

وجوه فلسفه معرفت دینی

غلامرضا میناگر*

۷۳

تفصیل

وجوه فلسفه معرفت دینی / غلامرضا میناگر

چکیده

با گسترش شبهه‌های جدیدی فراروی معرفت و معرفت‌شناسی دینی و نیز لزوم پاسخ‌گویی بنیادین و منطقی و سامان‌دهی آن، ضرورت تأسیس دانش‌هایی در حد بینارشته‌ای برای به سامان رساندن کاستی‌ها در حوزه دین‌پژوهی معاصر لازم می‌نماید تا آنجا که برخی از علوم دین‌پژوهی؛ همچون فلسفه دین، کلام جدید و الاهیات در حیطه آنها نیز نمی‌گنجد.

از این‌رو، در دهه اخیر نوعی تحول و تکون در سامان‌دهی به نیازها و تأسیس علمی در حوزه موردنظر را شاهد بوده‌ایم. دانش «فلسفه معرفت دینی» از جمله دانش‌های نوینی است که می‌تواند با گذراندن فرایند نظام‌وارگی آن به این هدف مهم کامیاب گردد و به ایفای نقش در مرز معرفتی و دین‌پژوهی معاصر بار یابد.

این علم که شاخه‌ای از فلسفه‌های مضاف به علوم است، با هم‌آوردی دانش‌های همگن و همزاد خویش همچون دانش منطق کشف و فهم گزاره‌های دین و ... تمایزها و اشتراک‌هایی از خود نشان داده است. از جمله محورهایی که این ویژگی‌ها را آشکار به نمایش می‌گذارد، بحث چیستی آن است که در این مقاله در تبیین و ترسیم زوایای آن کوشیده‌ایم.

واژگان کلیدی: فلسفه معرفت دینی، معرفت دینی، فلسفه مضاف به علوم (دانش درجه دوم)،

فلسفه مضاف به واقعیت‌ها (دانش درجه اول).

* دانش‌آموخته خارج حوزه و محقق

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۶/۳ تأیید: ۱۳۸۷/۷/۱۵

واژه‌شناسی

قبل از پرداختن به تعریف و توضیح و تبیین فلسفه معرفت دینی لازم است، ابهام برخی کلمه‌ها و واژه‌ها برطرف شود و موضوع مورد بحث کاملاً روشن شود. واژه‌های مورد استفاده در دانش فلسفه معرفت دینی عبارتند از:

۱. فلسفه مضاف به علوم

فلسفه‌های مضاف به علوم، دانش‌هایی هستند که به پرسش‌های بیرونی مضاف‌الیه خود پاسخ می‌دهند و وارد مسایل درون علمی مضاف‌الیه نمی‌شوند؛ مانند: فلسفه معرفت دینی، این علم مدلی از فلسفه است که با رویکرد توصیفی - تاریخی درباره علم معرفت دینی سخن می‌گوید و یا مانند: فلسفه فیزیک که پرسش از چیستی و روش فیزیک و رابطه آن با علوم دیگر در آن مطرح است نه مباحث مربوط به وزن و جرم و حجم و حرکت.

۲. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها

فلسفه‌های مضاف به موجودات و واقعیت‌ها، دانش‌هایی هستند که به پرسش‌های درونی واقعیت‌های نفس‌الامری مضاف‌الیه خود (اعم از حقیقی و اعتباری و اعم از مجرد و مادی) می‌پردازد؛ مانند: فلسفه نفس که از جوهریت یا عرضیت و مادیت یا تجرد نفس بحث می‌کند.

۳. دانش درجه اول

دانش‌های درجه اول، دانش‌هایی هستند که به جهان اول مربوط می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، اگر واقعیت‌های نفس‌الامری را جهان اول بدانیم، دانش‌های درجه اول در باره این واقعیت‌ها به گفت‌وگو می‌پردازند. از همین رو، می‌توان همه فلسفه‌های مضاف به واقعیت را دانش‌های درجه اول دانست.

۴. دانش درجه دوم

دانش‌های درجه دوم، دانش‌هایی هستند که به جهان سوم مربوط می‌شوند؛ یعنی درباره دانش‌های درجه اول و جهان دوم بحث می‌کنند. بر این اساس، همه فلسفه‌های مضاف به نظام معرفتی (اعم از مکتب‌ها و علوم)، دانش‌های درجه دوم به شمار می‌آیند. (خسروپناه،

۱۳۸۷: ص ۱۶ و ۱۷) با توجه به بهره‌گیری از منابع و مصداق‌های فلسفه مضاف، می‌توان هر کدام از فلسفه‌های مضاف به نظام معرفتی و واقعیت‌ها را با دو رویکرد تاریخی و منطقی بررسی کرد و فلسفه‌های مضاف را به چهار گروه تقسیم کرد. این چهار گروه عبارتند از:

۱. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد منطقی؛

۲. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی؛

این دسته از فلسفه‌های مضاف، چون درباره علوم و جهان دوم بحث می‌کنند، دانش‌های درجه دوم به شمار می‌آیند.

۳. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد منطقی؛

۴. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی؛

این دسته از فلسفه‌های مضاف، چون درباره واقعیت‌ها و جهان اول بحث می‌کنند، دانش‌های درجه اول به شمار می‌آیند. (همان ص ۱۶ و ۱۷؛ خسروپناه؛ ۱۳۸۵: ص ۷۳ و ۷۴)

۵. فلسفه

تعریف فلسفه چندان آسان نیست و تعریف‌های گوناگونی از آن به دست داده‌اند؛ هر چند می‌توان در میان تمامی این تعریف‌ها به قدر جامعی دست یافت. (شریعتمداری، ۱۳۷۶: ص ۱۵) بنابراین، فلسفه به جلوه‌های گوناگونی بروز یافته است.

فیلسوفان مسلمان درباره چیستی فلسفه الهی با همه مشترکاتی که دارند، به یکسان سخن نگفته‌اند و تعریف‌های گوناگونی با رویکردهای موضوع‌محور، مسئله‌محور و غایت‌محور و نیز قلمرو عام و خاص فلسفه ارائه کرده‌اند که به برخی از آن تعاریف اشاره می‌شود:

فلسفه به معنای تمام علوم نظری و عملی و تولیدی؛ هر کدام از این شاخه‌ها به زیر مجموعه‌های دیگری انشعاب می‌یابند. این تعریف، را تنها ارسطو مطرح کرده است. (ارسطو، ۱۳۷۷: ص ۱۵ - ۱۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۳۱۹)

در تعریف دیگری می‌خوانیم: فلسفه به معنای تمام علوم نظری و عملی است؛ وقتی تعریف پیش‌گفته ارسطو به دست حکیمان مسلمان مانند ابن سینا قرار گرفت، دایره محدودی یافت و حکمت تولیدی از آن حذف گردید.

ارسطو در تعریف سوم، معنای فلسفه را در شناخت حقیقت به کار برده است؛ هر چند وی، شناخت حقیقت را به شناخت علل اشیا به ویژه موجودات سرمدی و مبدأ نخستین و

شناخت کلیات و ... تحویل می‌برد. (سعادت، ۱۳۷۷: ص ۷۴)
در تعریف دیگر، معانی فلسفه، با هستی‌شناسی و امور عامه مترادف دانسته شده است و تعریف فلسفه به احوال و اوصاف موجود بما هو موجود را به احکام کلی وجود و تقسیم‌های آن منحصر ساخته‌اند.

تعریف فلسفه الهی، همان خداشناسی است؛ این تعریف را نخستین بار کندی در نامه‌ای به معتصم مطرح کرد. وی می‌نویسد: «و اعلاها (الصناعات الانسانیة) مرتبه الفلسفة الاولى اعنی: علم الحق الاول الذی هو عله کل حق». (الکندی، ۱۹۴۵: ص ۷۷ به بعد)
فارابی نیز همین رویکرد را می‌پذیرد و حکمت را به معرفت وجود حق و واجب الوجود بذاته معنا می‌کند. (الفارابی، ۱۳۷۱: ص ۴۶)

اما برخی از تعریف‌ها، موضوع محور نیستند، بلکه غایت‌محورند؛ مانند: تعریف فلسفه الهی به «صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی». (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۱، ص ۲۰)
همه این قالب را می‌توان به نوعی تعریف فلسفه تلقی کرد. این وضعیت در تعاریف فلسفه پس از ارسطو نیز وجود دارد؛ همچون تعریف توماس اکوئیناس، فیلسوف برجسته مسیحی که مسیحیت را با فلسفه ارسطو هماهنگ کرد و دین مسیحیت را به زبان فلسفه ارسطویی ارائه داد. تفسیر مسیحیت یا به تعبیری، دین مسیحیت بنا به قرائت توماس اکوئیناس، نوعی نگرشی فلسفی است. در این مورد، نمی‌توان دین را از فلسفه جدا دانست تا گفته شود رابطه دین و فلسفه چگونه است، بلکه دین مسیحیت، خود نوعی فلسفه است. تأمل در مبانی این دین، در واقع تأمل در مبانی فلسفی است. (محمدرضایی، ۱۳۸۵: ص ۳۴) چنان که راداکریشنان می‌نویسد:

در یونان، عناصر دین ویژگی‌های فلسفی یافتند. در هند، فلسفه خود، به دین مبدل شد. پانیشادها هم متون دینی و هم کهن‌ترین تأملات فلسفی هندی است. به تعبیری، فلسفه تنها مجموعه‌ای از مباحث نظری برای ارضای حس کنج‌کاوی بشر نیست، بلکه تلاشی فکری است که در مسیر رستگاری انسان به کار می‌آید. (اسمارت، ۱۳۷۸: ص ۲۲)

نتیجه آنکه برخی از ادیان خود، نوعی مکتب فلسفی‌اند. چه بسا مطرح شود که این قالب‌های گوناگون فلسفه، همگی عارضی‌اند که اگر این امور عارضی حذف شوند و قدر جامعی برای آن در نظر بگیریم، معنای اصیل و مجردی از فلسفه به دست می‌آید که می‌توان آن را چنین توصیف کرد:

تفکری مستند است که به انتقاد از خود می‌پردازد و با ادله عقلی در توجیه خود می‌کوشد.

۶. دین

برای دین در لغت، معنای گوناگونی ذکر شده است؛ از جمله: اطاعت، جزاء، پاداش، تسلیم، آیین، شریعت و... (ر.ک: ذیل واژه دین در: راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن؛ جوهری، صحاح؛ مصطفوی، التحقيق فی غریب القرآن) برای مفهوم اصطلاحی دین نیز به سبب تنوع تعاریف، مناقشاتی وجود دارد؛ زیرا این تعریف‌ها معمولاً با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارد. برخی آن را چنان گسترده‌اند که هر نوع آیین بشری را شامل می‌شود. آیین‌هایی که حتی در آن اعتقاد به خدا و مبدأ متعال وجود ندارد. یا آیین‌هایی که بر ماده‌انگاری مبتنی‌اند؛ چنانکه پترسون دین را این‌گونه تعریف کرده است:

دین متشکل از مجموعه‌ای از باورها، اعمال و احساسات (فردی و اجتماعی) است که حول مفهوم غایی سامان یافته است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۲۰)

برخی دیگر، دین را جامعی برای دین حق و باطل دانسته‌اند و در تعریف معنای اصطلاحی آن گفته‌اند:

مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها وجود دارد. گاهی همه این مجموعه، حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد، آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند.

پس دینی که مجموع حق و باطل باشد، دینی باطل است؛ زیرا مجموع خارج و داخل، خارج شمرده می‌شود. (جواد آملی، ۱۳۸۴: ص ۱۱۱)

گروهی دیگر اصطلاح دین را تنها به شریعت‌ها و آیین‌های الهی مبتنی بر وحی و نبوت اطلاق کرده‌اند و دین را مجموعه‌ای از هست‌ها، بایدها، عقاید و احکام گذاشته شده در اختیار بشر از راه وحی و یا حتی، بر مجموعه عقاید، احکام و اخلاق اطلاق می‌کنند. از آنجا که ادیان الهی به جز دین اسلام دستخوش تحریف شده‌اند، در حال حاضر، یگانه دینی که این ویژگی‌ها را دارد، یعنی دارای عقاید صحیح و مطابق با واقع است و رفتارهایی را که در رسیدن انسان‌ها به کمال حقیقی تأثیر دارد، اسلام است. دیگر ادیان الهی، همچون یهودیت و مسیحیت، به دلیل تحریف بخشی از حقایق آنها در طول تاریخ از محدوده اصطلاح مذکور بیرون‌اند؛ اگرچه این اصطلاح، آنها را پیش از تحریف در برمی‌گیرد. براساس تعریف دوم و سوم، دین دست کم از دو بخش تشکیل شده است:

۱. عقاید که در حکم شالوده‌های آن است؛
 ۲. دستورهای عملی که متناسب با آن پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آنهاست. بدین ترتیب، می‌توان گفت: مقومات و ارکان دین عبارتند از:

۱. اعتقادات؛

۲. احکام و قوانین.

از منظر معروف‌تری، محتوای دین به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. اعتقادات، اخلاق و احکام. (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ص ۱۸ - ۱۷)*

در تعریف غایت‌گرایانه، «دین پاسخ‌دهی به نوعی از نیازهای خداجویانه و فطری انسان است». دین برای برآوردن نیازهای فطری است؛ نیازهای طبیعی با امور طبیعی برآورده می‌شوند. اما دین به نیازهای متعالی انسان معنا و جهت می‌بخشد و آن‌ها را مطابق با کیفیت برآوردن نیازهای فطری نظام می‌بخشد. (حسنی، میناگر، بی‌تا: ص ۱۱ و ۱۰)

در هر حال، هم‌چنان‌که گفته شد، تعریف دین به صورت جامع و مانع، امر دشواری است و درباره‌ی تعریفی جامع برای همه‌ی ادیان عالم نمی‌توان بر آن اتفاق نظر داشت. از این‌رو، در تعریف برگزیده تنها به تعریف دین مبین اسلام که محور مباحث مقاله است، بسنده می‌شود.

با نگاهی به گستره‌ی آموزه‌ها، قوانین و احکام اسلام می‌توان گفت: «دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که از سوی خداوند و به شیوه‌ی وحی به پیامبر خاتم ابلاغ شده است تا برای اداره‌ی امور فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان، مکفی باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۲۰)

* تمامی موارد سه‌گانه‌ی فوق برگرفته از «منابع دینی» و «عقل» است. «منابع دینی» یکی از منابع گزارش‌گر دینی است. متون دین از عمده‌ترین خبردهنده‌ی حقایق و واقعیت‌ها هستند.

«عقل» نیز یکی دیگر از منابع گزارش‌گر دینی به شمار می‌آید و طریق دستیابی به معرفت دینی است. از این‌رو، انحصار معرفت دینی به معارفی که از طریق متون دینی به دست می‌آید صحیح نیست. بنابراین، به طور کلی نقل و عقل دو منبع اصلی معرفتی‌اند. کسب معرفت به ابزاری نیازمند است که عبارتند از: «ابزار کسب معرفت دینی»: انسان برای دستیابی به معرفت، راه‌ها و ابزارهای گوناگونی (اعم از راه‌های متعارف و غیرمتعارف) دارد که عبارتند از: حس، عقل، وحی و الهام، شهود و مکاشفه، تجربه‌ی دینی، مرجعیت (authority). مرجعیت، همان استناد به اقوال و آرای صاحب نظران است؛ به تعبیر دیگر، مرجعیت عبارت است از اینکه برای تصدیق قضیه‌ای به سخن کسی استناد شود که صلاحیت نظر دادن دارد.

۷. معرفت دینی

دانش و فهم عالم دین از دین را معرفت دینی می‌نامند و معارف دینی، مجموعه اطلاعات و آگاهی است که عالمان دین با پژوهش در منابع و متون دینی بدان دست یافته‌اند؛ معرفت دینی اعم از فقه و شامل تفسیر، اخلاق عقاید و حقوق و... است. به بیان دیگر، معرفت دینی عبارت است از مجموعه فهم‌های عالمان دین درباره دین الهی که در بخش‌های عقاید، اخلاق و احکام و به بیان دیگر، در بخش‌های عقیدتی و ارزشی و به عبارت سوم، در هست‌ها و باید‌ها یا نبایدها وجود دارد.

۷۹

تجسس

و نحوه فلسفه معرفت دینی / غلامرضا میناگر

درآمد

ضرورت تأسیس فلسفه معرفت دینی

تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم، به منظور مقایسه علوم تحقق یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها و آسیب‌شناسی آن علوم تأمین بایستگی‌ها به منظور بالندگی علوم و انسجام ساختاری آن‌ها امری بایسته است. از این‌رو، تأسیس فلسفه معرفت دینی که از زیرمجموعه‌های فلسفه‌های مضاف به علوم است، در درک کلان به تاریخ پیدایی و تطور معرفت دینی و آسیب‌شناسی و کشف و کمبود نیازهای اذهان فلسفی معاصر و بایستگی‌های تحقیق و نوآوری در رشته معرفت دینی و فرهنگ‌سازی آن - دست‌کم در جهان اسلام - بسیار ضروری است.

پس از تبیین ضرورت و نیاز به این دانش، نخستین پرسش مطرح، مسئله چیستی و بیان تعریف و ماهیت این دانش است. سپس باید به تمایز و بیان اشتراک‌های این علم با دیگر علوم همگن پرداخت و در ادامه، این پرسش مهم قابل طرح است که نحوه و مدل گزاره‌های به‌کارگرفته شده در این دانش جدید چگونه است؟ آیا تنها گزارشی و تبیینی است؟ یا افزون بر آن، فرایند گزاره توصیه‌ای نیز مزید بر آن است؟ نیز پرسش از میزان مفید بودن فلسفه معرفت دینی است که تا چه اندازه در میان دیگر علوم ممکن است نتیجه‌بخش است؟

تعریف فلسفه معرفت دینی

نخست برای پاسخ به پرسش نخست و دست‌یابی به تعریف موردنظر، چند تعریف را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

تعریف اول فلسفه معرفت دینی چنین است: «مطالعهٔ فرانگراانهٔ عقلانی محصل کاوش موجه برای کشف دین» (رشاد، ۱۳۸۴: ص ۳۸). با توجه به مفاهیم به کار گرفته شده، هر چند در تعریف این دانش درجهٔ دو نوعی پیچیدگی وجود دارد، با تأمل می‌توانیم این مشکل را تا حدودی از تعریف دور کنیم:

موضوع فلسفهٔ معرفت دینی برابر تعریف، روشن می‌گردد. «از آنجا که فلسفهٔ معرفت دینی باید به گونه‌ای عینی و بر اساس ارائه شواهد، در موضوع خود جست‌وجو کند و به تحلیل عقلانی آن پردازد، در تعریف آن می‌توان استقرا را نیز درج کرد و چون معرفت دینی به دست آمده از کاربرد منطقی کشف دین را بررسی می‌کند، «کاوش موجه برای کشف دین» که همان معرفت دینی است، موضوع فلسفه معرفت دین خواهد بود». (همان، ۱۳۸۴: ۴۰ با گزینش) در تعریف دیگری که نزدیک به تعریف بالا است می‌خوانیم:

«مطالعهٔ عقلانی - پسینی محصل کاوش موجه برای فهم دین». (همان، ۱۳۸۳: ۵۹) این تعریف همانند تعریف نخست است و تفاوت چندانی با آن ندارد. تنها قید پسینی در آن گنجانده شده است که بر دانش درجهٔ دوم بودن آن ناظر است.

تعریف سوم، هر چند به شکل گزیده است، به حیثیت رویکردی و گرایش ناظر است: «فلسفهٔ معرفت دینی، دانش ارزیابی فرانگراانهٔ معرفت دینی و گرایش‌های آن است».

تعریف چهارم که تعریف مختار نیز هست و بیانی روان دارد، بدین شکل است:

«مطالعه و ارزیابی عقلانی مجموعهٔ معرفت یقینی و یا ظنی (رشاد، ۱۳۸۳: ص ۵۹) (اعم از عقاید، اخلاق، احکام، در ابعاد هست‌ها و بایدها یا نبایدها) برای موجه ساختن نوعی فهم و معرفت دینی».

موضوع این دانش، معرفت دینی و رویکردهای مکتب‌های معتبر اسلامی و رهیافت‌ها و شخصیت‌های برجستهٔ مکاتب اسلامی است.

مقصود از موجه‌سازی فهم، در تعریف، موجه‌سازی فهم دین خاص و یا کشف فهم دین و یا مواضع دین یا ادیان نیست، بلکه منظور اصلی و اولی به دست آوردن دیدگاه درست و مورد اطمینان معرفت یا معرفت‌های دینی از این دست، همچون مبانی یا روش یا روش‌های آن به گونهٔ مفسر محورانه و به نحو توصیفی است. منظور از توصیف این است که مثلاً آقای سروش برای تبیین نظریه‌ها و معرفت‌های به دست آمدهٔ خود از دین، از چه

مبانی و سازوکارهایی استفاده می‌کند و استاد شهید مطهری از چه نوع دیگری از مبانی و سازوکارها برای تحلیل‌های خود از دین سود می‌برد. به بیان دیگر، پس از بازکاوی نظریه قبض و بسط و ارزیابی آن، به تبیین و توصیفی از معرفت دین و سپس، پس از توصیف آن می‌توان به توصیه در معرفت‌های دینی پرداخت و به موجه بودن یا نبودن نظریه دست یافت. همچنین دیگر نظریه‌های عالمان دینی، مانند نظریه شبکه‌ای معرفت دینی،* پس از توصیف و گزارش پیوند شبکه‌های معرفت دینی و نوع تعامل آنها با یکدیگر، فیلسوف معرفت دین می‌تواند به توصیه و ارائه نظر و داوری درباره موجه بودن یا نبودن آن بپردازد.

اما اینکه چگونه پسینی است؟ به لحاظ گذشت زمان و هویتی جاری درباره مسائل و مبانی آن علم دینی و تاریخ‌مند شدن تبیین‌ها و معرفت‌های دینی است؛ زیرا با تاریخی شدن معرفت‌های دینی و مسائل، موضوعات و مبانی آن می‌توان از بیرون با نگاه تاریخی به آنها پرداخت و به گزارش و توصیه پرداخت؛ مانند علم فقه و علم حقوق اسلامی که سال‌ها از تبیین آنها سپری گشته است و یک علم پیشینی است و دانشمندانی در مورد مباحث و مسائل آن به نظریه‌پردازی‌هایی دست‌یازیده‌اند. می‌توان پس از آن علم پیشینی، درباره آن به ارزیابی نشست. بنابراین، تعریف اخیر اشاره دارد به بازکاوی فهم موجه و مقبول از میان فهم‌های دینی که با فهم عالم و مفسر از دین مرتبط است.

هدف این علم، وصف و تحلیل مکاتب و گرایش‌های معرفت دینی و سرانجام ارزیابی و کشف توانایی‌ها و کاستی‌های آن است.

روش تحقیق و فرایند این دانش، تعلیلی، تحلیلی، وصفی، استدلالی و انتقادی است. رویکرد آن در مقام گردآوری اطلاعات، تاریخی - گزارشی، و در مقام داوری تحلیل و داوری، معرفت‌شناختی است.

معرفت دینی و فلسفه معرفت دینی

با توجه به تعریفی که از فلسفه معرفت دینی ارائه شد، می‌توان به تعریف و تمایز معرفت دینی و فلسفه معرفت دینی دست یافت: معرفت دینی برآیند پژوهش‌های موجه و

* مُبدع این نظریه، آقای دکتر علیرضا قائمی‌نیا است که به تازگی پیش‌کرسی این نظریه در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران به انجام رسید.

مقبول برای کشف و فهم دین است. «معرفت دینی، مجموعه شناخت‌هایی درباره ادیان الهی است که در بخش‌های عقاید، اخلاق و احکام و به بیان دیگر، در بخش‌های عقیدتی و ارزشی و به عبارت سوم، در ابعاد هست‌ها و باید‌ها یا نبایدها وجود دارد.» (حسین‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۴)

معرفت دینی، معرفتی درجه اول است؛ زیرا این نوع فهم به دین تعلق می‌گیرد و در پی کشف گزاره‌ها و آموزه‌های مباحث و مسائل دینی است. نکته اینکه معرفت دینی که به علوم اسلامی اختصاص دارد و شامل همه شناخت‌ها و معلومات عموم مسلمانان از دین اسلام نمی‌شود، هر چند مسلمانان معمولاً معرفت دینی خود را از عالمان دین گرفته‌اند، باید گفت در هر زمان مجموعه فهم عالمان دین درباره بخش‌های دین، معرفت دینی است. به عبارتی دیگر، معرفت دینی شامل مجموعه فهم از متن و ماتن و مفسر می‌شود.

اگر از این سطح فراتر رویم و خود معرفت‌های دینی را بررسی کنیم، تنافی و تعارض آنها را با یکدیگر و وقوع تحوّل را در آنها ملاحظه کنیم؛ و به مقایسه مبانی و سازوکارهای معرفت‌ها پردازیم و نیز به عقلانیت و یا معقولیت و مقبولیت دیدگاهی درباره معرفت از معارف دین دست یابیم و به رویکردهای عالمان دین و یا مکاتب توجه کنیم، چنین پژوهشی «فلسفه معرفت دینی» نامیده می‌شود. بی‌گمان این‌گونه پژوهش، معرفتی درجه دوم است؛ زیرا ویژگی‌های آن را دارد؛ یعنی متعلق آن، خود معرفت است و نگرش در آن بیرونی و هم‌پسینی است. نیز این پژوهش به حوزه خاصی از معرفت (معرفت دینی) اختصاص دارد.

موضوع فلسفه معرفت دینی

این تعریف با توجه به تبیین و تحلیل موضوع آن منظور شده است. فلسفه معرفت دینی فرانگر و مشرفانه، موضوع خود را تحلیل می‌کند. مقصود از «محصل کاوش موجه برای کشف دین»، همان معرفت دینی است؛ زیرا برآیند تلاشی که معرفت‌شناس از اجتهاد موجهی که به کشف معرفتی از معارف دینی می‌انجامد، بی‌گمان همان معرفت و فهم دینی است که موضوع این تعریف واقع شده است.

ویژگی و تمایز فلسفه معرفت دینی با فلسفه دین و علم کلام

به‌طور کلی، علوم نوپدیددی همچون فلسفه معرفت دینی هر چند از زمره فلسفه‌های مضاف به علم و از علوم درجه دوم است، به لحاظ موضوع و هدف، تاریخچه‌ای به قدمت ادیان و معرفت‌شناسی دینی دارد و می‌توان گفت شاخه‌ای از علم‌شناسی دینی است.

اما از نظر روش، این دانش بخشی از فلسفه قلمداد می‌گردد؛ بدین معنا که چون به صورت عقلانی و جامع‌نگرانه و کلی بحث می‌کند، هیچ کدام از مسائل آن جزئی نیستند؛ به عبارت دیگر، فلسفه معرفت دینی، میان روش‌های متفاوت نقلی، شهودی و عقلی، روش عقلی - انتقادی را برمی‌گزیند.

نکته مهم اینکه فلسفه معرفت دینی برای آموختن دین نیست. همچنین ابزاری برای درک فهم دینی نیست؛ هر چند ابزاری مورد اطمینان برای دین‌شناسان و دین‌داران می‌تواند باشد، ولی منحصر به آنان نیست، بلکه ملحدان و لادریون نیز می‌توانند از این روش فیلسوفانه بهره‌مند گردند و از معارف دینی و نظریه‌های موجه و درست معرفت دینی سود برند. با توجه به فهم غالبی از فلسفه دین، حتی غیر معتقدان به خدا نیز می‌توانند بسان افراد دین‌دار به تفکر فلسفی درباره معرفت دین بپردازند.

نیز این علم مباحثی کاملاً برون دینی دارد و با نگاهی استعلایی به مباحث خود می‌نگرد؛ این در حالی است که دیگر علوم دین‌پژوهی، از جمله فلسفه دین همواره چنین نیست؛ زیرا برای مثال، موضوع فلسفه دین معرفت درجه اول است.*

در اینجا پرسش مطرح این است که گزاره‌های فلسفه معرفت دینی چگونه است؟ آیا

* هر چند برخی به درجه اول بودن آن معتقد نیستند، بلکه قائل‌اند که خود «دین» موضوع آن است و دین، خود به عنوان معرفت درجه اول نیست؛ هر چند در بردارنده برخی از معارف است، به عنوان یک رشته علمی شمرده نمی‌شود؛ زیرا برخی دیگر از مباحث فلسفه دین (غیر از مباحث معرفت‌شناسی) مباحثی مانند براهین له یا علیه وجود خدا، صفات خدا و... بخش زیادی از دین است. خلاصه اینکه معرفتی درجه اول به شمار نمی‌آیند و به بیان دیگر، نگاه به آنها نگاه معرفت‌شناسانه نیست، بلکه درون دینی است که فلسفه دین آنها را مورد ارزیابی عقلانی قرار می‌دهد. سرانجام اینکه فلسفه دین برخلاف فلسفه معرفت دینی، درباره رشته مسائل درون و نه برون دینی بحث می‌کند که البته اگر بخواهیم تعریفی از این دو ارائه دهیم بدین شرح است: مسائل درون دینی مسائلی هستند که متدینان به ادیان و مذاهب به آنها قائل هستند و مسائل نیز به کتاب‌های مقدسشان مستنداند. البته فیلسوف دین، تنها از میان مسائل به عناصر مشترک میان ادیان می‌پردازد. برخی از این مسائل درونی عبارتند از: اعتقاد به موجودی فراتر از مادیات، جاودانگی نفس، ماهیت روح، مسئله ایمان، وحی، مسئله بشر، هدف‌مندی نظام آفرینش و ...

مسائل برون دینی، اموری است که یک دین‌دار به دین خاص، درباره آن، چیزی در کتاب و متون مقدس دینی خود نمی‌یابد و باید از خارج درباره آن امور بیندیشد و جهت‌گیری کند؛ زیرا این مسائل به عنوان مبادی در طرز تلقی دین اثر گذارند و فیلسوف دین باید رأی خود را برای تحلیل عناصر دینی در این ناحیه نیز روشن کند؛ مانند منشأ دین، تعریف دین، زبان دین، تعارض علم و دین، کثرت‌گرایی دینی و...

گزاره‌های آن از نوع گزاره‌های وصفی - گزارشی است یا دستوری؟ و یا تلفیقی از این دو است؟ اگر به دستوری بودن گزاره‌های فلسفه معرفت دینی قائل شویم بدین معناست که فلسفه معرفت دینی در مباحث معرفت دینی نقشی کارساز دارد و مهم‌ترین نقش آن، به تغییر و تحول در معرفت دینی می‌انجامد. اما برابر نظریه گزارشی - وصفی بودن، نقش آن در مباحث معرفت دینی چگونه است؟ فلسفه معرفت دینی، در مباحث معرفت دینی نقش تحول‌سازی ندارد، ولی در مبادی آن می‌تواند همچون فلسفه علم فقه نقش کلیدی ایفا کند؛ البته در صورتی که مباحث آن را گزارشی تلقی کنیم؛ «وقتی ما در فلسفه علم فقه بحث کردیم و برایمان روشن شد که چگونه مبانی کلامی و جهان‌بینی‌ها در آن دخالت دارند، نقش آن این است که وقتی فقیه می‌خواهد فتوا بدهد، سراغ آن مبانی می‌رود و آن مبانی را منقح می‌کند». (شبستری، ۱۳۷۷: ص ۶۰) بنابراین، هر چند موجب تحول و تغییر در مسائل فلسفه معرفت دینی بطور مستقیم نمی‌باشد، اذعان می‌توان کرد که چون در مبانی نوعی تحول را بر عهد دارد، پس براساس این مبنا به‌طور غیرمستقیم در مسائل این علم می‌توان نوعی تحول را شاهد بود.

در هر صورت، این بحث مجال دیگری می‌طلبد تا به آن پرداخته شود. اما تأییدی که توصیفی - دستوری بودن بسیاری از مسائل فلسفه معرفت دینی را می‌تواند به اثبات رساند، مسئله دعاوی تحول فهم دین و نظریه قبص و بسط معرفت دینی است؛ به طوری که همه دعاوی آن در سه مرحله و رکن خلاصه شده است:

الف) مرحله توصیف؛

ب) مرحله تبیین؛

ج) مرحله توصیه.

در خلال هر کدام از این ارکان، مباحث متعدد و دعاوی مختلفی مطرح شده است که برای نمونه، برای هر کدام از ارکان فوق یک گزاره به ترتیب ذکر می‌گردد:

گزاره توصیفی: همه معارف بشری، از جمله معرفت دینی در تحول است؛ به گونه‌ای که از ثبات معرفتی نمی‌توان سخن گفت:

گزاره گزارشی - تبیینی: معرفت دینی، مصرف‌کننده تمام معیار معارف بشری است و سراپا وابسته بدان است. از این‌رو، سر تحول معرفت دینی را تنها بایستی در تحول و

تغییری که در دیگر علوم بشری رخ می‌دهد جست.

گزاره توصیه‌ای، دستوری: آن معرفت دینی که با علوم عصری سازگار نیست، ناقص است و عالمان دینی، در تمام عرصه‌های معارف دینی بایستی فهم خود را از دین، با دستاوردهای نوین علوم تجربی، انسانی و عقلی عصر خود منطبق سازند.

ادعای نخست به مرحله توصیف و ادعای دوم، به مرحله گزارش و تبیین و ادعای سوم به مرحله توصیه و دستور مربوط است. حال همان‌گونه که در گزاره سوم (توصیه‌ای، دستوری) پیداست، «باید» و «دستوری» را درخواست کرده است. در اینجا سه‌گونه فرض متصور است: پاسخ مثبت به «باید» فوق یا پاسخ منفی، یا مسکوت گذاردن آن که در شکل اخیر نوعی تأیید به شمار می‌آید. اما در شکل اول، در صورت تأیید آن اذعان به حکم «باید» است و در شکل دوم و تأیید نکردن آن، لزوماً حکمی بدیل حکم «باید» و یا «نباید» را ناگزیر است، تا جایگزین آن گردد.

بنابراین، در سه مورد فوق پاسخ‌های معرفت‌دینی آشکار است که نمی‌تواند به گزاره‌های توصیفی - تبیینی و گزارشی بسنده کند، بلکه برای پاسخ‌گویی به گزاره‌های معرفتی، دستوری به منظور پویایی معرفت دینی به چنین امری ملتزم است. از این رو، ویژگی‌هایی برای دانش فلسفه معرفت دینی در قیاس با دو دانش دیگر (فلسفه دین و کلام) متصور است که به اختصار چنین‌اند:

۱. فلسفه معرفت دینی به بررسی بعد عقلانی معرفت دینی اهتمام می‌ورزد؛ همچنان‌که «فلسفه دین به بُعد عقلانی خود دین اهتمام دارد و به دفاع عقلانی از آن می‌پردازد» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۲۴) و مسائل اساسی درباره دین را بازکاوی می‌کند. (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۵۱۲) بنابراین، در هر دو علم، روش عقلانی است. فلسفه معرفت دینی از روش عقلی سود می‌جوید؛ همچون فلسفه دین هر چند از نظر هدف و موضوع تفاوت دارند.

۲. از این رو، فلسفه معرفت دینی بسان «فلسفه دین دانش ثانوی یا با واسطه است و از موضوع تحقیق خود استقلال دارد. همچنان‌که خود فلسفه دین، جزئی از قلمرو موضوعات دینی نیست، بلکه برای مثال، مانند فلسفه حقوق است نسبت به حوزه مطالعات حقوقی و مفاهیم و دلایل قضایی». (هیک، ۱۳۸۱: ۱۵ - ۱۶)

۳. فلسفه معرفت دینی مانند «فلسفه دین» نظامی پذیرا دارد و همان‌گونه که (فلسفه دین) آغوش خویش را به روی الهی‌دانان مسیحی با انواع گرایش‌های فلسفی گشوده است، (سل، ۱۳۸۲: ۲۲) به همان صورت، فلسفه معرفت دینی نیز پذیرای فیلسوفان علاقه‌مند متخصص با هر نوع گرایش دیگری، همچون ملحدان، انسان‌مداران دنیاگرایان، مارکسیست‌ها و پیروان ادیان جهانی است. البته با این تفاوت که هدف فلسفه دین در زمینه گزاره‌های توصیه‌ای بشرط‌لا است و اساساً گزاره توصیه‌ای در میان دیگر گزاره‌های آن یافت نمی‌شود؛ در حالی که فلسفه معرفت دینی نسبت به گزاره‌های توصیه‌ای فرایندی بشرط شئی دارد.

۴. این علم می‌تواند از نظر مباحث به گونه توصیفی - دستوری، به گونه‌ای تلفیقی عمل کند؛ در حالی که فلسفه دین این‌گونه نیست که به شکل توصیفی - دستوری و به صورت تلفیقی عمل کند.

۵. فلسفه معرفت دینی در مقام کشف حقیقت است؛ آن هم به لحاظ گزارشی، توصیفی. نیز وجه تبیینی بودن برخی مسائل و گزاره‌های آن، مانند فلسفه دین و «کلام که درصدد اثبات باورهای دینی برآمده و خود را ملتزم به دفاع از آنها می‌کند». (ریکور، نقد و نظر، ش ۲، ص ۱۴۳) چه بسا در اینجا شبهه‌ای به ذهن بیاید و آن اعتقاد به این اصل است که داشتن گزاره‌های توصیفی، گزارشی در هر علم، مسائل آن علم را درون‌گرا قرار می‌دهد و علمی پیشینی تشکیل می‌دهد. در پاسخ به این شبهه می‌گوییم چنین ملازمه‌ای درست نیست؛ زیرا بیان حیثیت‌ها در علوم کاملاً از یکدیگر متفاوت‌اند. در علم الهیات فلسفی، فلسفه دین و یا کلام، نوع و حیثیت گزاره‌های توصیفی با نوع گزاره‌های توصیفی در فلسفه معرفت دین، با توجه به اعتبارهای آنها فرق می‌کند.

۶. گونه مسائل فلسفه معرفت دینی با سنخ مسائل فلسفه دین و فلسفه مضاف به دانش‌ها، مانند فلسفه کلام متفاوتند. مسائل و پرسش‌های فلسفه حقایق (غیرعلوم)، پیشینی و درجه اول و ناظر به حقایق خارجی یا ذهنی است؛ مانند فلسفه دین که به واقعیت خارجی دین نظاره می‌کند و می‌کوشد به تحلیل عقلانی مسائل درونی و مشترک میان ادیان همچون خدا، تکلیف، رستگاری، آفرینش، خلود، پیامبری، وحی و حیات ابدی بپردازد. (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۲۴) یا فلسفه معرفت که به واقعیت‌های ذهنی معرفت به معنای مطلق

آگاهی می‌پردازد و از عوارض و احکام هستی‌شناختی و حکایتگری آن بحث می‌کند. مسائل و پرسش‌های فلسفه، رشته‌های علمی مانند فلسفه معرفت دینی، پسینی و درجه دوم و به علوم و دانش‌های محقق‌ناظر است؛ مثلاً فلسفه علم الاجتماع با نگاهی درجه دوم به علوم اجتماعی تحقق یافته، دو رویکرد تبیینی (علت‌کاو) و تفسیری (معنا کاو) را به علم الاجتماع نسبت می‌دهد. رویکرد نخست، جامعه را پاره‌ای از طبیعت می‌بیند و در پی یافتن نظام قانون‌دار و تصرف در اجتماع و معیشت است و دیگری، جامعه را همچون متنی مکتوب می‌خواند و تنها در پی فهم معنای آن است. (لیتل، ۱۳۷۳: ص ۲۱)

فلسفه معرفت دینی و دانش منطق فهم دین

در این مجال، به برخی از تفاوت‌ها میان فلسفه معرفت دینی با منطق فهم دین می‌پردازیم که همواره دانش فلسفه معرفت دینی می‌تواند با آن در تعامل نزدیک باشد:

۱. فلسفه معرفت دینی در مقام توصیف فرآیندها و عواملی است که به حق (یا نابه‌حق) در شکل‌گیری آنچه که معرفت دینی به معنای عام نامیده می‌شود، دخالت دارد. پس موضوع آن، تکوین و تکون معرفت دینی است و دایره آن، مطلق عوامل دخیل است (اعم از به‌حق یا نابه‌حق). اما در منطق کشف دین و فهم متون دینی، تنها از عوامل به‌حق سخن می‌رود و اگر روش‌شناسی‌ها و منطق‌های متفاوتی باشد - که هست - هر صاحب منطق و طراح هر روشگانی - به تصور خود - می‌خواهد تنها عوامل به‌حق دخیل را تعیین و تنسیق کند. (رشاد، ۱۳۸۴: ص ۴۵)

۲. همان‌گونه که در بحث ویژگی‌ها گذشت، فلسفه معرفت دینی به لحاظ عملکرد (بنابر مبنای ما) گزارشی - توصیفی و دستوری است؛ به بیان دیگر، کار فلسفه معرفت دینی هم می‌تواند گزارش و توصیف «وضع محقق» و هم تنسیق و توصیه «وضع مطلوب» باشد؛ یعنی به لحاظ موضوع مضاف آن (فلسفه) ناگزیر است تا تأملی عقلانی و فلسفی داشته باشد و از «هست‌ها» سخن گوید؛ یعنی وضع محقق را تبیین کند. اما به لحاظ موضوع مضاف‌الیه آن (معرفت دینی)، ناگزیر است با نگاهی دستوری، به «بایدها» نظر داشته باشد و «وضع مطلوب» را توصیه و تنسیق نماید. اما در منطق اکتشاف دین، تنها سخن از «بایدها» است.

۳. متأخر بودن رتبه فلسفه معرفت دینی از منطق فهم دین، «محصل کاربرد منطق اکتشاف (یعنی معرفت دینی)، موضوع فلسفه معرفت دینی را تشکیل می‌دهد؛ یعنی ما باید

به یک روشگان مشخص برای درک دین دست یابیم و آن را به کار بندیم؛ یعنی باید معرفتی تولید شده باشد تا در مورد آن معرفت، در فلسفه معرفت دینی بتوانیم بحث کنیم. پس فلسفه معرفت دینی متأخر از منطق فهم دین است». (همان: ۴۶ و ۴۵) و این معنا به نوعی، پیشینی بودن منطق فهم دین را ملهم است.

۴. متعلق و موضوع فلسفه معرفت دینی، «معرفت دینی» است، ولی متعلق و موضوع منطق فهم دین، «معرفت دین» است؛ یعنی در منطق فهم دین می‌خواهیم از معرفت سخن بگوییم و از اینکه چگونه معرفت را فراچنگ آوریم. اما در فلسفه معرفت دینی، درباره معرفت دینی به دست آمده سخن می‌گوییم.

۵. فلسفه معرفت دینی، معرفت درجه دو است، ولی چه بسا منطق کشف دین را معرفت درجه یک قلمداد کنیم.

۶. در فلسفه معرفت دینی، گویی یک نوع تکثر را پذیرفته‌ایم؛ چون وضع واقع را توصیف می‌کنیم و معرفت دینی می‌تواند مصاب باشد یا نباشد؛ حق باشد یا ناحق. در نتیجه، در فلسفه معرفت دینی ما می‌توانیم از معرفت‌های دینی، حرف بزنیم و درباره رهیافت‌های گوناگون و از حاصل منطق‌های گوناگون سخن بگوییم. می‌توانیم بگوییم این رهیافت درست و رهیافت دیگر نادرست است؛ این روش چنین نتیجه می‌دهد و روش دیگر نتیجه‌ای دیگر.

«لذا اگر حتی روشگان و رهیافتی را قبول هم نداشته باشیم، ناچار باید از آن بحث کنیم، اما در منطق کشف دین، بنابر اصابت فهم و کشف واقع است» (همان، ۴۷)، ولی در فلسفه معرفت دینی ما نمی‌توانیم موضوع را به یک معرفت دینی محدود کنیم و نیز به ناچار از معرفت دینی باید بحث کنیم که درست‌اند.

فلسفه معرفت دینی و معرفت‌شناسی

در روشنگری هرچه بهتر این بحث این پرسش مطرح است که فلسفه معرفت دین، آیا همان معرفت‌شناسی دینی نیست یا اینکه تفاوت دارد؟ در صورت تفاوت، فرق آن در چیست؟ آیا در پسینی انگاشتن و علم درجه دوم دانستن آن است یا...؟ دانش فلسفه معرفت دینی با علم دیگری نیز هم خانواده است و آن علم معرفت‌شناسی است. البته در این بحث، معرفت‌شناسی به طور مطلق (اعم از معرفت‌شناسی با رویکرد

کلاسیک یا با رویکرد مدرن و یا معاصر) مراد است؛ هر چند مشترکات زیادی با این علم دارد که بارزترین آن در متعلق هر کدام از این دو علوم است که می توان آنرا «ذهنی» (subjective) به شمار آورد؛ زیرا هر دو علم از این جهت که از شناخت و معرفت بحث می کنند و شناخت و معرفت چون یک امر ذهنی است و به موضوعات بیرون از ذهن نظری ندارند، از این رو، از این حیث شاکله علوم درجه دوم را دارند، ولی فلسفه معرفت دینی و معرفت شناسی تمایزهایی دارد که به قرار ذیل است:

۱. از حیث ورود، دو دانش در مسائل با هم متفاوت اند. معرفت شناسی در پی امکان و ارزش شناخت و کشف معیار صدق و کذب گزاره ها است؛ در حالی که فلسفه معرفت دینی چنین ورود و روشی در بحث ها ندارد، بلکه ملاک آن ارزیابی درستی یا نادرستی داده ها و نظریه های معرفتی است.

۲. فلسفه معرفت دینی نسبت به معرفت شناسی از نظر تقدم و تاخر رتبه علمی، متأخر از معرفت شناسی است. بسیاری از مسائل فلسفه، کلام، عرفان و ... به مباحث معرفت شناسی وابسته است و اتخاذ موضع و مبنای علمی، در معرفت شناسی صورت می پذیرد. فلسفه معرفت دینی نیز در اجزای موضوعی خود، به دانش معرفت شناسی وابسته است. از این رو، این دانش تقدم رتبی به فلسفه معرفت دینی دارد.

۳. همچنین فلسفه معرفت دینی بسیاری از موضوعات خود را مرهون معرفت شناسی می داند و در دانش فلسفه معرفت دینی باید به شکل اصول موضوعه و پیش فرض در آن تلقی گردد؛ هر چند حیث نیازمندی ها مختلف است. بنابراین، چه بسا در برخی از مسائل معرفت شناسی نیازمند برخی از دانش های دینی پیش گفته و فلسفه علوم فوق قرار گیرد؛ هر چند این موارد اکثری نیست؛ بسا پذیرفتن اصل وجود علم در فلسفه. تا وقتی وجود علم در فلسفه به اثبات نرسیده باشد، معرفت شناس نمی تواند از آن بحث کند. یا در فلسفه معرفت دینی از حیثی چون این دانش می تواند زیربنای تکون معرفت دینی صحیح قرار گیرد، از این نظر بر معرفت شناسی تقدم خواهد داشت که در کشف معرفت درست از نادرست تلاش دارد. فلسفه معرفت دینی از این جهت می تواند بر مبنای معرفت شناسی تأثیر گذارد؛ هر چند بیشتر موضوعات فلسفه معرفت دینی از معرفت شناسی به دست می آید.

۴. فلسفه معرفت دینی دغدغه شناخت و کشف عوامل مختلف در پیدایش معرفت را برعهده دارد و معرفت شناسی در پی کشف معیاری برای معرفت های منطقی و مدلل است.

(برخی از معارف انسانی که متکی به دلیل منطقی و دفاع و اثبات قابل‌پذیر هستند؛ برخلاف برخی دیگر از معارف که قابل دفاع نیستند.)

۵. این دانش معرفت‌شناختی، در میان دیگر دانش‌های معرفت‌شناسی تنها علمی است که فرانگر و پسینی و به شکل علم درجه دوم به مسائل خود می‌نگرد و هیچ‌گاه از این مسئولیت تخطی نمی‌کند. همان‌گونه که در آغاز این مقال گفته شد، مسائل مطرح در فلسفه معرفت دینی، هر چند در جهان اسلام، هنوز به صورت یک دانش مستقل شکل نگرفته است، اما مباحث آن را به صورت پراکنده در میان آثار و علوم اسلامی می‌توان یافت. البته با تبیینی که ارائه گردید، ساختار به نسبت منجسم و مناسبی پیشنهاد می‌گردد:

محورها و مباحث ساختار فلسفه معرفت دینی

۱. کلیات فلسفه معرفت دینی

- تعریف و تعیین حدود فلسفه معرفت دینی؛
- موضوع فلسفه معرفت دینی؛
- مسائل فلسفه معرفت دینی؛
- هدف، اهمیت و کارکرد فلسفه معرفت؛
- رویکردهای مختلف در معرفت (روان‌شناسانه، زیست‌شناسانه، فلسفه اخلاقی و ...)
- تاریخچه فلسفه معرفت دینی؛

۲. امکان و انواع (اقسام) معرفت

- علم به لحاظ‌های مختلف، تقسیم‌های متعددی می‌پذیرد؛ برخی از این لحاظ‌ها در تقسیم علم عبارتند از:
- به لحاظ طبیعی و غیرطبیعی: علم وحیانی، الهام، لدنی و ...؛
 - به لحاظ انواع یقین؛
 - به لحاظ وجود ماهیت یا مفهوم معلوم: علم حضوری و علم حصولی؛

۳. منابع و ابزار معرفت دینی

- تکون معرفت دینی (مبادی و ریشه‌های اصلی معرفت دینی)
- بررسی فرآیند تکون معرفت دینی؛

- تحلیل و تفکیک انواع مبادی سهیم در تکون معرفت دینی.

۴. گونه‌شناسی تطبیقی روشگان‌ها و رهیافت‌های مهم موجود برای تحصیل معرفت دینی

واری استقرایی راه‌ها و روش‌های کشف فهم دین و گروه‌بندی طولی (در زمان) و عرضی (هم‌زمان) راه‌ها و روش‌ها.

۵. تحول معرفت دینی

- کاوش استقرایی علل و انواع تحول در معرفت دینی؛

- ارزیابی عقلانی «نظریه‌های تحول»؛ (نظریه‌هایی که در پی تبیین علل و فرایند تحول

در معرفت دینی‌اند).

- ارائه نظریه مختار.

۶. آسیب‌شناسی معرفت دینی (شرایط و موانع معرفت دینی)

- شناسایی موانع کشف دین و فهم مدارک دین. نیز عوامل نابه‌حق دخیل در تکون و

تحول معرفت دینی؛

- بررسی روش‌های بازشناسی سره از ناسره در معرفت دینی.

۷. ارزش و معیار معرفت شناختی معرفت دینی

- بررسی میزان واقع‌نمایی معرفت دینی و تعیین نسبت معرفت دینی با نقس الامر دین.

۸. هندسه معرفت دینی (قلمرو) تقسیم و ثلاثی یا حماسی قلمرو دین و بررسی مبنا و

منطق طبقه‌بندی آموزه‌های دین در قالب نظام‌های معرفتی منسجم.

۹. نسبت معرفت دینی با علوم و معرفت‌های دیگر

۱۰. کاستی‌ها و بایستگی‌های کنونی در معرفت دینی

۱۱. برآیند داده‌های فلسفه معرفت دینی در منطق کشف فهم دین و فرایند نظریه

پردازش دینی. (رشاد، قیسات، ۱۳۸۴: ص ۱۶ و ۱۷)

به دلیل اهمیت یکی از سرفصل‌های اصلی در این دانش که همان از تحول معرفت

دینی است و سهم بسزایی در بازسازی و نوآوری علوم برعهده دارد و به منظور زدودن

ابهام‌های آن، محورهایی را از نحوه تحول آن، بررسی می‌کنیم.

پرسش اساسی این است که تحول و تغییر به چه معنا است و اینکه نحوه تحول در ارکان علوم چگونه است؟

تغییر، در لغت به معنای گردانیدن و دگرگون کردن و تحول، به معنای گشتن و گردیدن، دگرگون شدن و جابه‌جا شدن است و بی‌تردید مفهوم ثبات، مفهومی در تقابل با مفهوم تحول و تغییر است و معنای ثابت چیزی است که دگرگون نمی‌شود. (جعفری، کیهان فرهنگی، ص ۱۶) اما در اصطلاح علمی، تقریباً همان معنای لغوی در واژه تغییر و تحول لحاظ شده است. افزون بر اینکه تغییر و تحول به نوعی در بردارنده معنای کمی یا کیفی است؛ زیرا تغییر و تحول در ذات خود نوعی تبدیل کمی و یا کیفی را دارد. حال همین معنا، در گونه‌های علوم به تبع معنای آن وجود دارد و می‌توان قائل شد که به‌طور کلی تحول در رشته‌های علمی مطلق - اعم از دینی و غیردینی - به دو صورت امکان پذیر است: (۱) تحول کمی؛ (۲) تحول کیفی.

به بیان دیگر، در تمامی علوم انسانی اعم از حقیقی - اعتباری، علوم مضاف به آنها و نیز فلسفه‌های مضاف به علوم، بی‌شک تحول به هر دو قسم آن وجود دارد؛ زیرا همان‌گونه که پیداست پیچیدگی و لایه لایه بودن علوم مرهون همین اصل است. بنابراین، تحول کمی و کیفی نوعی اصل در پایایی و پویایی هر یک از آن علوم است. البته حرکت و تحول به‌طور کلی در تمامی علوم همسان نیست، بلکه بنا به اقتضات موضوع و یا موضوعات و مسائل هر کدام متفاوت است. به اجمال، این نوسان‌ها در نوع علوم انسانی به نوبه خود کمتر از تحولات در علوم تجربی است.

فرض تحول کمی در فلسفه اولی که یکی از رشته‌های علوم انسانی است، از تحول کمی در طبیعت‌شناسی که از رشته‌های علوم تجربی است، فرایندی کندتری داشته است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴: ش ۳۸، ۵۵ و ۵۴)

حال پرسش این است که این گونه‌های متفاوت کمی و کیفی در هر کدام از علوم روز، نحوه اثرگذاری و عملکرد آن در تغییر و تحول‌پذیری پیکره یک علم (اعم از موضوع، مبادی، مسائل و ...) چگونه و با چه فرایندی است؟

به طور کلی، در پاسخ باید گفت نحوه تحول‌پذیری یک علم، به ارکان، مبادی، مسائل و موضوعات آن وابسته است. به بیان دیگر، تطور یک علم را می‌توان در مبادی آن سراغ

گرفت؛ منظور از مبادی، فلسفه آن علم و یا با تغییری همان گفته قدما است؟ یعنی رئوس ثمانیه هر علمی که تعریف، موضوع، مسائل، هدف و غایت، روش و ... را در برداشت. اکنون بر آنیم که بگوییم تحول و تطور یک علم به گونه‌های خود (کمی و کیفی) در موضوع یک علم به نحوی اثر می‌گذارد و در مسائل به گونه‌ای دیگر؛ همچنان که گاهی در روش به شیوه‌ای خاص متحول‌اند. بنابراین، هر علمی به اقتضای ذات و مقومات و ارکان، به نوعی داد و ستد کمی و کیفی را پذیرفته است؛ برای مثال، علوم از نظر موضوعات، به علومی که موضوع آنها وجود کلی، وجود کلی سعی، وجود خاص کمی، وجود خاص کیفی غیرارادی، وجود خاص کیفی ارادی تقسیم پذیرند و علوم چون فلسفه اولی، عرفان و کلام، ریاضیات، علوم طبیعی، علوم انسانی را تشکیل می‌دهند. همچنین تحول کیفی که در یکی دیگر از ارکان علوم مانند: «مسائل و احکام» است، تقسیم به لحاظ محمولات و احکام، یا حقیقی‌اند و یا اعتباری و احکام حقیقی نیز به احکام خارجی و ذهنی تقسیم پذیرند. بدین ترتیب، می‌توان مسائل علوم را به این اعتبار حقیقی خارجی، علوم حقیقی ذهنی و علوم اعتباری طبقه‌بندی کرد.

تبدل دیدگاه‌ها درباره یک مسئله، خواه به واسطه یک دانشمند یا چند دانشمند رخ می‌دهد. گاهی دیدگاه یک عالم در مسئله‌ای، چندین بار تحول می‌پذیرد و گاهی میان دو یا چند صاحب نظر درباره مسئله‌ای اختلاف نظر پیش می‌آید. در نتیجه، حکم آن مسئله دست خوش تحول قرار می‌گیرد. در طبیعت‌شناسی قدیم، عناصر طبیعی را در چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش خلاصه می‌کردند و آنها را بسیط می‌دانستند، ولی در طبیعت‌شناسی جدید این گونه ابطال گردید و بیش از یک صد عنصر بسیط کشف شد. فقیهان متقدم، بر آن بودند که هر گاه شیء نجسی در آب چاه بیفتد، آب چاه نجس می‌شود و برای پاک شدن آب آن باید مقدار معینی از آب چاه را بیرون کشند، ولی متأخران (پس از علامه حلی) این نظریه را نادرست دانستند و بر آن شدند که آب چاه به صرف اینکه چیز ناپاکی با آن برخورد کند، نجس نمی‌شود. این گونه‌ای از تحول کیفی در مسائل و احکام در یک علم است که چه بسا اتفاق افتد.

گونه دیگری از تحول کیفی آن است که روش علم متحول گردد. برای مثال، روش عقلی به روش نقلی یا حسی تحول پذیرد و به عکس.

گونه دیگر تحول، در مبادی است. نقش دیدگاه‌های متفاوت مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در علوم تربیتی، اقتصاد، سیاست، قضاوت و مانند آن نیز چنین است؛ یعنی تحول‌های معرفتی‌ای که در این دانش‌ها رخ می‌دهد، از مبانی فلسفی در حوزه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تأثیر می‌پذیرد. بنابراین، هرگاه عالم دینی این مبانی را فارغ از آموزه‌های وحیانی مسلم گیرد و آموزه‌های دینی را براساس آنها تبیین کند، بی‌گمان معرفت‌دینی او تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و با تحول آن‌ها، متحول خواهد شد. (ر.ک: همان، ۱۳۸۴: ۵۵ - ۵۶)

توضیح اینکه نمی‌توان به قطع، تمامی ارکان و مبادی پیش‌گفته را در علم متحول به شمار آورد، بلکه برخی از آن مبادی چه بسا ثابت فرض گردد و هیچ‌گونه تحولی در آن رخ ندهد که در این شکل، گذشت زمان و تغییر دیگر ارکان هرگز آنها را تغییر نخواهد داد؛ مانند محور موضوع، غایت و روش‌های کلی علم کلام که محورهای ثابت آن علم را تشکیل می‌دهند و در قبال آن، محورهای تحول‌پذیر علم کلام را می‌توان در این موارد جست‌وجو کرد: برای مبادی مسائل کلامی، مبانی معرفتی علم کلام و روش علم کلام. برای مبادی فلسفه معرفت دینی نیز همچون علم کلام می‌توان محورهایی را متحول کرد و محورهای دیگری را ثابت فرض گرفت.

الف) محورهای ثابت فلسفه معرفت دینی

محورهای ثابت فلسفه معرفت دینی عبارتند از: موضوع، غایت و روش‌های کلی مباحث معرفت دینی.

ب) محورهای متحول فلسفه معرفت دینی
محورهای متحول در فلسفه معرفت دینی دست‌کم در سه محور آن به چشم می‌خورد که عبارتند از: مسائل فلسفه معرفت دینی، مبانی معرفتی و روش فلسفه معرفت دینی. بحث در هر کدام از محورهای ثابت و متغیر است و اینکه آیا تنها این محورها به وصف ثابت یا متحول متصف می‌شوند. یا دیگر مبادی دانش فلسفه معرفت دینی را نیز شامل می‌گردد از مجال این مقاله بیرون است.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو، ۱۳۷۷، درکون و فساد، ترجمه: اسماعیل سعادت، مقدمه مترجم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲. اوجبی، علی، ۱۳۷۵ش، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران، اندیشه معاصر.
۳. پترسون و دیگران، ۱۳۷۶ش، عقل و اعتقاد دینی، ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱ش، نسبت دین و دنیا، مرکز نشر اسراء، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. _____، ۱۳۸۴ش، شریعت در آینه معرفت، قم مرکز نشر اسراء، چهارم.
۶. حسنی، ابوالحسن و میناگر، غلامرضا، بی‌تا، نیاز بشر به دین، کتاب در دست اقدام کانون اندیشه جوان.
۷. حسین زاده، حسین، ۱۳۸۳ش، مبانی معرفت دینی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، هفتم.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۵، قبسات، شماره ۴۰ و ۳۹.
۹. _____، ۱۳۸۵ش، فلسفه‌های مضاف، ج ۱، مقاله فلسفه فلسفه اسلامی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۳، فلسفه دین، تهران سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. _____، زمستان ۱۳۸۴، «ضرورت تأسیس فلسفه دین، منطق اکتشاف دین و فلسفه معرفت دینی و ترابط و تمایز آن‌ها با همدیگر»، قبسات، ش ۳۸.
۱۲. ریکور، پال، گرایش‌های عمده در فلسفه دین، مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۲.
۱۳. سل، آلن، پی. اف، ۱۳۸۳ش، تاریخ فلسفه دین، ترجمه: آیت الهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، مشهور به اسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
۱۵. فارابی، ۱۳۷۱، اربع رسائل فلسفیه، التعليقات، انتشارات حکمت.
۱۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی،

- انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، تهران، چهارم.
۱۷. الکندی، ۱۹۴۵م، کتاب الکندی الی المعتصم فی الفلسفة الاولى، تحقیق: الدكتور احمد فؤاد الاهدانی، القاهرة ۱۹۴۵.
۱۸. لگنهاوزن، محمد، ۱۳۸۴ش، سیاحت اندیشه در سپهر دین، گروهی از مترجمان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه: عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، تهران.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۷ش، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
۲۱. معلمی، حسن، ۱۳۸۳، معرفت‌شناسی، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۲. هیک، جان، ۱۳۷۹، فلسفه دین، ترجمه: بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی