقت معارف دینی با واقع به چه میزان است؟ آیا انطباق، حداکثری است یا حداقلی و یا ...؟ دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی در این زمینه چیست؟

در این خصوص آرای گوناگونی مطرح است که امروزه در اندیشه اسلامی این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه جریان کلی دسته‌بندی کرد: جریان افراطی که به اتحاد معرفت دینی و دین معتقد است (رنالیسم خام در حوزه معرفت دینی)، جریان تفریطی (قول به تباین و عدم تطابق بین دین و معرفت دینی) که می‌توان از آن به «ایدئالیسم و نسبی‌انگاری در دین» تعبیر کرد و رویکرد سوم، دیدگاه صحیح است که ما از آن به «انطباق حداکثری» یا «رنالیسم خطاپذیر» تعبیر خواهیم کرد. این مقاله ضمن بیان دیدگاه‌ها درباره ماهیت معرفت دینی، به نقد و بررسی سه جریان یادشده خواهد پرداخت.

حقیقت معرفت دینی

درباره چیستی معرفت دینی و میزان ارزش معرفتی آن، دیدگاه‌ها و تبیین‌های مختلف و متعددی وجود دارد. با توجه به ریشه تاریخی و ادبی این اصطلاح و برداشت‌های مختلف در این زمینه، نخست به دیدگاه‌ها و تبیین‌های مختلف در باب حقیقت معرفت دینی اشاره می‌کنیم؛ سپس سه جریان فکری درباره میزان اعتبار و ارزش معرفتی آن را بررسی خواهیم کرد.

معرفت دینی، اصطلاح جدیدی است که در گذشته به جای آن از تعبیرهایی نظیر علوم و معارف دینی، اندیشه و تفکر دینی، فهم و تفسیر دینی و ... یاد می‌شد. اصطلاحات یادشده، دارای معنا و مفهوم اعمی است که هم معرفت دینی به معنای خاص امروزی را شامل می‌شود و هم مجموعه علوم و دانش‌ها را دربر می‌گیرد. در طبقه‌بندی علوم، مقصود از علوم و معارف دینی، همان دانش‌ها و علوم است که متشکل از مجموعه مسائل مرتبط، تحت عنوان خاصی نظیر دانش فقه، عرفان، تفسیر و ... است؛ درحالی‌که امروزه معرفت دینی، مفهومی اعم دارد و هر نوع معارف متناسب به دین و مستخرج از دین را شامل می‌شود.

علم و معرفت در آیات و روایات، هم به معنای «مطلق آگاهی و ادراک» آمده است و هم به معنای «مجموعه مسائل و قضایایی که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شده باشد». براین‌اساس وقتی در فرهنگ اسلامی سخن از معرفت دینی به میان می‌آید، هر دو معنا اراده می‌شود. علم و معرفت دینی نیز، هم به معنای مطلق «آگاهی و ادراک دینی» آمده و هم به معنای «علوم و دانش دینی»؛ نظیر علم فقه، علم تفسیر و ... در طبقه‌بندی علوم، بیشتر معنای دوم مد نظر بوده است. معرفت دینی به معنای اول، حتی تصورات دینی را نیز دربرمی‌گیرد؛ اما با توجه به ویژگی معرفت در اصطلاح علوم و دانش‌ها، کوچک‌ترین ساختمان معرفت دینی از معرفت تصدیقی آغاز می‌شود که البته هر تصدیقی از تصور جزئی شکل می‌گیرد. این قضایا و گزاره‌ها با توجه به ویژگی‌ها و ارتباط‌های خاص - مسائل یک دانش را تشکیل می‌دهند و هریک از مسائل مرتبط، تحت یک موضوع کلی قرار می‌گیرند و چند موضوع مرتبط، دانش خاصی را شکل می‌دهند. در گذشته، مباحث مربوط به دانش‌شناسی و طبقه‌بندی علوم، بیشتر به مرحله آخر (دانش) توجه داشت و درباره ماهیت و حقیقت معرفت خاص در کوچک‌ترین ساختار آن بحث نمی‌کرد.

در فرهنگ اسلامی، ابتدا علوم و معارف را در نسبت آن با نقل و وحی می‌سنجیدند و براساس آن، علم را به دو دسته شرعی (دینی) و غیر شرعی (غیر دینی) تقسیم می‌کردند. این تقسیم که تحت تأثیر برخی روایات - روایاتی که علم را به علم‌الادیان و علم‌الابدان تقسیم می‌کند - شکل گرفته، تقسیمی قدیمی و رایج بین علماست که از قرن دوم هجری مطرح بوده. در این زمان دسته‌ای از دانش‌های اسلامی (چون علوم قرآنی، حدیث و فقه) با طلوع اسلام ظهور کرده بودند. تا این زمان، مقصود از معارف و علوم دینی، دانش‌هایی چون علوم قرآنی، حدیث، فقه، کلام و ... است. در این نگاه، معارف دینی، ماهیتی نقلی دارد.

بنابراین اندیشمندان مسلمان در طبقه‌بندی دانش‌ها، علوم و معارف گوناگون را به دینی و غیر دینی تقسیم می‌کردند؛ سپس به هویت، حقیقت و ماهیت آنها می‌پرداختند. ملاک طبقه‌بندی معارف دینی، محورهای کلی گزاره‌های دینی است. آنان با محوریت عقاید، احکام و اخلاق و همچنین با محوریت منابع دین (کتاب و سنت)، قضایا و گزاره‌های دینی را دسته‌بندی کرده و دانش‌های کلی را شکل می‌دادند.^۱

اندیشمندان معاصر، ضمن پرداختن به جایگاه علوم و معارف دینی در طبقه‌بندی علوم، به ماهیت و حقیقت معرفت دینی توجه ویژه‌ای کرده و تعریف‌های متعددی از آن ارائه داده‌اند. از بین اندیشمندان معاصر، مرحوم علامه طباطبایی همانند گذشتگان، به طبقه‌بندی علوم اسلامی توجه داشته و درباره چستی معرفت دینی نیز داوری کرده است. مرحوم علامه از واژه ترکیبی «تفکر مذهبی» به معنای معرفت دینی بهره می‌گیرد که مقصود، همان معرفت مذهبی و دینی است. او درباره ماهیت تفکر مذهبی می‌گوید: «تفکر مذهبی، تفکر بحث و کنجکاوی را می‌گوییم که ماده‌ای از مواد مذهبی را که در تعالیم آن مذهب است، نتیجه بدهد؛ چنان‌که تفکر ریاضی -مثلاً- تفکری را می‌گویند که یک نظریه ریاضی را نتیجه بدهد یا یک مسئله ریاضی را حل کند».^۲ او معتقد است قرآن به‌عنوان وحی‌نامه الهی، تنها منبع برای تفکر دینی (معرفت دینی) است. این به معنای منحصر دانستن معرفت دینی در قرآن نیست؛ بلکه خود قرآن کریم در تعلیماتش برای درک کردن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه‌ظواهر دینی، حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی را منبع تحقق معرفت دینی معرفی می‌کند.^۳ در نگاه علامه، ماهیت معرفت دینی، محتوا محور است و ملاک دینی و مذهبی بودن هر معرفتی به موضوع و محتوای آن دانش بر می‌گردد.

شهید مطهری نیز در برخی آثارش به معرفت دینی می‌پردازد و علوم و معارف دینی را به چند دسته تقسیم می‌کند.^۴ اندیشمندان و متفکران اسلامی پس از شهید مطهری نیز، درباره ماهیت و چستی معرفت دینی تفسیری‌های گوناگونی دارند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. برخی معتقدند معرفت دینی، معرفتی منتسب به دین و محققانه است که مجتهدان متعهد، عهده‌دار آن هستند.^۵ در این نگاه که بیشتر روش‌شناسانه است، معرفت عالمان دینی که با روش صحیح از دین به دست می‌آید، معرفت دینی است.

۲. معرفت دینی، مجموعه‌ای از معرفت‌های گوناگون در زمینه عقاید، ماورای طبیعی و نیز ارزش‌هایی است که عقل می‌تواند آنها را اثبات کند؛ همچنین رفتارهایی که گاه با علم و گاه با عقل اثبات می‌شود و گاهی نیز عقل و حس از اثباتش عاجزند، معرفت دینی به شمار می‌آیند.^۶ این بیان به موضوع و منابع معرفت دینی توجه دارد.

۳. معرفت دینی، مجموعه‌ای از شناخت‌ها درباره ادیان الهی است که در بخش‌های عقاید، اخلاق و احکام تفسیر شود.^۷ این تعریف از یک لحاظ اخص از معارف دینی است؛ زیرا تنها شامل معارفی می‌شود که «درباره» ادیان الهی باشد و درمورد معارف «از دین» ساکت است؛ اما از جهت دیگر، تمام ادیان الهی -عم از محرّف و غیر محرّف- را دربرمی‌گیرد.

۴. معرفت دینی، معرفتی است که انسان از راه دین و درباره دین به دست می‌آورد؛ یعنی با شناخت دین و آگاهی از آن می‌توان از آن به نوعی شناخت درباره هستی (انسان، طبیعت و خداوند) دست یافت؛ زیرا دین (و حیانی) مجموعه‌ای از تعالیم و احکام است که از جانب خداوند بر پیامبران الهی وحی شده و آنان به بشر ابلاغ کرده‌اند ... بنابراین در تحقق معرفت دینی، دین دو نقش ایفا می‌کند: نخست اینکه خود، موضوع معرفت انسان است و دیگر اینکه الهام‌بخش معرفت انسان درباره هستی و انسان و جهان است.^۸

۵. دانش هرکس از دین، معرفت دینی است و معارف دینی، مجموعه آگاهی‌هایی است که علمای دین با تحقیق در منابع و متون دینی بدان دست یافته‌اند.^۹ بخش نخست از تعریف، شامل معارف دینی عالمانه و غیر عالمانه می‌شود؛ اما در ادامه، معرفت دینی را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که تنها معارف عالمانه، متخصصانه و روشمند را در برمی‌گیرد.

۶. «معرفت دینی، معرفتی متن‌محور است و فعالیت‌های عالمان دین به‌نحوی بر پایه متون دینی، و خصوصاً متن اصلی متمرکز می‌شود».^{۱۰} در جای دیگر آمده است:

تعریف معرفت دینی، تعریف نظری (theoretical definition) است؛ بدین معنا که تعریفی که از این مقوله ارائه می‌دهیم، تابع نظریه ماست. بر طبق این نظریه، معرفت دینی دو دسته از معارف را در بر می‌گیرد: معارفی که از نصوص دینی به دست می‌آیند و براساس روابط منطقی و معناشناختی گسترش می‌یابند، و معارفی که در یک کل سازگار با معارف نخست وارد می‌شوند و مسائلی را نظام‌مند حل می‌کنند.^{۱۱}

در این بیان، بیشترین تأکید بر منبع معرفت دینی است و نصوص دینی به‌عنوان تنها منبع معرفت دینی معرفی می‌شود (معرفت نص‌محور).^{۱۲}

۷. یکی از تعریف‌هایی که با دقت بیشتری به ماهیت و حقیقت معرفت دینی می‌پردازد، این تعریف است: «معرفت دینی، عبارت است از محصل سعی موجه برای کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی». به تعبیر دیگر به «دستگاه معرفتی برآمده از کاربست روش‌شناسی معتبر و موجه، برای اکتشاف قضایای دینی» معرفت دینی اطلاق می‌شود.^{۱۳}

این تعریف، از جمله تعریف‌هایی است که با دقت و ظرافت لازم به چیستی معرفت دینی اشاره دارد؛ درحالی‌که اغلب دیدگاه‌ها در باب ماهیت معرفت دینی، بیشتر تعیین مصداق بود نه تعریف و تفسیر حقیقت آن؛ به‌ویژه اینکه از جهات مختلف (نظیر روش، موضوع، منبع و هدف) به ماهیت و حقیقت معرفت دینی پرداخته و از این لحاظ نیز در مقایسه با تعریف‌های قبل، جامع و مانع است.

در عبارت «محصل سعی موجه»، قید «موجه»، قضایای بدیهی را نیز شامل می‌شود؛ زیرا به اعتقاد ما، گزاره‌های بدیهی نیاز به توجیه بیرونی ندارند؛ اما غیر موجه نیز نیستند و دارای توجیه درونی‌اند و به عبارت دیگر «خودموجه»‌اند.

۸. «معرفت دینی، مفهوم عامی است که بر تمام گزاره‌های گرفته شده از شریعت اطلاق می‌شود».^{۱۴} این معنا از معرفت دینی، بسیار فراگیر است و شامل معارف روشمند و غیر روشمند، موجه و غیر موجه، عالمانه و عوامانه و ... می‌شود. در جای دیگر توصیف دقیق‌تری ارائه شده که با زوایای مختلف به معرفت دینی نگریسته است. در این تعریف آمده است:

معرفت دینی، عبارت است از شناخت و فهم عالمان دین از آن حقایقی که از غیر راه‌های بشری به دست آمده است؛ اعم از اینکه آن شناخت با روش عقلی یا نقلی تحصیل گردد، آن‌هم به صورت همگانی؛ یعنی قضایا و گزاره‌هایی که عموم عالمان دین به جرح و تعدیل آن پرداخته‌اند و دربارهٔ رد یا تأیید آن بحث و گفت‌وگو کرده‌اند. همچنین این همگانی بودن، باید به‌صورت عام استغراقی موضوع معرفت‌شناسی باشد - نه عام مجموعی - تا اینکه بحث‌های او حقیقی باشند نه اعتباری (در عام استغراقی تمام گزاره‌ها و تک‌تک معرفت‌های دینی مد نظر هستند؛ لذا وحدت حقیقی دارند و بحث از آنها، بحث حقیقی است؛ ولی در عام مجموعی، مجموع گزاره‌ها و معرفت‌های دینی بدون در نظر گرفتن تک‌تک آنها مورد نظر است و از آنجا که وحدت عام مجموعی وحدت اعتباری است، بحث از معارف دینی به‌صورت عام مجموعی، بحثی اعتباری خواهد بود). همچنین منظور از فهم یا معرفت دینی، فهم هر شخص از دین یا متون دینی نیست، بلکه منظور از فهم و معرفت دینی، فهم عالمان، آن‌هم فهم روشمند، متخصصانه و مضبوط می‌باشد.^{۱۵}

در این بیان، ضمن تحلیل مفهوم و بیان تعریف شرح‌الاسمی، به تحلیل ماهوی و بیان نحوه وجودی معرفت دینی نیز پرداخته شد. از نکات قابل توجه در تفسیر یادشده، اشاره به روش‌شناسی است که معمولاً در تحلیل ماهیت و حقیقت چیزی، مورد غفلت قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، از برجستگی‌های این تعریف در مقایسه با دیگر تحلیل‌ها، توجه و تأکید به روش‌شناسی است. تعبیرهایی مثل «فهم عالمان دین»، «فهم روشمند»، «روش عقلی و نقلی» و ... موید این نظر است.

۹. برخی هماهنگ با تلقی معرفت‌شناسان معاصر غرب، معرفت دینی را همان «باور صادق موجه» می‌دانند.^{۱۶} این تلقی در مورد هر نوع معرفت - به‌ویژه معرفت دینی - نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. جامع افراد نیست؛ زیرا مفهوم صدق در معرفت‌شناسی جدید، به معنای انطباق با واقع است و واقع در این نگاه، تنها شامل واقع عینی و تکوینی است و معارفی که جنبه تکلیفی داشته باشند، در این تعریف جای ندارند. همچنین با توجه به قید «باور»، تعریف یادشده، ایمان دینی را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا واژه «باور» بدون قید آمده است که شامل باور قلبی و غیر قلبی می‌شود و ایمان نیز، نوعی باور است؛ درحالی‌که ایمان، در عین ارتباط و قرابت با معرفت، عین معرفت نیست؛ در نتیجه معرفت دینی نخواهد بود؛ به‌ویژه اینکه چنین تعریفی، تنها شامل معرفت در مقام «باید» می‌شود؛ زیرا بخشی از معارف محقق و موجود، صادق نیستند و بخشی نیز غیر موجه‌اند.

۱۰. برخی از دین‌پژوهان متجدد، تبیین‌ها و تعریف‌های متناقض و دوپهلویی از معرفت دینی ارائه داده‌اند که این خود، منشأ بسیاری از مغالطات شده است. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- معرفت دینی به معنای فهم و تفسیر شریعت: «معرفت دینی در تعریف ما، عین تفسیر شریعت است و معنایی است که از فهم کلام باری و اقوال پیشوایان دین حاصل می‌گردد».^{۱۷} معرفت دینی به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیز آمده است: «مراد ما از معرفت دینی این است: مجموعه‌ای از گزاره‌هایی که از راه خاصی به مدد ابزار خاصی با نظر کردن بر متون دینی و احوال و رفتار پیشوایان دینی حاصل آمده‌اند».^{۱۸}

این تلقی از معرفت دینی بر این اعتقاد استوار است که دین، عبارت است از کتاب، سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دین؛^{۱۹} به‌ویژه اینکه همسان‌انگاری دین با کتاب و سنت، با

مسامحه و اشکال همراه است؛ زیرا اولاً این نوع نگاه، خلط بین دین و معرفت دینی است؛ درحالی‌که میان حقیقت دین و متون دینی تفاوت وجود دارد. دین، مجموعه حقایق و ارزش‌هایی است که متون دینی از آنها حکایت می‌کنند. پس بین متون دینی و دین، نسبت حاکی و محکی است؛ ثانیاً آیات منسوخ یا عمومات تخصیص یافته و یا اطلاعات مقیدشده قرآنی را با لحاظ عام و مطلق بودنشان نمی‌توان جزء دین به شمار آورد هرچند که در متون دینی باشند و معرفت به این قضایا -از آن جهت که در متون دینی آمده‌اند و به دین نسبت داده شده‌اند- معرفت دینی نامیده شوند؛ ثالثاً بعضی از معارف دینی از راه ادله عقلی به دست می‌آیند؛ هرچند که در متون دینی نیامده باشند، و به صرف اینکه در کتاب و سنت نیامده‌اند، نمی‌توان گفت که معرفت دینی نیستند؛ رابعاً همسان‌انگاری گزاره‌ها و معرفت نیز، صحیح نیست و مجموعه گزاره‌ها غیر از معرفت‌اند؛ بلکه حاصل فهم گزاره‌ها را می‌توان معرفت تلقی کرد نه خود گزاره‌ها را.

معانی دیگری نیز از معرفت دینی ذکر شده‌است؛ نظیر فهم کتاب و سنت،^{۲۰} فهم اصول و فروع،^{۲۱} محصول فهم دین و شریعت،^{۲۲} معارف مستفاد از کتاب و سنت،^{۲۳} استنباط فقهی،^{۲۴} مجموع آرای حق و باطل^{۲۵} و ...

ناقدان و منتقدان تعریف‌های فوق، به شکل‌های گوناگونی داوری کرده‌اند. تعریف‌های فوق از یک طرف، جامعیت لازم را ندارند و تنها به متون دینی نظر دارند؛ ازاین‌رو در برخی نقدها آمده است:

تعاریف سروش از معرفت دینی، گذشته از تهافت و تفاوت آنها، بیشتر به معرفت متون دینی بر می‌گردد تا معرفت دینی؛ برای اینکه چرا نباید مستقلات عقلیه در حقایق دینی ... را جزء معرفت دینی دانست؟ بدون شک باید گزاره‌های «عدالت واجب است» یا «ظلم قبیح است» را معرفت دینی معرفی کرد؛ به گونه‌ای که مخالفت با آنها، مستلزم عقوبت اخروی خواهد بود.^{۲۶}

از طرف دیگر، دقیقاً مشخص نشده است که مقصود از معرفت دینی، آیا تک‌تک فهم‌های عالمان دین از دین یا متون دینی است یا هویت جمعی - هندسی آن مد نظر است؟ به عبارت دقیق‌تر، فهم هر عالمی از دین، موضوع بحث این رشته علمی است یا فهم همگانی از گزاره‌های دینی که مورد بحث یا رد و اثبات عالمان قرار گرفته است؟ و در صورت دوم

(فهم همگانی) به صورت عام استغراقی (تک تک مورد) مراد است یا عام مجموعی (همه باهم)^{۲۷}؟

عبارات صاحب نظریه قبض و بسط، مشوش و مضطرب است؛ مثلاً جمله «مطهری یک دین دارِ عصر بود، شریعتی هم، و دین هرکس فهم اوست از شریعت»^{۲۸} فهم هر عالمی را موضوع بحث قرار می‌دهد؛ اما عباراتی که از تحول معلومات پیشین به سبب معلومات پسین خبر می‌دهند (مانند: «هیچ معلوم تازه‌ای معلومات پیشین را به حال خود و نمی‌گذارد»^{۲۹}) احتمال عام استغراقی، یعنی تک تک گزاره‌های دینی را تقویت می‌کند؛ ولی عبارات دیگری از صاحب نظریه قبض و بسط وجود دارد که احتمال عام مجموعی (مجموع گزاره‌ها به صورت وجود اعتباری) را تقویت می‌کند.^{۳۰}

بنابراین معرفت دینی، عبارت است از شناخت و فهم عالمان دین از حقایقی که از غیر راه‌های بشری به دست آمده؛ اعم از اینکه آن شناخت با روش عقلی یا نقلی تحصیل شود، آن‌هم به صورت همگانی؛ یعنی آن گزاره‌هایی که عموم عالمان به جرح و تعدیل آن‌ها پرداخته‌اند و در رد یا تأیید آنها نظر داده‌اند. همگانی بودن نیز، باید به نحو عام استغراقی موضوع معرفت‌شناسی باشد تا اینکه بحث‌های او حقیقی باشند نه اعتباری (در عام استغراقی تمام گزاره‌ها و تک تک معرفت‌های دینی مد نظرند؛ از این رو وحدت حقیقی دارند و بحث از آنها، بحث حقیقی است؛ ولی در عام مجموعی، مجموع گزاره‌ها و معرفت‌های دینی بدون در نظر گرفتن تک تک آنها مورد نظر است و از آنجا که وحدت عام مجموعی وحدت اعتباری است، بحث از معارف دینی به صورت عام مجموعی، بحثی اعتباری خواهد بود). البته وقتی گفته می‌شود فهم یا معرفت دینی، مقصود فهم هر شخص از دین یا متون دینی نیست؛ بلکه منظور، فهم متخصصانه، مضبوط و روشمند عالمان دین است.^{۳۱}

نظریه مختار

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، بهترین تفسیر درباره چستی معرفت دینی، بیانی است که در عین پرهیز از اطناب و ایجاز مخل، دارای جامعیت و مانعیت لازم نیز باشد. چنین تفسیری دست‌کم باید چند عنصر اساسی را (نظیر موضوع، روش و هدف) در بر گیرد؛ از این رو به نظر نگارنده، تعریف معرفت دینی به «محصل سعی موجه برای کشف گزاره‌ها

و آموزه‌های دینی» یا «دستگاه معرفتی برآمده از کاربست روش‌شناسی معتبر و موجه، برای اکتشاف قضایای دینی»،^{۳۲} برخی از ویژگی‌های یادشده را داراست. در این بیان، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، موضوع معرفت دینی است؛ کشف گزاره‌ها، هدف آن؛ و عبارت «محصل سعی موجه»، مشعر به روشمندی، فرایندمندی، عقلانیت و اعتبار معرفت دینی می‌باشد. با توجه به انواع گزاره‌ها و آموزه‌های دینی و تفاوت آنها و همچنین تفاوت رویکردها و مبانی، روش‌ها نیز متفاوت خواهد بود؛ همان‌گونه که روش‌ها به دلیل تفاوت رویکردها و دیدگاه‌ها و مبانی، متفاوت و بعضاً متحافت است. البته یکی از عوامل تعدد روش‌ها، تعدد منابع و ابزار معرفت دینی است؛ زیرا معرفت دینی، خاستگاه و منابع متفاوتی دارد و از راه‌ها و منابع گوناگونی نظیر متون دینی (کتاب و سنت)، عقل، فطرت و کشف و شهود حاصل می‌آید.

بنابراین معرفت دینی در نظریه مختار، به معنای مطلق برداشت‌های منسوب به دین نیست؛ بلکه مقصود از معرفت دینی، معرفتی است که از روش‌ها و منطق‌های معتبر و موجه حاصل شده باشد. تحقق معارف از منطق صحیح نیز، به معنای اصابت صددرصدی و قطعی با واقع دین نیست؛ بلکه ممکن است برخی معارف با واقع دین اصابت نکند؛ از این رو مراد ما از معرفت دینی، تنها معرفت دینی عالمانه، روشمند و تخصصی است؛ معرفت عالمانه‌ای که به صورت مستقیم (معرفت عالمان) یا غیر مستقیم (معرفت مقلدان) حاصل می‌شود؛ از این رو معرفت دینی مقلدان نیز در طول معرفت عالمان و متخصصان قرار دارد.

مقصود ما از روش عالمانه، اعم از روش متعارف و موجود (روش نظری و شیوه‌های اجتهادی) و روش‌های عملی و شهودی (روش‌های عاملانه) است. علوم و معارف دینی که از روش خاص عملی و در اثر کشف و شهود روشمند حاصل شود نیز، در این تعریف جای دارد -البته با معیار، ملاک و سنجه‌های متفاوت- اما معارفی که از راه‌های دیگری (نظیر حدس، خیالات، گمانه‌های عامیانه، خواب، رؤیا، بافته‌ها و یافته‌های خرافی و ...) حاصل شده باشد، در این تعریف جای ندارد.

میزان ارزش معرفتی معرفت دینی

در مسئله ارزش معرفتی معرفت دینی، مباحث فراوانی مطرح است؛ از جمله بحث واقع‌نمایی، حکایت‌گری و قابلیت ارزش‌گذاری، مسئله صدق، ملاک و معیار ثبوتی آن (مطابقت معرفت دینی با واقع و نفس‌الامر به‌عنوان ملاک ثبوتی صدق و کذب) و مبنای ما در این مقاله این است که معرفت دینی، واقع‌نما، و ملاک صدق آن نیز، انطباق آن با حاق و واقع دین می‌باشد؛ اما با توجه به تنوع گزاره‌های دینی و وسعت قلمرو واقع و نفس‌الامر هر یک از آن، مطابق و نفس‌الامر هر یک، بحث میزان انطباق این معارف با حاق و نفس‌الامر دین، از مسائلی است که دیدگاه‌های گوناگونی در این زمینه مطرح می‌باشد. در این قسمت قصد داریم سه جریان فکری در این زمینه را ارزیابی کنیم.

همان‌گونه که گفته شد، مقصود از میزان ارزش معرفتی در معرفت دینی، میزان انطباق معارف دینی با واقع و حاق دین و بررسی نسبت معرفت دینی با واقع و نفس‌الامر دین است؛ بنابراین مسئله اصلی این است که با توجه به خاصیت حکایت‌گری معارف دینی از واقع و نفس‌الامر و در نتیجه امکان انطباق آن با واقع و حاق دین از یک‌سو، و امکان خطا و احتمال عدم انطباق آن با واقع دین (براساس دیدگاه مخطئه) از سوی دیگر، مطابقت معارف دینی با واقع به چه میزان است؟ آیا انطباق حداکثری است یا حداقلی و یا ...؟ دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی در این زمینه چیست؟ به عبارت دیگر، معرفت دینی که حاصل به کارگیری منطق‌های گوناگون در کشف و فهم دین است و از راه‌ها و روش‌های مختلفی شکل می‌گیرد، ممکن است خطا نیز باشد. با توجه به وجود احتمال خطا در معرفت دینی، مهم‌ترین پرسش این است که معارف موجود و محقق یا معارفی که با شیوه‌های مختلف تولید می‌شوند، به چه میزان با واقع و حاق دین منطبق است؟ آیا معرفت دینی محقق و موجود، ارزش معرفتی واحدی دارد؟ آیا معرفتی که از راه فهم ظواهر روایات و با اعتماد حداکثری به آن حاصل شده و با معرفتی که با اجتهاد و کارگیری منطق صحیح به دست آمده، از نظر انطباق با واقع و نفس‌الامر، ارزش یکسانی دارند؟ و این‌ها پرسش‌هایی است که پس از مسئله صدق معرفت دینی، باید به آنها پاسخ داد.

درخصوص میزان ارزشمندی و اعتبار معرفت دینی محقق و موجود، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.^{۳۳} در اندیشه اسلامی می‌توان به سه رویکرد کلی در این زمینه اشاره

کرد: جریان افراطی که به اتحاد معرفت دینی و دین معتقد است (رنالیسم خام در حوزه معرفت دینی)، جریان تفریطی (قول به تباین و عدم تطابق بین دین و معرفت دینی) که می‌توان از آن به ایدئالیسم و نسبی‌انگاری در دین تعبیر کرد و رویکرد سوم، دیدگاه صحیح است که ما از آن به انطباق حداکثری یا رنالیسم خطاپذیر تعبیر خواهیم کرد. در ادامه این سه رویکرد را بررسی می‌کنیم.

۱. جریان افراطی یا رنالیسم خام

دیدگاه افراطی معتقد است همه آنچه به صورت معارف در اختیار ماست، بی‌کم‌وکاست منطبق با واقع و حاق دین و در نتیجه مقدس و ارزشمند است. اخباریون شیعه - از جمله محمدامین استرآبادی بنیان‌گذار این جریان - در زمره طرف‌داران این دیدگاه قرار دارند. این مکتب در مقابل مشرب اجتهادی و اصولی و به منظور نقد و تخطئه آن بنا نهاده شد. کتاب فوائد المدنیة استرآبادی را می‌توان منشور این مکتب به شمار آورد.

این جریان سال‌ها در عالم اسلام، حضور پررنگی داشته و توانسته علم اصول را از حوزه معارف دین خارج کند. یکی از مبانی اساسی این مکتب آن است که با وجود روایات معصومان علیهم‌السلام نیازی به اجتهاد و تقلید نیست و هرکس می‌تواند به‌طور مستقیم، تکلیف خود را از اخبار به دست آورد و براساس آن عمل کند. براساس این مبنا، ممکن است فهم و معرفت دینی حاصل از اخبار، همیشه یقین‌آور نباشد؛ ولی علم متعارف و عادی در حوزه دین حاصل شده و ادای تکلیف براساس این‌گونه معارف، کافی است؛ از این‌رو در مقایسه با معارف ظنی حاصل از شیوه اصولی و اجتهادی، ارزشمندتر و مطمئن‌تر است.^{۳۴}

دلیل اخباریون در ضرورت مراجعه به روایات و پرهیز از اتخاذ منطق اجتهادی، استناد به برخی احادیث است که بر مراجعه به روایات سفارش، و از تقلید و اجتهاد منع کرده‌اند. آنان معتقدند از فواید بی‌بدیل مراجعه به اخبار و بهره‌گیری از آنها، این است که احکام الهی از تحریف در امان بوده و به دلیل وحدت رویه در تحصیل معرفت دینی، اختلاف نظر نیز پدید نخواهد آمد؛ درحالی‌که یکی از آسیب‌های روش اصولی و منطق اجتهادی - به دلیل ناهماهنگی در روش و منابع - وجود اختلاف نظر است؛ بنابراین تنها راه جلوگیری از اختلاف فتوا و دروغ بستن به خدا، تمسک به کلام ائمه علیهم‌السلام است.

استرآبادی معتقد است براساس روایات فراوانی، ائمه علیهم‌السلام از یک‌سو ما را به تمسک به احادیث سفارش، و از سوی دیگر از اجتهاد و تقلید نهی کرده‌اند؛ ازاین‌رو روش اجتهاد و تمسک به استنباط‌های ظنی در احکام الهی، باطل است.^{۳۵} به باور او، راه فهم عمومات آیات قرآن و ظواهر احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عمل براساس آن، مراجعه به کلام ائمه علیهم‌السلام است و در صورت نبود روایت در این زمینه یا دست نیافتن به آن، باید توقف کرده و در اجتهاد به علمای اهل سنت اقتدا نکرد.^{۳۶}

بسیاری از عالمان شیعه با دسترسی به منابع روایی معتبر به این نتیجه رسیدند که با توجه به منابع فراوان روایی، نیازی به اجتهاد-شیوه برگرفته از اهل سنت- نیست؛ بلکه تنها با شناخت درست روایات، به تمام پرسش‌ها و شبهات پاسخ داده خواهد شد. در این نگاه، کتاب‌های روایی، نقش رساله‌های عملیه را دارند و مردم با مراجعه به آنها می‌توانند پاسخ هر مسئله شرعی یا اعتقادی را دریابند؛ چراکه -به اعتقاد آنان- کلیه اخبار کتب اربعه، صحیح و قطعی‌الصدور است. براین اساس آنان همه مردم را مقلد معصوم علیهم‌السلام می‌شمارند و تقلید از غیر معصوم را مجاز نمی‌دانند؛ در نتیجه معرفتی که با تقلید از معصوم علیهم‌السلام حاصل شده باشد، با واقع و حاق دین، انطباق صددرصدی دارد و عین دین خواهد بود.

یکی از ادله آنها در این زمینه این است که براساس برخی روایات، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام آنچه را که نیاز بوده است، بیان فرموده‌اند؛ ازاین‌رو با وجود احادیث، نیازی به روش‌های ناصحیح ظنی و اجتهادی نیست و تمام احکام را باید از متن روایات استخراج، و براساس آن عمل کرد؛ به‌ویژه که تمام احادیث موجود در کتب روایی شیعه -مخصوصاً کتاب‌های چهارگانه- معتبرند. به اعتقاد اینان، حتی قواعد فهم دین را نیز باید از روایات به دست آورد. بنا بر مسلک اخباری، هرکس می‌تواند تکالیفش را از روایات به دست آورد و براساس آن عمل کند؛ چراکه معرفت معمولی و علم عادی برای شناخت تکالیف دینی کافی است.^{۳۷} این دیدگاه بر چند اصل استوار است؛ از جمله اصل عدم حجیت ظواهر کتاب (مگر با تفسیر معصوم علیهم‌السلام)، نفی حجیت حکم عقل و انکار ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، نفی حجیت اجماع محصل و منقول و قطعیت صدور هر یک از روایات کتب اربعه.^{۳۸}

برایند این دیدگاه این است که اولاً معرفت حاصل از ظواهر قرآن، حکم عقل و اجماع، اعتبار و ارزش معرفتی ندارد. در مقابل، معرفتی که از راه روایات و تقلید از معصومان علیهم‌السلام به دست آمده باشد، بیشترین انطباق با واقع دین را داراست که این، تضمین‌کننده اعتبار و ارزش معرفتی آن است؛ بنابراین انطباق معارف با واقع و حاق دین در اندیشه نص‌محوری، مبتنی بر دو نگاه خاص است: یکی نگاه حداکثری و افراطی به اعتبار سندی روایات و دیگری باور اینکه ظاهر روایات برای همگان، دلالتی روشن است. براساس دو اصل یادشده در مسئله فهم دین، دیدگاه افراطی شکل گرفته و در نتیجه، معرفت دینی که از روش اخباری‌گری حاصل شده باشد، ارزش معرفتی بالایی دارد.

از یک زاویه می‌توان دیدگاه اخباریون در مورد معرفت دینی موجود را دیدگاه تفریطی نیز نامید؛ زیرا آنان معتقدند معرفتی که براساس روش اخباری حاصل شده باشد، معتبر و مطابق با واقع خواهد بود - نه تمام معارف - به‌ویژه اینکه با روش دیگری حاصل شده باشد؛ بنابراین از میان معارف موجود و محقق، تنها بخش اندکی از آن، مطابق با واقع و حاق دین، و در نتیجه معتبر خواهد بود. از زاویه‌ای دیگر نگاه اخباری‌گری به فهم دین، نگاهی افراطی است؛ چون در مورد روش پیشنهادی خویش افراط وزیده و هر معرفتی که از اخبار حاصل شده باشد، معتبر می‌شمرد.

شایان ذکر است که این دیدگاه در مباحث فقهی و احکام شرعی، متمرکز شده است؛ اما اختصاص به این حوزه از دین ندارد. حامیان این دیدگاه، این باور را در مورد تمام معارف دینی - اعم از اعتقادی، اخلاقی و فقهی - صادق می‌دانند؛ مثلاً مرحوم استرآبادی در بیان پیشینه اخباری‌گری، بر این نکته تأکید می‌کند و معتقد است از فرق شیعه در بحث صفات خداوند و دیگر مسائل کلامی، برخی تنها به ظواهر روایات استناد می‌کردند.^{۳۹}

ارزیابی

در این قسمت قصد نقد و بررسی تفصیلی اندیشه اخباری‌گری را نداریم؛ بلکه تنها به‌صورت اجمالی به برخی مشکلات کلی این دیدگاه اشاره می‌کنیم.

أ) مشکل معرفت‌شناختی

اندیشه اخباری‌گری از دو ناحیه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، دچار مشکل است. از لحاظ معرفت‌شناختی، نقش عقل در پیدایش معرفت دینی را نفی می‌کند. این مشکل مبنایی است و مسئله روش، بر این اندیشه استوار است؛ زیرا عقل در اندیشه اخباری، نه طریق کشف معرفت است نه چراغ راه. تنها کاری که از عقل بر می‌آید، فهم ظاهر روایات است. به عبارت دیگر، در معرفت‌شناسی دینی از نگاه اخباری، عقل تنها به‌عنوان ابزار عملی اخذ و اجرای ظاهر روایات تلقی می‌شود. براساس این دیدگاه، ظن بر قطع مقدم است و نقل ظنی را بر عقل قطعی برتری داده‌اند. این، به معنای فرو کاستن جایگاه معرفت دینی به متن نقلی است. این فرایند بیش از آنکه تفریع سنت معصوم باشد، تبویب روایات منقول است؛ در نتیجه معرفتی محقق نخواهد شد و تنها متن است که باید بدان عمل کرد.

بنابراین مشکل اخباری، بیشتر مشکل مبنایی، آن‌هم از لحاظ معرفت‌شناختی است؛ زیرا اساس معرفت دینی در این فرایند، فاقد عقل نظری است و تنها مراتبی از عقل عملی در آن وجود دارد؛ در نتیجه چنین معرفتی، تنها مجموعه‌ای غیر منسجم است که روش و منطق معتبری ندارد. این اندیشه، شبیه نگاه تجربه‌گرایان غربی است، از این لحاظ که عقل بدون حس را فاقد ادراک صحیح دانسته‌اند و در نتیجه، استنباطات چنین عقلی را جزء ابزار شناخت در علوم به شمار نمی‌آورند؛ از این‌رو برخی، اندیشه اخباری‌گری را متأثر از حس‌گرایی غربی دانسته‌اند.^{۴۰} شهید مطهری در این باره می‌گوید: «این فکر، تقریباً مقارن است با پیدایش فلسفه حسی در اروپا. آنها در علوم، حجیت عقل را منکر شدند و این مرد (استرآبادی) در دین منکر شد».^{۴۱}

یکی از ادله اخباریین در اکتفا به روایات و نفی اجتهاد، امکان استفاده مستقیم از نصوص بدون نیاز به اجتهادات و تقلید است. استرآبادی در این باره می‌نویسد: «جایز است برای کسی که فاقد ملکه معتبره در مجتهد است، تمسک نمودن به نص صریح و صحیحی که خالی از معارض باشد...».^{۴۲}

با نگاه معرفت‌شناختی به این استدلال می‌توان گفت سه شرطی که وی برای استنباط از روایات در پیدایش معرفت دینی مطرح می‌کند، محتاج تخصص بوده و امری اجتهادی است؛ زیرا اولاً شناخت نص صریح یا غیر صریح، نیازمند شناخت علوم ادبی، علوم حدیثی

و دانش زبان‌شناسی (مباحث الفاظ) است؛ ثانیاً شناخت صحّت روایت نیز، به تحلیل حدیث‌شناختی - از جمله راه‌های مختلف توثیق عام و توثیق خاص و شناخت راه‌های معتبر - نیاز دارد؛ ثالثاً شناخت شرط نبود معارض، علاوه بر اینکه نیازمند مباحث ادبی و اصولی است، به آگاهی از باب تعادل و تراجیح محتاج است تا مرجّحات تعارض، ترتیب میان این مرجّحات و اصل اولیه و ثانویه در فقدان مرجّح را تشخیص دهد. بنابراین معرفتی که از راه نص صریح و صحیح بدون معارض حاصل شده باشد، خواسته یا ناخواسته از روش اجتهادی و اصولی بهره گرفته است و چنین معرفتی از لحاظ ارزش معرفتی، از انطباق حداکثری برخوردار خواهد بود، و این چیزی نیست که با روش اخباری‌گری سازگار باشد.

ب) مشکل روش‌شناختی

از ایرادات این اندیشه، مشکل روش‌شناختی است. در این دیدگاه، از یک‌سو، تمام روایات کتب اربعه و دیگر کتب روایی را معتبر و قطعی‌الصدر می‌دانند و در نتیجه معرفت حاصله را نیز مطابق با حاق دین می‌پندارند؛ در حالی که علت عدم حجیت عقل را خطاپذیری دانسته و اجماع را به علت احتمال اجتماع همه فقها بر خطا، معتبر نمی‌دانند. از سوی دیگر معتقدند می‌توان معرفت دینی قطعی را از راه خبر واحد به دست آورد؛ حتی بر این باورند که دلالت خبر واحد نیز، قطع‌آور و مفید علم است.^{۴۳} در این رویکرد، در فهم و کشف دین، نظام و ساختار مشخصی حاکم نیست و از روش و منطق خاصی پیروی نمی‌کند. به عبارت دیگر، روش اخباری‌گری، بی‌روشی است.

ج) مشکل منبع‌شناختی

مشکل دیگر در این نگاه، مسئله منبع معرفت دینی است؛ منشأ حصر منبع معرفت دینی در روایات چیست؟ اخباریین - به‌ویژه استرآبادی - علاوه بر قبول به قطعیت روایات کتب اربعه، نقد عقل و اجماع و نیز نقد ظنون، به ادله دیگری برای انحصار حجیت در روایات تمسک کرده‌اند:

۱. تمسک به کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام سبب عصمت از خطاست؛ در نتیجه معرفت حاصل از تقلید معصوم علیهم‌السلام، معرفتی صادق، معتبر و عین دین است و در مقابل، تمسک به کلام غیر

معصوم، سبب عدم عصمت از خطاست؛ زیرا به اعتقاد آنان، احتمال وجود خطا در آن زیاد است.^{۴۴}

این استدلال، مغالطه‌ای است؛ زیرا سخن در آنجاست که کلام اهل بیت علیهم‌السلام چه به صورت نص و چه به صورت ظاهر که دارای سند مقبول و فاقد معارض باشد - در دسترس نباشد. در این صورت است که اصولیین قائل به رجوع به منابع غیر روایی می‌شوند، نه آن هنگام که کلامی قابل تمسک از معصومان علیهم‌السلام در دست داشته باشیم.^{۴۵}

۲. کلام غیر معصوم، سبب اختلاف و تعارض می‌شود؛ درحالی‌که هدف تشریح، رفع اختلافات و تعارض است.^{۴۶}

در پاسخ می‌توان گفت: خبرمحوری و اخذ به ظواهر نمی‌تواند عامل وحدت باشد؛ بلکه چه‌بسا باعث اختلافات شده و می‌شود؛ به‌ویژه اینکه استظهارات علما و گاهی مبنای آنان در پذیرش برخی ظهورات، کاملاً متفاوت است.

۲. رویکرد نسبت‌انگاری

یکی از دیدگاه‌ها در باب میزان واقع‌نمایی و انطباق معرفت دینی با واقع و نفس‌الامر دین، معتقد است که اصولاً معرفت حاصل از مدارک دین، هرگز نمی‌تواند با واقع و حاق دین انطباق داشته باشد. معرفت دینی و دین در این نگاه، دو امر مطلقاً مجزا از یکدیگرند. افرادی نظیر ارکون، سروش، شبستری و ... به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم از حامیان و مروجان این دیدگاه به شمار می‌آیند.

از نظر آنان، دین غیر از معرفت دینی است. دین، امری ثابت و مقدس است؛ اما معرفت دینی، امری متغیر و غیرمقدس.^{۴۷} در این نگاه بر این نکته تأکید می‌شود که «دین، چیزی است و معرفت دینی، چیز دیگر ... دین مقدس است؛ اما معرفت دینی مقدس نیست، رأی این عالم و آن عالم مقدس نیست؛ چون خود علما رأی همدیگر را تخطئه می‌کنند؛ ولی هیچ‌کدام، دین را تخطئه نمی‌کنند».^{۴۸} در جای دیگر آمده است: «دین با معرفت دینی، کاملاً دو حساب جدا دارند ... خود دین حق است؛ یعنی تمام اجزایش حق است ... ولی معرفت دینی که تمام اجزایش حق نیست».^{۴۹} امروزه این نگاه در بین برخی دین‌اندیشان متجدد اسلامی و ایرانی، به‌روشنی قابل مشاهده است.^{۵۰}

این دیدگاه پیش از این در جهان عرب نیز مطرح بوده است. گویا دین‌پژوهان متجدد ایرانی، از اندیشمندان جهان عرب تأثیر گرفته‌اند. از جمله دین‌اندیشان عرب، نصر حامد ابوزید است. از نظر ابوزید نیز، میان دین و معرفت دینی هیچ‌گونه انطباقی وجود ندارد. دین، امر مقدس و از نظر تاریخی، قطعی است؛ درحالی که معرفت دینی، چیزی جز فهم بشری از دین نیست. شناخت و معرفت بشری درباره دین، امری متغیر است و چه‌بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون شود. از نظر وی فهم و معرفت دینی عالمان، همواره متفاوت بوده و قرائت عالمان از دین را نباید مساوی با دین دانست؛ از این رو هیچ فهمی را نیز نباید منطبق با دین دانست و آن را مقدس تلقی کرد. این دین است که امری عینی و مقدس است، نه معرفت دینی که جنبه بشری دارد. قداست دین نیز، نباید باعث شود تا فهم عالمان را مقدس شماریم.

ابوزید حتی قرائت پیامبر ﷺ از قرآن را فهم انسانی دانسته و در نتیجه معرفت پیامبر ﷺ را معرفتی بشری و غیر منطبق با دین تلقی می‌کند؛ زیرا به اعتقاد وی، قرآن با نزول خود با عقل و فهم انسانی روبه‌روست و به متن انسانی تبدیل شده و نباید فهم پیامبر ﷺ را مطابق و منطبق بر دین دانست. اگر کسی ادعا کند که پیامبر ﷺ به دلالت ذاتی متن و به حاق دین راه یافته، به شرک مبتلا شده و باعث خداانگاری پیامبر ﷺ می‌شود؛ از نظر وی چنین تصویری سبب می‌شود تا بعد انسانی پیامبر ﷺ فراموش شده و وی مقدس شمرده شود؛ درحالی که نه تنها فهم پیامبر ﷺ انسانی است، بلکه هیچ‌گاه منطبق بر نفس الامر دین نبوده و در نتیجه هیچ‌گونه تقدسی هم نخواهد داشت.^{۵۱}

ارزیابی

اینکه دین با معرفت دینی یا معلوم بالذات با معلوم بالعرض در معرفت حصولی فرق می‌کند، امری غیر قابل تردید است؛ برخلاف معرفت حضوری که به دلیل اتحاد علم و عالم و معلوم، دوگانگی در آن راه ندارد؛ از این رو در باب معرفت دینی نیز، معرفت دینی معصوم ﷺ به دلیل حضوری بودن، عین دین بوده و دوگانگی متصور نیست و آنچه به‌عنوان معرفت مطرح می‌شود، با حاق و واقع دین منطبق است یا به عبارتی، مسئله انطباق نیز، بی‌معنا خواهد بود؛ اما در مورد معرفت دینی غیر معصومان، دین و معرفت دینی دو چیزند. بنابراین محور بحث اینجاست که آیا فهم ما از دین، مطابق با دین هست یا نه؟ آیا معلوم

بالذات با معلوم بالعرض انطباق دارد یا نه؟ بنابراین بحث در انطباق یا عدم انطباق است، نه اتحاد یا عدم اتحاد.

دین به‌عنوان معلوم بالعرض، واقعیتی است که خارج از ذهن انسان تحقق عینی دارد. معرفت حصولی ما دربارهٔ دین که امری ذهنی و نفسانی است، به‌عنوان معلوم بالذات واقعیت دیگری است و دارای تحقق دیگری. بی‌تردید نمی‌توان از اتحاد و عینیت این دو سخن گفت؛ زیرا از لحاظ هستی‌شناختی، دو امر مستقل‌اند؛ اما مسئلهٔ ما در بحث حاضر، نگاه معرفت‌شناسانه است نه هستی‌شناسانه. در نگاه معرفت‌شناسانه، سخن از انطباق یا عدم انطباق است. همان‌گونه که گفته شد، در علم حضوری چون بین علم و عالم و معلوم واسطه و فاصله‌ای نیست - بلکه از نظر هستی‌شناسانه نیز عینیت و اتحاد حاکم است - سخن از انطباق یا عدم انطباق نیست و در نتیجه نیازی به ارائهٔ ملاک وجود ندارد؛ از این‌رو در مسئله علم و معرفت پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام، از عینیت و اتحاد معرفت دینی با دین سخن گفته می‌شود نه انطباق و تطابق؛ برخلاف معرفت دینی غیر معصوم که مهم‌ترین مسئله، انطباق و عدم انطباق و ارائهٔ معیار برای تشخیص آن است؛ یعنی اینکه با چه ملاکی می‌توان از مطابقت و انطباق معرفت دینی با اصل دین سخن گفت.

در دیدگاه تفرطی به دلیل معتقد نبودن به اصل انطباق و در نتیجه عدم ارائه ملاک مشخص، معرفت دینی را معرفتی صرفاً بشری، نامقدس، نسبی و سیال تلقی می‌کنند. این مشکل، یک نگاه صرفاً روش‌شناختی نیست، بلکه امری مبنایی و است و ریشه در معرفت‌شناسی کانت دارد. یکی از مبانی معرفت‌شناسی دیدگاه تفریطی، نظریهٔ کانت است که می‌گوید بین شیء فی نفسه (نومن) و شیء در ذهن (فنومن)، فاصله و واسطه وجود دارد. کانت معتقد بود ذهن، منفعل و دریافت‌کننده محض نیست؛ بلکه خاصیت فاعلیت هم دارد و صورت‌هایی را بر مدرکاتش می‌افزاید.^{۵۲} بنابراین دیدگاه تفکیک دین و معرفت دینی، صرفاً بحثی روش‌شناسانه و هستی‌شناسانه نیست؛ بلکه مسئله‌ای معرفت‌شناسانه، آن‌هم مبتنی بر دیدگاه کانت است. این نگاه به عین و ذهن در معرفت‌شناسی، ایدئالیستی است نه رئالیستی؛ زیرا نگاه رئالیستی بر دو مسئله مبتنی است: یکی اعتقاد به عالم خارج و دیگری انطباق‌پذیری عین و ذهن؛ در حالی که دیدگاه تفریطی، تنها به مبنای نخست پایبند

بوده و اصل انطباق ذهن با عین یا تطابق معرفت با واقع را رد می‌کند. همین موضوع کافی است که از واقع‌گروی فاصله گرفته شود.

البته دیدگاهی که می‌گوید فهم و معرفت دینی پیامبر ﷺ و دیگر معصومان ﷺ نیز به دلیل زمینی و بشری بودن آن - با اصل و حاق دین انطباق ندارد، پا را از مباحث معرفت‌شناختی فراتر گذاشته و وارد حوزه اعتقادی و کلامی نیز شده است. به عبارت دیگر، مشکل این دیدگاه تنها در حوزه معرفت‌شناختی منحصر نبوده؛ بلکه ریشه در تزلزل اعتقادی دارد؛ زیرا استدلال آنان این بود که اگر قائل به انطباق یا اتحاد شویم، سر از شرک در خواهیم آورد. این رویکرد نه با مبانی اعتقادی ما سازگار است و نه با مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی؛ زیرا اولاً معرفت پیامبر ﷺ به دین، از سنخ وحی است نه از سنخ معارف بشری و زمینی؛ ثانیاً معرفت و حیانی، امری حضوری است؛ از این رو پیش از آنکه مسئله انطباق یا عدم انطباق مطرح باشد، مسئله عینیت و اتحاد مطرح است؛ حتی اگر قائل به حضوری بودن آن نباشیم، شکی نیست با توجه به هدفمندی فعل الهی و هدایت‌گری دین و پیامبر، فهم و معرفت دینی پیامبر ﷺ با اراده تشریحی و تکوینی الهی، انطباق خواهد داشت و این ربطی به شرک ندارد. پیامبر ﷺ به مقتضای حکمت الهی و هدفمندی فعل الهی در ارسال رسل، باید رسالت خویش را آن‌گونه که مولی خواسته و بدون اعمال نظر شخصی و تأویل خاص خود ابلاغ کند. لازمه تحقق این هدف، انطباق فهم و معرفت پیامبر ﷺ با اراده الهی است و علم پیامبر ﷺ به اذن الهی و در طول حکمت، علم و اراده خداوند است؛ از این رو مستلزم شرک نیز نخواهد؛ زیرا شرک در حالی متصور است که شریک، موقعیت خود را مستقلاً و در عرض اراده خداوند به دست آورده باشد و این با صریح برخی آیات (نظیر آیه «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم: ۴)) منافات خواهد داشت. نتیجه اینکه دین، غیر از معرفت دینی است؛ اما نمی‌توان به دلیل تمایز دین و معرفت دینی، به عدم انطباق، نامقدس بودن، ناحق بودن و حجّت نبودن معرفت دینی فتوا داد؛ از این رو براساس مقتضای واقع‌گروی و با پذیرش انطباق برخی معارف دینی با دین، باید تقدس، خلوص و حقانیت آن را نیز پذیرفت. فهم و معرفت دینی پیامبر ﷺ نیز از دو لحاظ (هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی) با اصل دین تطابق دارد؛ اما معرفت دینی غیر معصوم که

اولاً معرفتی حصولی است و ثانیاً با روش و منطق خاصی تحقق یافته است، اغلب با واقع دین تطابق معرفت‌شناسانه دارد.

۳. انطباق حداکثری در عین مخطئه بودن

این دیدگاه بر آن است که اگر با منطق و روش صحیح و موجه و مدارک معتبر، عزم اکتشاف دین کنیم، معرفتی به دست می‌آوریم که احتمال دارد یکسره صائب باشد و احتمال دارد برخی گزاره‌ها و آموزه‌های آن با واقع دین مطابقت نکند؛ اما علم اجمالی داریم که اکثر آنچه به روش معتبر کسب شده باشد، موجه است؛^{۵۳} از این رو این دیدگاه را رویکرد رئالیسم خطاپذیر می‌نامیم که همان واقع‌گرایی شیعی است که در اصطلاح اصولی، آن را «مخطئه» نیز می‌نامند.

اگر عالم دینی با منطق و روش صحیح به اکتشاف دین پردازد -چون خداوند علیم به استعداد ذهنی و علمی انسان و واقعیت‌های مرتبط علم داشته است- رهاورد سعی او را برای کشف دین، موجه و حجت انگاشته؛ زیرا با فرض خطا در برخی موارد، اولاً این‌گونه خطای آدمی جرم نیست؛ چون انسان در این خطا نه مقصر، بلکه قاصر است؛ ثانیاً از آنجا که انطباق یا عدم انطباق معرفت به دست آمده با واقع دین معلوم نیست، فرد موظف است به همان معرفت اعتقاد و التزام داشته باشد؛ اما امکان اصابت نظر فرد خبره و متخصص، صد چندان بیش از خطا در نظر عامی و جاهل است و التزام به نظر ظنی محتمل‌الخطا از توقف مختل‌کننده حیات اجتماعی و فردی و یا عمل به نظر فرد غیر متخصص، بسی معقول‌تر و به صواب نزدیک‌تر است؛ همین دلیل عقلاً نیز، عامل به دستور خطای متخصص را ملامت و یا متخصص خاطی را کیفر نمی‌کنند. خداوند دو حکم ظاهری و واقعی دارد و هریک از دو حکم، در جای خود موجه و معتبر است.^{۵۴}

این دیدگاه بین دین، معرفت دین و معرفت دینی، از لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تفاوت قائل است. از لحاظ هستی‌شناختی، دین غیر از معرفت دین یا معرفت دینی است. همان‌گونه که از لحاظ معرفت‌شناختی، معرفت دین با معرفت دینی متفاوت است. دین به‌عنوان یک حقیقت عینی، وجود مستقلی دارد. معرفت دین (ترکیب اضافی) نیز به‌عنوان یک حقیقت دیگر، بر آن منطبق است؛ برخلاف معرفت دینی (ترکیب وصفی) که معرفتی است منسوب به دین و از لحاظ معرفت‌شناختی ممکن است با متن

واقع دین تطابق نداشته باشد. توضیح اینکه معرفت دین، ترکیب اضافی است و در ترکیب اضافی، دین، موضوع فهم و معرفت است و آنچه فهمیده می‌شود، عین دین است؛ درحالی‌که در معرفت دینی، معرفت، موصوف به صفت دینی است؛ یعنی از این حیث که قرار است از راه فهم و کشف گزاره‌های دینی معرفتی کسب کند، معرفتی دینی است. این حیث می‌تواند همان حیث اصابت و انطباق معرفت با واقع دین باشد و ممکن است حیث دیگری مانند دینی و معتبر بودن منطق استنباط باشد. بنابراین در نگاه صحیح؛ روش، منطق و قواعدی حاکم است که غایت آن، تحصیل معرفت صائب از دین و کشف گزاره‌ها و آموزه‌های آن است و اگر دستگاه منطق، دقیق و درست طراحی شده باشد، دستاورد آن، باید معرفت دین باشد؛ درعین‌حال به دلیل وجود خطا در به کارگیری منطق و روش فهم دین یا اتخاذ مبانی غیر مرتبط و یا مغفول ماندن برخی قواعد، احتمال خطا در معرفت حاصل نیز منتفی نیست و احتمال عدم انطباق معرفت با حاق و واقع دین وجود دارد.^{۵۵}

در این نگاه، معرفت دینی معصومان علیهم‌السلام انطباق صددرصدی با دین دارد و از لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، بین دین و معرفت دینی، عینیت و وحدت حاکم است و دوگانگی تنها از حیث اعتبار متصور است؛ از این رو معرفت دینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومان علیهم‌السلام، موضوع بحث ما نیست؛ بلکه به‌عنوان معیاری برای سنجش معرفت دینی غیر معصوم است.

این دیدگاه بر چند اصل دین‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار است: اولاً دین، حقیقتی الهی است؛ ثانیاً این حقیقت قابل شناخت است و خداوند، آن را به‌گونه‌ای به انسان‌ها عرضه کرده است که می‌توانند بدان راه یابند؛ ثالثاً راه شناخت را پیامبران و اولیای دین نشان داده‌اند و آنان پیشگامان شناخت و معرفت دینی بوده‌اند، رابعاً نه تنها خداوند اجازه شناخت دین را به بشر داده است، بلکه شناخت دینی را بر آنها واجب کرده است؛ خامساً کشف و فهم دین، روشمند است. روشمندی و منطق‌محوری در فهم دین، از امور بدیهی عقلایی است. روشمندی فهم دین، تنها در حوزه احکام عملی یا فقه نیست؛ بلکه در تمام معارف دینی حاکم است و هر یک به مقتضای نوع گزاره‌ها و حیثیات آن، روش خاصی دارد.

در این باب می‌توان به آیه «... فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ...» (توبه: ۱۲۲) استناد کرد. تفقه در این آیه که به معنای فهم، کشف و اکتشاف دین است،^{۵۶} روش و منطقی دارد که می‌تواند در هر حوزه و هر عصری مصداق خاصی پیدا کند. این منطق در صدر اسلام، در حد اثبات صدور روایات و فهم دلالت لغوی آنها مطرح بود؛ اما امروزه -مثلاً برای کشف دین از راه احادیث- این منطق نیز گستره وسیع‌تری پیدا کرده است؛ از این رو در بررسی روایات افزون بر اثبات صدور و شناخت دلالت لغوی، نیازمند شناخت جهت صدور نیز هست که باید با اجتهاد مصطلح بدان دست یافت؛ چیزی که اخباریین منکر آن بودند؛ درحالی که تفقه در دین -به معنای اعم آن- نه با اندیشه اخباریین سازگار است نه با دیدگاه تفریطی.

براساس دیدگاه صحیح، اغلب معارف دینی که با روش و منطق صحیح حاصل شده باشد، با واقع و حاق دین انطباق دارد؛ از این رو درباره این دیدگاه، به انطباق حداکثری تعبیر می‌کنیم. انطباق حداکثری، به معنای دیدگاه افراطی نیست؛ زیرا -همان‌گونه که در صفحات قبل نیز گفته شد- دیدگاه اخباریین درباره دین و معرفت دینی، از این لحاظ که تمام معارف حاصل از روش اخباری‌گری را مطابق با حاق دین می‌دانند، رویکردی افراطی است؛ اما از این حیث دیگر، رویکردی تفریطی است؛ زیرا تحقق معرفت دینی را تنها از راه فهم ظواهر روایات بدون دخالت روش و منطق اجتهادی میسر دانسته و معرفتی را که از این راه حاصل شده باشد، متحد با دین تلقی کرده‌اند و دیگر معارفی را که با روش و منطق اجتهادی حاصل شده باشد، نامعتبر می‌شمارند.

به‌هرحال چنین نگاهی -خواه آن را افراطی بنامیم یا تفریطی- رویکردی ناصحیح است؛ هم از این نظر که منطق و روش خاصی بر آن حاکم نیست و هم اینکه براینکه آن، نفوذ معارف غیر دینی در دین خواهد بود؛ برخلاف دیدگاه اجتهادی که از یک طرف معتقد است از هر راهی نمی‌توان معرفت دینی حاصل کرد، و از طرف دیگر بر آن است که معارف دینی حاصل شده با تلاش عالمانه و با منطق و روش صحیح، اغلب با واقع دین اصابت کرده و بر آن منطبق خواهد بود.

نتیجه‌گیری

درباره ماهیت و چیستی معرفت دینی، دیدگاه‌ها و تعریف‌های گوناگونی وجود دارد. به نظر نگارنده مقصود از معرفت دینی، معرفتی است از دین که به وسیله عالمان دین با روش‌ها و منطق‌های معتبر و موجه حاصل شده است. منظور از معرفت روشمند، اعم از بی‌واسطه (معرفت عالمان) یا باواسطه (معرفت مقلدان) است؛ از این رو معرفت دینی مقلدان نیز، در طول معرفت عالمان و متخصصان قرار دارد.

درباره میزان اعتبار و ارزش معرفتی در معرفت دینی نیز، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. در این زمینه، سه رویکرد فکری ارزیابی شده است. جریان افراطی که به اتحاد معرفت دینی و دین معتقد است (رنالیسم خام در حوزه معرفت دینی)، جریان تفریطی (قول به تباین و عدم تطابق بین دین و معرفت دینی) که از آن به ایدئالیسم و نسبی‌انگاری در دین تعبیر می‌شود، و رویکرد سوم، دیدگاه صحیح است که ما از آن به انطباق حداکثری یا رنالیسم خطاپذیر تعبیر کردیم.

دیدگاه افراطی معتقد است همه معارفی که در اختیار ماست، بی‌کم‌وکاست با واقع و حاق دین منطبق، و در نتیجه مقدس و ارزشمند است. اخباریون شیعه - از جمله محمدامین استرآبادی بنیان‌گذار این جریان - در زمره طرف‌داران این دیدگاه قرار دارند. این مکتب در مقابل مشرب اجتهادی و اصولی و به منظور نقد آن بنا نهاده شد. کتاب فوائد المدینه استرآبادی را می‌توان منشور این مکتب به شمار آورد.

دومین جریان (رویکرد تفریطی) معتقد است اصولاً معرفت حاصل از مدارک دین، هرگز نمی‌تواند با واقع و حاق دین انطباق داشته باشد. معرفت دینی و دین در این نگاه، دو امر مجزا از یکدیگرند. افرادی نظیر ارکون، سروش، شبستری و ... به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، از حامیان و مروجان این دیدگاه شمرده می‌شوند.

جریان سوم (دیدگاه صحیح) بر آن است که اگر با منطق و روش صحیح و موجه و مدارک معتبر بخواهیم دین را کشف کنیم، معرفتی به دست می‌آوریم که احتمال دارد یکسره صائب باشد و ممکن است برخی گزاره‌ها و آموزه‌های آن با واقع دین مطابقت نکند؛ اما علم اجمالی داریم که اکثر آنچه به روش معتبر کسب شده باشد، موجه است؛ از این رو این دیدگاه را رویکرد رنالیسم خطاپذیر نامیدیم که همان واقع‌گرایی شیعی است و آن را در اصطلاح اصولی، «مخطفه» نیز می‌نامند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: ابی‌نصر فارابی، *احصاء العلوم*، تحقیق علی بو ملحم، ص ۷۵ - ۷۹؛ محمد غزالی، *احیاء العلوم الدین*، ج ۱، ص ۲۶ - ۲۷؛ عبدالرحمن بن خلدون، *مقدمه*، ص ۵۴۹ به بعد؛ صدیق‌بن حسن القنوجی، *أبجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان أحوال العلوم*، تحقیق عبدالجبار زکار، ج ۱، ص ۶۸؛ حمزه الفناری، *مصباح الانس (شرح مفاتیح الغیب صدرالدین قونوی)*، با تعلیقات اندیشمندان معاصر و تصحیح محمد خواجه‌جوی، ص ۱۳ - ۱۷.
۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ص ۷۱.
۳. ر.ک: همان.
۴. مرتضی مطهری، *علوم اسلامی*، ج ۱، ص ۱۵.
۵. عبدالله جوادی آملی، *شریعت در آئینه معرفت*، ص ۹۹.
۶. محمدتقی مصباح یزدی، «معرفت دینی»، *کتاب نقد*، ش ۵ - ۶.
۷. محمد حسین زاده، *مبانی معرفت دینی*، ص ۳۱.
۸. علی ربانی گلپایگانی، *معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی*، ص ۱۴ - ۱۳.
۹. حسن معلمی، *معرفت‌شناسی*، ص ۲۱۰.
۱۰. علیرضا قائمی‌نیا، «نقش مدل‌ها در معرفت دینی»، *فصلنامه ذهن*، سال چهارم، ش ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
۱۱. علیرضا قائمی‌نیا، *متن نظریه شبکه معرفت دینی ارائه شده در کرسی‌های نظریه‌پردازی*.
۱۲. صاحب دیدگاه فوق در جای دیگر به تفصیل به این مسئله پرداخته است. ر.ک: علیرضا قائمی‌نیا، «نشانه‌شناسی و معرفت دینی»، *کتاب نقد*، ش ۳۳.
۱۳. علی اکبر رشاد، *دین‌پژوهی معاصر*، ص ۱۹۱؛ همو، *منطق فهم دین*، ص ۱۳۰.
۱۴. عبدالحسین خسروپناه، *کلام جدید*، ص ۶۹.
۱۵. همان، ص ۹۸.
۱۶. محمدتقی فعالی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*، ص ۲۷۴.
۱۷. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۲۶۱، ۴۴۰ و ۴۳۹.
۱۸. همان، ص ۹۳.
۱۹. همان، ص ۷۹ - ۸۰.
۲۰. همان، ص ۱۵۷، ۲۴۵ و ۴۶۵.
۲۱. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۲۰۶.
۲۲. همان، ص ۲۷۹ - ۳۸۶.
۲۳. همان، ص ۳۲۲ - ۳۴۸.
۲۴. همان، ص ۴۴۱.
۲۵. همان، ص ۵۵۹.

۲۶. عبدالحسین خسروپناه، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر (تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان و سروش)، ص ۵۳۵.
۲۷. همان.
۲۸. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تفوریک شریعت، ص ۱۷۸.
۲۹. همان، ص ۱۶۴.
۳۰. عبدالحسین خسروپناه، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر (تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان و سروش)، ص ۵۳۵.
۳۱. همان، ص ۵۳۶-۵۳۷؛ همو، کلام جدید، ص ۹۸.
۳۲. علی‌اکبر رشاد، دین‌پژوهی معاصر، ص ۱۹۱؛ همو، منطق فهم دین، ص ۱۳۰.
۳۳. علی‌اکبر رشاد، در آمدی بر مبانی و منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، ص ۷۵.
۳۴. محمدامین استرآبادی، فوائد المدنیه، ص ۹۰؛ دایرة المعارف تشیع، ج ۲، ص ۹.
۳۵. محمدامین استرآبادی، فوائد المدنیه، ص ۹۰-۱۲۷.
۳۶. همان، ص ۱۶۴.
۳۷. مولی محسن فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۶.
۳۸. وحید بهبهانی، الرسائل الاصولیه، ص ۴۴.
۳۹. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۹۱.
۴۰. وحید بهبهانی، الرسائل الاصولیه، ص ۴۸؛ مرتضی مطهری، ده گفتار (اصل اجتهاد در اسلام)، ص ۱۱۳.
۴۱. مرتضی مطهری، ده گفتار (اصل اجتهاد در اسلام)، ص ۱۱۳.
۴۲. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۲۶۳.
۴۳. وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۱۲۱.
۴۴. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۲۵۹.
۴۵. وحید بهبهانی، الرسائل الاصولیه، ص ۵۷.
۴۶. محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیه، ص ۲۵۵.
۴۷. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تفوریک شریعت، ص ۵۳، ۵۵ و ۵۰۴.
۴۸. همان، ص ۵۰۴.
۴۹. همان، ص ۵۰۱-۵۰۲.
۵۰. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۳۶، ۴۸، ۱۵۶ و ۱۶۳.
۵۱. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۹۷.
۵۲. ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۱۴، ۱۵، ۱۴۳، ۱۴۷ و ۱۵۹.
۵۳. علی‌اکبر رشاد، در آمدی بر مبانی و منطق کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، ص ۷۵.
۵۴. همان، ص ۷۷.

۵۵. همان.

۵۶. عبدالرحیم صفی‌پور، منتهی‌الایزب فی لغة العرب، واژه نفقه و نفقه.



منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
- ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، قاهره، سینا، ۱۹۹۴م.
- استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، قم، دارالنشر لاهل البيت، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن، الفصول المهمّة فی اصول الأئمّه، تحقیق محمدبن محمدحسین القائینی، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۱۸ق.
- حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۹.
- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، پژوهش های فرهنگی حوزه، ۱۳۷۹.
- آسب شناسی دین پژوهی معاصر (تحلیل دین شناسی شریعتی، بازرگان و سروش)، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- دایرة المعارف تشیع، زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر شهید محبّی، ۱۳۸۴.
- ربانی گلپایگانی، علی، معرفت دینی از منظر معرفت شناسی، قم، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
- رشاد، علی اکبر، در آمدی بر مبانی منطق کشف گزاره ها و آموزه های دینی، (جزوه دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی نظریه پردازی)، ۱۳۸۷.
- دین پژوهی معاصر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
- «ضرورت تأسیس فلسفه دین»، قیسات، ش ۳۸، زمستان ۱۳۸۴، ص ۲۱-۵۲.
- «معیار علم دینی»، ذهن، ش ۳۳، بهار ۱۳۸۷، ص ۵-۱۲.
- منطق فهم دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تنویرک شریعت، چ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتهی الارب فی لغة العرب، تهران، کتابخانه سنایی، بی تا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، چ دوم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- غزالی، محمد، احیاء العلوم الدین، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۳ق.
- فارابی، ابو نصر، احصاء العلوم، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۳م.
- فعالی، محمدتقی، در آمدی بر معرفت شناسی معاصر و دینی، قم، معارف، ۱۳۷۷.
- الفناری، حمزه، مصباح الانس (شرح مفاتیح الغیب صدرالدین قونوی)، با تعلیقات اندیشمندان معاصر و تصحیح محمد خواجهوی، چ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- فیض کاشانی، مولی محسن، الوافی، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- قائمی نیا، علیرضا، متن نظریه شبکه معرفت دینی ارائه شده در کرسی های نظریه پردازی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

- «نشانه‌شناسی و معرفت دینی»، کتاب نقد، ش ۳۳، زمستان ۱۳۸۱، ص ۱۳۹-۱۵۳.
- «نقش مدل‌ها در معرفت دینی»، ذهن، سال چهارم، ش ۱۶ - ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
- القنوجی، صدیق‌بن‌حسن، *أبجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان أحوال العلوم*، تحقیق عبدالجبار زکار، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۸م.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، نشر طرح نو، ۱۳۷۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، «معرفت دینی»، کتاب نقد، ش ۵ - ۶، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷، ص ۲-۲۹.
- مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، دفتر نشر اسلامی، [بی‌تا].
- ده گفتار (اصل اجتهاد در اسلام)، تهران چ پنجم، صدرا، ۱۳۶۶.
- معلمی، حسن، *معرفت‌شناسی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
- وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد، *الفوائد الحائریه*، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
- *الرسائل الاصولیه*، قم، مؤسسه وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق.

