

نقش مبانی فلسفه دین قاره‌ای در معرفت دینی و چالش‌ها، پیامدها و آینده آن

مهدی رحیمی*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

علی رضا قائمی نیا**

چکیده

فلسفه قاره‌ای امروزه به نهضت‌های فلسفی پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، پست‌مدرنیسم و فمینیسم اشاره دارد. در اندیشه پست‌مدرن با عنوان نحله محوری فلسفه دین قاره‌ای، عدم قطعیت، اصل اساسی بوده و نسبت‌گرایی، تاریخ‌مندی معنا و بر ساختگی معنا به عنوان بازتاب‌های فلسفی آن شناخته می‌شوند. مواجهه معرفت دینی با این بازتاب‌ها، در قالب‌هایی بروز و پیامدهایی بر معرفت داشته است. بر این اساس بیان جایگاه اندیشه پست‌مدرن در فلسفه دین قاره‌ای و گفت‌وگوی پست‌مدرنیسم با معرفت دینی، چالش‌ها و پیامدهای برآمده از این گفت‌وگو و در نهایت، چگونگی نقش آفرینی اسلام شیعی در این دوره، موضوع اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. در این خصوص با ترسیم جایگاه اندیشه پست‌مدرن در فلسفه دین قاره‌ای، تبیین وجوه مثبت و منفی چالش‌ها، پیامدها و اثرات این اندیشه بر معرفت، پیشنهادهایی برای نقش آفرینی ارائه می‌شود. مقاله پیش رو با کاربردی روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که مزیت‌ها و معایب اندیشه پست‌مدرن برای معرفت دینی چیستند و نقش آفرینی اسلام در جهان چسان باید باشد؟ نتیجه آنکه: وجوه مثبت اندیشه پست‌مدرن می‌تواند به مثابه یک تسهیل‌گر برای معرفت دینی ایفای نقش کند؛ با نوفهمی و نوآوری در دین‌پژوهی و اعتباربخشی به دیگری، می‌توان امیدوار به ارائه نقشی درخور در دوران سیطره نیهیلیسم شد؛ فلسفه دین با مطالعه سنت، شرایط تاریخی‌ای که بر معرفت دینی تأثیر می‌گذارد، بشناسد؛ فلسفه دین به تأثیرگذاری ایده‌ها بر اعمال زندگی بنگرد؛ برای فهم متون دینی باید با تفاهم بین‌الاذهانی در پی تعالی فهم باشد.

واژگان کلیدی: فلسفه دین، پست‌مدرنیسم، معرفت دینی، نسبیّت، آینده‌پژوهی.

* دانشجوی دکتری آینده‌پژوهی دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
rahimi.guilani@gmail.com

** دانشیارگروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. qaemini@yaho.com

مقدمه

فلسفه دین در کنار سرفصل‌های متنوعی که بدان می‌پردازد، در واقع همه سرفصل‌ها یک هدف واحد را تعقیب می‌کنند و آن اینکه براهین اثبات وجود واقعیتی الهی را مورد بحث فلسفی قرار می‌دهد. نظر جوی (۱۳۹۷، ص ۱۶) بر آن است که فلسفه دین بنا دارد واقعیت الهی را عقلی و استدلالی ثابت کند. (براهین اثبات وجود خدا و تجربه دینی) یا به ایرادهای وارده بر این اثبات، پاسخ دهد (مسئله شر و رابطه علم و دین) یا مسیر به سرانجام رساندن چنین اثباتی را هموارتر کنند (زبان دین و مفهوم خدا)؛ بنابراین ماهیت رشته فلسفه دین را تلاش برای نشان دادن وجود واقعیتی الهی و لوازم چنین تلاشی تشکیل می‌دهد. از نظر فلسفه تحلیلی، چنین تعریفی از فلسفه دین سه مسئله را با خود به همراه خواهد داشت:

نخست اینکه آیا کار فلسفه دین تنها اندیشیدن به راه‌های مختلف اثبات واقعیتی الهی است؟ برای پرهیز از این فروبستگی، پیشنهاد شده است زوایای واقعی‌تر و انسانی‌تر دین نیز توجه شود؛ باید فلسفه دین را پژوهشی تطبیقی و میان‌رشته‌ای در تلاقی فلسفه و مطالعات دینی دانست (Wildman, 2010).

مسئله دوم آن است که از تعریف پیش گفته این نکته برمی‌خیزد که نمی‌توان میان چنین فلسفه دینی با ادیان جهان ارتباطی برقرار نمود. برای دوری از این فضا نیز می‌باید فلسفه دین تنوع یابد و تاریخی‌تر شود (Knepper, 2013). فلسفه دین باید موضوعات را در بستر واقعیت تاریخی‌اش مطالعه کند (جوی، ۱۳۹۷، ص ۱۷).

اما سومین مسئله این است که آیا واقعیت الهی را باید با توسل به استدلال و برهان و گزاره‌ها اثبات کرد یا باید در تجربه‌ای وجودی با آن مواجه شد و برای توضیحش به پدیدارشناسی، هرمنوتیک و روش‌های فلسفی دیگر توسل جست؟

در پاسخ به این مسائل است که فلسفه قاره‌ای هویدا می‌شود. فلسفه دین فعلی در سنت تحلیلی جای دارد؛ یعنی سنتی که تلاش می‌کند از علم قالب‌گیری کند و به واقعیت عینی توسل جوید؛ در صورتی که نمی‌توان برای سخن گفتن از واقعیت متعالی و رمزآلود به زبان علم متوسل شد، بلکه

باید سراغ دیگری رفت.* در این میانه است که فلسفه قاره‌ای سر برآورد و محل توجه جدی واقع شد. فلسفه قاره‌ای اصطلاحی است که انگلیسی‌زبانان به خصوص در قرن بیستم به تحقیر، به فلسفه غیر تحلیلی اطلاق می‌کردند؛ اما صاحب‌نظران این حوزه آن را به معنای مثبت برای توضیح نحله‌های فکری خود به کار بردند. امروزه این اصطلاح به نهضت‌های فلسفی پدیدارشناسی، آگزیستانسیالیسم، نظریه انتقادی، هرمنوتیک، پساساختارگرایی، پست‌مدرنیسم و نظریه فمینیستی اشاره دارد. بر همین اساس می‌توان تفاوت‌های بنیادین دو سنت تحلیلی و قاره‌ای را در قالب ذیل صورت‌بندی کرد:

- مسئله روش: در سنت تحلیلی روش‌ها همگرا و نزدیک به هم‌اند و در چارچوب تحلیل زبانی بررسی می‌شوند؛ اما در سنت قاره‌ای، روش‌ها ناهمگرا و متفاوت‌اند؛ از روش پدیدارشناسی و هرمنوتیک که هم می‌توانند به عنوان مضمون محل توجه قرار گیرند و هم با عنوان روش‌ها تخصصی‌تر به آگزیستانسیالیسم و روش‌های وجودی که بعد از هایدگر رشد کرد.

- مسئله کانون توجه: در سنت تحلیلی دو موضوع توجیه باورها و عقلانیت باورهای دینی در کانون توجه قرار دارد؛ اما در سنت قاره‌ای، مباحث متنوع‌تری همچون سطوح عقلانیت انسان، باورهای انسان، ارتباط باورها با حیات انسان، فهم خوددین‌داری و... مطرح می‌شوند.

- مسئله نگاه غالب: در فلسفه تحلیلی، غلبه با نگاه‌های معرفت‌شناختی و تا حدی تحلیل‌های زبانی است؛ در صورتی که در فلسفه قاره‌ای، غلبه با نگاه‌های متافیزیکی بوده و مباحث هرمنوتیکی و پدیدارشناختی بر تحلیل‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و وجودی غلبه دارد.

- مسئله حقیقت: فلسفه تحلیلی معتقد به چارچوب‌های مشترکی در باب حقیقت است. در معرفت‌شناسی این سنت، تمایل به پذیرش نظریه‌های مطابقت و انسجام بیشتر است؛ اما از مفهوم حقیقت در فلسفه قاره‌ای، تحلیل‌های متفاوتی در هر یک از

* نیک تراکاکیس در کتاب پایان فلسفه دین سخن از روایت و ادبیات به میان می‌آورد (-57, pp. Trakakis, 2011). (61)

رویکردهای اگزیستانسیالیست، وجودی، هرمنوتیک و... ارائه می‌شود که نگاه به مفاهیم دینی همچون وحی و خدا و... را دستخوش تعبیر می‌کند.

— مسئله سوژه و ابژه: در فلسفه تحلیلی همچنان با تمرکز بر سوپژکتیویسم پیش می‌رود؛ اما در فلسفه قاره‌ای، تفکیک سوژه از ابژه محل توجه بوده و نزاعی علیه عقل خودبنیاد انسان صورت می‌گیرد.

با نظر به خط تفکیک انجام‌شده، در یک نگاه دیگر می‌توان به جریان‌های فکری قرن بیستم اشاره داشت که در مواجهه با مدرنیته سر برآوردند. در این مقال سعی شده است فلسفه دین قاره‌ای در اشاره به نحله فکری پست‌مدرنیسم پی گرفته شود. به نظر می‌رسد می‌توان بازتاب‌های فلسفی تمامی نحله‌ها را در پست‌مدرنیسم رهگیری نمود؛ کمالینکه در ادبیات غرب نیز در مواجهه با جریان مدرنیته، جریان یا دوران پست‌مدرن را محل توجه قرار می‌دهند و تمامی جریان‌های انتقادی را در قالب پست‌مدرن معنادهی می‌کنند. فارغ از این پی‌گرفت، فلسفه قاره‌ای بر خلاف فلسفه تحلیلی، معمولاً متن‌محور و نسبت به تاریخ حساس است* و آرای‌شان را بر بستر تاریخ عرضه می‌کنند و نسبت به زبان و نحوه بیان حساس‌اند (شرت، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۲۶). این فلسفه، موضوعات و سرفصل‌های گسترده و متنوعی دارد؛ اما می‌توان ویژگی‌های اساسی آن را در امر معنا، زبان و تاریخ خلاصه نمود (شرت، ۱۳۸۷، ص ۲۸)؛ سه ویژگی اساسی‌ای که بنیان‌های اندیشه پست‌مدرن نیز بر آن بنیان نهاده شده است.

کانون توجه در فلسفه قاره‌ای، معناساز و در فلسفه دین قاره‌ای نیز معنا در ارتباط با مقومات دین همچون خالق، مخلوق و... معنا می‌یابد؛ مقوماتی که خود را در اندیشه پست‌مدرن در قالب‌هایی چون نفی حقیقت، پنداشتن واقعیت‌های متکثر، تاریخ‌مندی معنا و زبان برساخت‌گرا خود را نشان می‌دهند. بر اساس این تعیین جایگاه اندیشه پست‌مدرن در فلسفه دین قاره‌ای و در ارتباط با اندیشه دینی اسلام، این سؤالات به ذهن متبادر می‌شود که حال، مواجهه اندیشه دینی اسلام با عدم قطعیت - که به عنوان وجه ممیزه دوران پست‌مدرن با مدرنیته مطرح است - که در قالب‌های مختلفی بروز می‌کند، چگونه خواهد بود؟ چالش‌های حاصل از طرح عدم قطعیت‌ها و تکرار روایت‌های خرد برای اندیشه دینی اسلام شیعی چگونه خواهد بود؟ نسبت و شک‌گرایی

* شیوه تحلیلی مبتنی بر مفاهیم جهان‌شمول و غیر تاریخی است و توجه اندکی به عوامل تاریخی نشان می‌دهد.

معرفت‌شناختی تا چه حد برای اندیشه دینی مناسب خواهد بود؟ آیا امکان دستیابی به حقیقت میسر خواهد بود؟ حقیقت و تاریخ و تاریخ‌مندی که از شاخصه‌های اصلی فلسفه‌های قاره‌ای است، چگونه با فهم متن دینی ارتباط می‌یابد و به عبارت دقیق‌تر معنادهی از طریق زبان در بستر سنت تاریخی و فرهنگی تا کجا می‌تواند به اندیشه دینی کمک کند؟ در این مقاله قرار است پاسخ به این پرسش‌ها محل توجه باشد. فرضیه ما در پاسخ به پرسش‌ها بدین گونه است:

۱. بیان چالش‌ها و پیامدهای حاصل از یکی از آخرین مراحل اندیشگانی در غرب

می‌تواند جامعه اندیشه‌ورز شیعی را در نسبت با پرسش‌هایی که در آینده به دلیل تأخر

زمانی و اندیشگانی با آن مواجه خواهد شد، آماده کند و افقی نورا در جهان پیش‌رونده

به سوی نهیلیسم در مقابل اندیشه‌ورزان توحیدی و ادیانی بگشاید.

۲. چالش‌ها نقشی دوسویه دارند؛ یعنی در کنار تشخیص سویه نامطلوب می‌بایست

تلاشی در جهت کشف سویه مطلوب و جهی از اندیشه پست مدرنیسم با عنوان نحله

اساسی در فلسفه دین قاره‌ای نیز به کار گرفت.

۳. در دنیای پر از تراحم، انتظار پیامد نداشتن تراحمات، به دور از واقع خواهد بود.

۴. برای نقش‌آفرینی در دنیای آینده از هم‌اکنون می‌باید به اندیشه‌های غرب و شرق نگاهی

چالش‌گونه داشت و با نگاهی گزینشی و امضایی به این اندیشه‌ها، در پی طراحی

اندیشه‌ای بود که در عین آنکه پایبند اصول و حیانی خود است، با تعمق و نه جابه‌جایی

اصول خود، در پی ایجاد اندیشه‌ای فراگیر برای نقش‌آفرینی سازنده و هم‌افزاست.

در باب پیشینه نیز باید اشاره کرد که نتایج جست‌وجوی نگارندگان حاکی از آن است که تا

کنون پژوهشی که بخواهد به ویژگی‌های اساسی فلسفه دین تحلیلی با قاره‌ای و در ادامه با فلسفه

دین اسلامی اشاره کند، یافت نشد. فارغ از مسئله یادشده، نقش مبانی فلسفه دین قاره‌ای در معرفت

دینی اسلامی و بیان چالش‌ها و پیامدهای آن نیز فاقد پیشینه است. در منابع خارجی نیز این

ترابطنسجی مشاهده نشد. از جمله پژوهش‌هایی که به سختی بتوان به مثابه پیشینه پژوهش قلمداد

کرد، پژوهش‌هایی است که در سه حوزه فلسفه دین اسلامی، تحلیلی و قاره‌ای نگارش یافته‌اند. این

پژوهش‌ها بیشتر بر محورهای ذیل متمرکز شده‌اند:

۱. تعریف فلسفه دین، امکان و تحقق آن

برای نمونه پژوهش «درآمدی بر معنا و امکان‌سنجی فلسفه دین اسلامی» با ذکر این سؤال که آیا فیلسوفان دین در مقام تعریف فلسفه دین و تبیین رسالت آن، ادعای بحث در مورد همه ادیان را داشته و دارند، به تفاوت‌های قابل‌تصور میان فلسفه دین اسلامی و فلسفه دین موجود، از حیث موضوع، روش، غایت و منبع الهام بسنده کرده است (محمدرضایی و کرباسی‌زاده، ۱۴۰۱). پژوهش «فلسفه دین» بیشتر در مقام تعریف دین ورود کرده و کمتر به تحقق دین پرداخته است. نگاهی مقایسه‌ای میان فلسفه قاره‌ای با معرفت دینی نیز در کتاب غایب است (جعفری تبریزی، ۱۳۹۴).

۲. چیستی، علت‌ها و ریشه‌های افتراق و اشتراکات

در باب دو سنت فلسفه تحلیلی و قاره‌ای نیز پژوهش‌هایی به چشم می‌خورد که بیشتر به چیستی، علت‌های انشقاق و ریشه‌های افتراق دو سنت و در اندک مقالاتی به اشتراکات دو سنت پرداخته‌اند؛ برای مثال پژوهش «کاوشی در ریشه‌های تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای»، خود را به ارزیابی عمیق از ریشه‌های دو سنت فلسفه معاصر محدود کرده و در بخش‌هایی از پژوهش به دنبال یافتن راهی جهت اشتراک نظر میان دو سنت فلسفی است (حسامی‌فر، ۱۳۹۱). پژوهش دیگری با عنوان «بررسی سه رویکرد در فلسفه دین» نیز تنها به بیان چیستی سه سنت فلسفی و فلسفه دین برآمده از هر یک توجه می‌کند (رضایی، ۱۳۹۶).

۳. نگاه مقایسه‌ای میان دو سنت فلسفی

پژوهش‌های اندکی در مقام مقایسه مبانی میان دو سنت بوده‌اند و اگر هم بدان پرداخته باشند، بیشتر به بررسی یک مفهوم در نظر فلاسفه دو سنت توجه کرده‌اند. در پژوهش «فلسفه زبان قاره‌ای و فرهنگی: تأملی تطبیقی در آرای ویتگنشتاین و گادامر در باب زبان»، در نگاهی تطبیقی میان دو فیلسوف برجسته سنت تحلیلی و قاره‌ای ویتگنشتاین و گادامر

نقاط همگرا و واگرای این دو سنت در مقوله زبان را بررسی کرده است. این کتاب نیز راهی به سوی معرفت دینی اسلام نگشوده است (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱). در پژوهشی دیگر از جهرمی با نام «دگرگونی نظریه‌های حقیقت در فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی قرن بیستم»، دست به ارزیابی نظریه‌های حقیقت در متن دو سنت تحلیلی و قاره‌ای زده و به دنبال یافتن اشتراک حداکثری روی مفهوم حقیقت است (همو، ۱۳۹۳).

پژوهش «فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین» نیز مسئله خود را بر این نهاده که فلسفه دین در نگاه قاره‌ای و فلاسفه‌اش به مسائلی بیش از صدق و توجیه گزاره‌های دینی می‌اندیشد. این کتاب ضمن اشاراتی در تفاوت‌های میان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای، شرحی است بر آثار و دیدگاه‌های دلوز، دریدا، فوکو، لویناس، ریکور و دیگرانی که به این سنت تعلق دارند. اساساً سخن از ادیان الهی و توجه به ترابط‌ها و مواجهات میان گرانیگاه‌های اندیشه‌ای میان فلسفه قاره‌ای و معرفت دینی اسلامی به میان نیاورده‌اند (جوی، ۱۳۹۷).

به هر روی مطابق با پیشینه اشاره شده، نوآوری‌های مقاله حاضر در سه محور ذیل قابل رهگیری است:

الف) نگاه به سه سنت فلسفی

در برخی پژوهش‌ها به صورت پراکنده بخشی از یک یا دو سنت محل توجه قرار گرفته است؛ اما در یک پژوهش که هم مقولات محوری را مشخص کرده و هم نسبت هر یک را با دیگری مشخص کند، یافت نشده است. پژوهش حاضر با جمع یافته‌های پیشین، صورت‌بندی جدیدی از تفاوت‌های میان دو سنت تحلیلی و قاره‌ای در مؤلفه‌های کلیدی ارائه داده است.

ب) ارتباط‌سنجی میان مبانی فلسفه دین قاره‌ای با معرفت دینی اسلامی

نتایج جست‌وجوی نگارندگان در منابع فارسی و انگلیسی حاکی از آن است که مطابق با دسته‌بندی‌ای که در متن مقاله محل توجه قرار گرفته، مقاله حاضر در مقامی تفصیلی نسبت به ترابط و مواجهه‌سنجی سنت فلسفه قاره‌ای با معرفت دینی اسلامی اقدام داشته و با اتخاذ نگاه انتقادی این

نکته را مشخص کند که مبانی فلسفه دین قاره‌ای تا چه حد برای معرفت دینی اسلامی قابل استفاده بوده و در کدام بخش‌ها برای معرفت دینی قابل استفاده نخواهد بود. مقاله پیش رو ضمن بیان سویه‌های مطلوب و نامطلوب گزینش در مبانی، پیامدهای معرفتی تأثیرگذار بر معرفت دینی را نیز بررسی می‌کند.

ج) آینده‌پژوهی معرفت دینی اسلامی

در این محور با نظر به فلسفه قاره‌ای و اتخاذ نگاه آینده‌پژوهی سعی شده است با ترسیم الگویی، افق‌هایی پیش روی فلاسفه دین اسلامی گشوده شود تا بتوانند با استفاده از دانش آینده‌پژوهی نقش‌آفرینی اثرگذاری در جهان آینده داشته باشند.

۱. چالش‌ها

۱-۱. نسبیت و شک‌گرایی معرفت‌شناختی

اندیشه پست‌مدرن شناخت بشر را تنها شناخت بشر می‌داند و آن را مصنوعی، موقتی و خطاپذیر می‌پندارد. در این مقام، پست‌مدرنیسم هیچ شناخت ثابت و صادقی را برای خود در نظر نمی‌گیرد. با این تصویر هیچ معرفت ثابتی برای آدمیان قایل نمی‌شود و معرفتی ثابت و قابل اتکا برای عالم متصور نیست. در اینجا است که شکاکیت معرفتی بر اندیشه غالب می‌شود و هیچ‌یک از باورها را قطعی، موجه و معقول نمی‌داند و معقول‌تر از باورهای مخالفان خود چه عالمان دینی و چه عالمان غیر دینی به شمار نمی‌آید (Cohen, 1998).

سؤال آن است که در مواجهه اندیشه پست‌مدرن با اندیشه دینی، آیا می‌توان از وجود معرفت و نظریه و حقایق ثابت در عالم سخن گفت؟ در پاسخ می‌توان اشاره داشت که مطابق با آنچه لاک بیان می‌دارد، می‌باید میان سه نوع معرفت فرق گذاشت؛ میان معرفت تجربی که بر مبنای تصوراتی از تجارب حسی به دست می‌آید با معرفت تردیدناپذیر که با استدلال قیاسی به دست می‌آید و هندسه یک نمونه از این نوع معرفت است و با معرفت مبتنی بر وحی که به شیوه‌ای غیر مادی به ارتباط با خدا مبتنی و بر پایه نصوص مقدس اثبات می‌شوند (Murphy, 1997, p.90). اندیشه

پست مدرن تا آنجا می‌تواند مفید باشد که این انگاره را در ذهن روشن کند که احتمال خطا در معرفت دینی برآمده از تجارب حسی با نظر به تاریخ اندیشه دینی و تحول های حادث شده پذیرفته بوده و آن چنان که گادامر هم بیان می‌دارد، امکان آن هست که به مراتب یقین در ادعاهای علمی خود نرسیم که البته این امکان خطا به معنای عدم دسترسی به یقین و امکان حق بودن (Dostal, 2002, p.70) و در نتیجه نسبت در معرفت دینی نخواهد بود. بر این مبنا تغییر و تحول در اصول و اعتقادات به شکل نابودشدن یک اعتقاد و جایگزینی با یک اعتقاد دیگر نیست، بلکه می‌تواند به معنای تعمیق در آن اعتقاد باشد. البته در معرفت مبتنی بر وحی نیز در صورتی که مستظهر به معرفت قیاسی باشد و توسط این معرفت پشتیبانی شود، پذیرفته می‌شود (جبرئیلی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۰).

از سوی دیگر پذیرش تام و تمام این اندیشه می‌تواند ما را دچار نوعی شک‌گرایی یا دست کم نسبی‌گرایی بسیار افراطی در عرصه دانش و معارف بشری کند. در این فضا هیچ شناخت ثابت و صادقی در نظر گرفته نمی‌شود. اندیشه پست مدرن نظریات استوار بر مفاهیم مطلق و حقیقت را ساختارهایی تصنعی و دارای ماهیت توتالیتیر می‌داند (قره‌باغی، ۱۳۸۰، ص ۲۱-۲۲)، مفاهیم را از معنا تهی و تصویر را جایگزین معنای کلمات می‌کند (لایون، ۱۳۸۰، ص ۲۲) و تمامی فهم‌ها را در موقعیت خود درست می‌داند؛ اما باید گفت تعدد در معرفت‌های دینی شکل گرفته در نسبت با واقعیت، معیار صدق و کذب نخواهد بود، بلکه تنها می‌توان به این نکته توجه داشت که یک پدیده یا یک متن، واقعیت مستقل از معرفت ما نسبت به آن در خود دارد که اگر انسان به آن دست یابد، به فهم درست رسیده و در غیر این صورت به خطا رفته است (کاشفی، ۱۳۷۸، ص ۸۲/ هادوی‌تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۹). طریقه فهم درست نیز دوری از کژفهمی است که عمدتاً به عدم کاربست روش ادله درست برای رسیدن به نتیجه، تفسیر متن بدون فراگرفتن دانش لازم، عدم ارجاع متشابهات به محکومات، جزئی‌نگری و عدم توجه به محتوا و پیام جامع متن، ارانه تفسیری قطعی از متن بدون توجه به براهین و مغفول نهادن قراین متصل و منفصل و ... باز می‌گردد (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳).

۱-۲. وانمودگی و سه سطح مفهوم «حقیقت» و «امر واقع»

اندیشه پست مدرنیسم مفاهیم حقیقت و امر واقع را اولاً سازه می‌داند؛ بدین صورت که واقعیت را اشکال فرهنگی خلق شده توسط ذهنیت بشر در طول تاریخ و وابسته به زمینه، فرهنگ و تاریخ دانسته (Clouser, 1996, and Botting, 2000)، معنا را ساخته بشر می‌داند نه هستی‌ای که بر انسان تقدم داشته، مافوق او باشد. پست مدرنیسم همه چیز را بازی جلوه‌ها می‌داند و با انکار ذات، به تخریب معنای نمادین دست می‌یازد. ثانیاً آنها را از جنس وانموده و در سه سطح محل توجه قرار می‌دهد؛ سطح اول نسخه بدلی از واقعیت است که به روشنی قابل تشخیص است. سطح دوم نسخه بدلی است؛ آن چنان طبیعی که مرزهای میان واقعیت و بازنموده را محو می‌کند و سطح سوم نسخه بدلی از واقعیتی از آن خود را تولید می‌کند بدون اینکه ذره‌ای بر واقعیات جهان تکیه داشته باشد. هویت‌هایی مجرد و انتزاعی از حقیقت دارند (لین، ۱۳۸۹، صص ۴۴ و ۱۶۳). البته این اندیشه به دلیل مقابله با فراروایت‌ها و اصالت‌بخشیدن به کثرت معرفت‌شناختی، دست‌یابی به حقیقت را وانهاد و تبلور واقعیت‌ها را در سه لایه جست‌وجو می‌کند. اندیشه پست مدرن با نظر به عنصر فهم و زبان مندی، تصویری نواز حقیقت ارائه کرده و حقیقت را امری تفسیرمند می‌کند. در نتیجه به ناممکنی در نیل به حقیقتی واحد تصریح می‌کند. اینجاست که اتصال او با اندیشه اسلامی با مشکل مواجه می‌شود. نقطه مطلوب اتصال آنجایی است که اندیشه دینی در شناخت واقعیت و حقیقت به این سه سطح توجه کند؛ اما بر اساس توجه به شاخص‌هایی می‌تواند دست‌یابی یا فهم حقیقت و شناخت واقعیت به دور از سه لایه و بدون وابسته دانستن تام و تمام به زمینه و تاریخی دانستن آن، امکان‌پذیر کند. به نظر می‌رسد در قالب توجه به مبادی یا عوامل و متغیرهای نقش‌آفرین و اثرگذار، این مهم قابل دستیابی باشد.

الف) مبادی یا عوامل مشترك: رعایت اصولی* که بدون پذیرفتن آن، متن قابل فهم نمی‌شود:

۱. عاقل و هوشیار بودن نویسنده متن؛

۲. اراده جدی داشتن نسبت به مضمون گفتار و هزل و شوخی نبودن متن؛

۳. به‌کارنبردن جمله ظاهر در معنای معینی در خلاف آن؛

* این پیش‌فرض‌ها بر فهم واقعیت شیء تأثیر نمی‌گذارند.

۴. بر خلاف دستور زبان سخن‌نگفتن و هر واژه‌ای را در جای خود به‌کاربردن.

ب) مبادی یا عوامل غیر مشترك: پیش‌فرض‌هایی که برآمده از حس یا برهان بوده و از طریق قوانین علمی ثابت شده‌اند و تغییری در واقعیت شیء ایجاد نمی‌کنند (سبحانی و واعظی، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

ج) مبادی یا عوامل موجه: برخی از جنس پیش‌فرض‌های ابزاری‌اند؛ بدین معنا که ابزارهای کشف پدیده‌اند و بدون آنها امکان یافتن پدیده وجود ندارد؛ آنکه نداشتن میکروسکوپ نمی‌تواند دلیل بر نبودن و نیافتن یاخته باشد. پیش‌فرض‌های پرسشی و استنتاجی نیز گونه‌ای دیگرند. بدین صورت که معلومات و شناخت‌های پیشینی حاصل شده می‌توانند فهم انسان را از لایه‌های ظاهری عبور داده و وارد سطوحی از آگاهی کند که دیگران بدان توجه ندارند. این دانسته‌ها تأثیری تولیدی که بخواهد بر تصویرهای دریافتی از موضوع رنگی خاص بزند، نیست، بلکه توان کشف ابعاد بیشتری از موضوع را به انسان اعطا می‌کند. پیش‌فرض‌های بیرونی آخرین قسم از پیش‌فرض‌های موجه است. این پیش‌فرض‌ها با شناخت موضوع مورد بررسی ارتباط مستقیم ندارند؛ اما در شناخت پدیده مورد نظر مؤثرند؛ مثلاً آگاهی از ترکیبات و عناصر موجود در کره خاکی به کمک ما در شناخت یک موجود زیستی خواهد آمد.

د) مبادی یا عوامل ناموجه: هر گونه پیش‌فرضی که یقینی نبوده، آگاهانه یا ناآگاهانه در شناخت پدیده مورد نظر دخالت داده شود و یک آگاهی را بر شیء مورد تحقیق تحمیل کند، پیش‌فرضی غیر موجه است (قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۲۸۷-۲۹۲). بنابراین هر فردی برای کشف دقیق موضوع باید پیش‌فرض‌های معتبر و دقیقی را با استفاده از روش‌های معتبر به دست آورد. عرصه دین و حقایق دینی نیز از این قاعده مستثنا نیستند و می‌توان همین مباحث را در آنجا طرح کرد (محمدرضایی، ۱۳۷۹).

۳-۱. زبان، سنت و تاریخ

اندیشه پست مدرن چون دسترسی به حقیقت را ناممکن می‌شمارد، به فهم بشر اکتفا می‌کند؛ هر فهمی را هم پیشینه‌ای از فهم‌ها در گذشته می‌داند که توسط آن گذشته، پشتیبانی می‌شود. این پیشینه فرهنگی و تاریخی از فهم یا تفسیر، همان سنتی است که مفسر، تفهم را در چارچوب تاریخ

و جزئی از واقعیت تاریخی شدن درک می‌کند. میان انسان و فرایند تفهیمش از یک سو و تاریخ و سنت و زمان‌مندی از سوی دیگر ترابط و دیالوگی برقرار می‌کند. در این ترابط است که فهم انسانی در متن تاریخ و متأثر از آن شکل می‌گیرد (رعایت جهرمی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۷-۱۹۰). ترابط از سوی زبان صورت می‌گیرد. زبان مقوله‌ای محوری است که در مرکز تلاقی نحله‌ها و جهت‌گیری‌های فلسفی معاصر است؛ به گونه‌ای که رد پای آن در آگزیستانسیالیست‌ها، هرمنوتیست‌ها و اندیشمندان حوزه پست‌مدرنیسم مشهود است. دیگر زبان و معنا مشمول نگاه‌های تک‌بعدی علمی نیست، بلکه درهم‌تنیدگی با مقولاتی چون تاریخ، سنت و فرهنگ داشته، ابعاد بیشتری بدان می‌بخشد. پلورالیسم دال‌ها یا معانی در دریدا و تفاوت فهم‌ها یا معانی در گادامر نمونه‌های خوبی برای این مسئله‌اند. زبان نزد اندیشمندان قاره‌ای با تاریخ، سنت، فرهنگ، هنر و سایر زمینه‌های مطرح در متافیزیک گره می‌خورد تا از بستر و حال و هوای علم تجربه‌گرا عبور کرده و در طریقه‌ای زمینه‌گرا، سرچشمه‌های معرفت را در پس‌زمینه‌های اجتماعی و در تلاقی با عرف و سنت ردیابی کند (همان، ص ۲۲۵-۲۲۶). بر همین اساس پست‌مدرنیسم زبان را ابزاری برای دست‌یابی به مقصود دانسته، زبان را در حکم یک واسطه میان انسان و جهان قرار می‌دهد و با ایفای نقشی حجاب‌گونه میان انسان و واقعیت، ساخت جهان را از طریق علانم‌زبانی امکان‌پذیر می‌داند. پست‌مدرنیسم قایل به آن است که غیر از دستاوردهای زبان و فعالیت‌های سوژه، چیز دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. بر همین اساس همه چیز از جمله مفاهیم، حقایق و ارزش‌ها را برساخته زبان می‌داند (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۲۹). این گونه است که زبان هر فرد، مشخص‌کننده مرزهای جهان او می‌شود. در این میان همه چیز تحت الشعاع مفاهیم بازی قرار گرفته، شکل زندگی تبیین و زندگی واجد اشکال مختلف می‌شود. اشکال مختلف بازی‌ها و زندگی‌ها ضرورت فقدان معیار و هنجاری کلی و واحد برای فهم یا تفسیر را ایجاب می‌کند (همان، ص ۱۳۱-۱۴۷). فهم برآمده از اندیشه در قالب زبان نمود می‌یابد. فهم که رخدادی تاریخی-زبانی است، در کانون سنن و پیش‌فرض‌ها یک نوع بازی زبانی است؛ چراکه هم زبان‌مند است و هم بازی‌مند (Gadamer, 1994, p.103). بازی‌های زبانی با مبحث اجتماعی بودن زبان درهم‌تنیدگی دارد. واژه‌ها در چارچوب تعاملات اجتماعی و در قالب بازی‌های زبانی واجد معنا و محتوا می‌شوند. زبان و معنایی که برساختگی‌اش را در اجتماع می‌یابد (Wittgenstein, 1998, p.80). به همین جهت

است که معناها نمی‌توانند از مرز زبان و اقتضانات حاکم بر آن همچون شرایط زمانی و مکانی فراتر روند و بیانگر حقیقت اشیا شوند. ذهن انسان به مثابه فیلتری عمل می‌کند که بر فهم انسان از اشیا و گوناگون تأثیر می‌گذارد و چیزی در عالم، آن گونه که هست، ادراک نمی‌شود. زبان، واقعیتی برساخته را نمایان می‌کند نه خود واقعیت را؛ از این رو ناچار است با همان تصاویر مخلوط با ذهنیت‌های خود دست به ساخت بزند و از آنجا به عالم بیرون منتقل شود. نتیجه این نگاه آن است که نمی‌توان پی به درستی باور برد و دانسته نمی‌شود که باور انسان از کجا با متعلق باور همخوان و همسان است. در این مقام، به واسطه کثرت در دانسته‌ها و ذهنیت‌های فرد، تعدد قرائت‌های گوناگون از یک دین تجویز می‌شود (قلعه‌بهمن، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶-۲۸۰). در این شرایط است که معنا ریشه‌کن و فهم و تفسیر همواره برابند پیش‌انگاشته‌ها و انتظارهای مفسر می‌شود و ناگزیر فهم عینی متن و فهم برتر امکان دست‌یابی نمی‌یابد. این عدم دست‌یابی یعنی تکثر در معانی و قایل به نسبیّت در امور شدن است. اکنون سؤال آن است که معنادهی از طریق زبان در بستر سنت تاریخی و فرهنگی تا کجا می‌تواند به اندیشه دینی کمک کند. به نظر می‌رسد این امر تا جایی می‌تواند کمک حال اندیشه دینی باشد که:

الف) فهم متن دینی بدون توجه به قواعد زبانی از جنس عقلایی مانند معناشناسی کلمات، دانستن جایگاه ترکیبی کلمات در ساختار جملات و ... امکان‌پذیر نیست. وابستگی فهم متن دینی به قواعد عقلایی و کاربست آنها مستلزم اعتبار شرعی نیز هست؛ چراکه راه فهم متن مسدود و ارسال رسول، عملی لغو خواهد شد (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵).

ب) بر اساس برساخته‌شدن معانی از طریق زبان، هر مفسر و خواننده‌ای، درجاتی از انبان‌های دانشی و قضاوت‌گونه دارد که به کمک او در فرایند فهم آمده و بر فهم متن اثر می‌گذارند. این در فضای اندیشه دینی می‌تواند بدین گونه معنا شود که فهم‌ها از معرفت دینی می‌توانند با یکدیگر تفاوت داشته باشند؛ چراکه تاریخ گذشته شاهد تعدد رویکردها، نحله‌ها و فرقه‌های مختلفی بود که همگی بنا بر عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به وجود آمده بودند (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۷۹). اما سویه نامطلوب آن است که این، به معنای موقتی بودن، تاریخی بودن و تغییرپذیر بودن متن‌ها دانسته شود. به هر حال در دین اصولی وجود دارد؛ از جمله آنکه خداوند از طریق کتابش در پی آن است معنا و حقیقتی را به آدمی منتقل کند؛ دست کم زمینه امکان درک و فهم مشترکی از آموزه‌های

اساسی دین وجود دارد و در هر دین، آموزه‌های مختلفی وجود دارد که گذشت زمان و تحول‌های عصری تأثیر قابل توجهی در فهم آنها ایجاد نکرده، در میان پیروان آن دین و چه بسا غیر مؤمنان به آن، درک مشترکی از آنها در طول تاریخ وجود دارد (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴). آن گونه نمی‌تواند باشد که آگزیستانسیالیست‌ها معنا را مخلوق و تابع اراده هر فرد و تاریخی‌نگرها نیز معنا را زائیده شرایطی مقطعی از تاریخ بدانند (Page, 1995, P.12) و در اندیشه هرمنوتیک نیز تاریخ‌مندی به ذات وجود انسان سرایت کرده، در نتیجه فهم را به عنوان شأن اساسی انسان نیز ذاتاً تاریخ‌مند بدانند و معرفت دینی نیز همچون دیگر امور و معارف بشری، امری نسبی و تاریخی‌مند، محدود، بخشی، محلی و تابع شرایط، اوضاع و احوال عصری باشد. اینکه هر انسانی همواره در حال انتظار برای تغییر فهم خود در هر امری باشد و این انتظار دائماً تجدید شود و هرگز پایان نیابد، چون هر کس زاده زمان و شرایط انحصاری خود بوده و دیگر سخن از فهم برتر ناصواب بوده و آنچه هست، فهم‌های متفاوت است (Gadamer, 1994, pp.296-297)؛ در صورتی که اولاً متن‌ها دارای معنای متعینی هستند که با مراد مولف سنجیده می‌شوند. مفسر باید در فهم مراد مؤلف بکوشد؛ ثانیاً دو یا چند معنای ناسازگار از یک متن، پذیرفته نخواهد بود (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۶۸)؛ ثالثاً برای یک متن نمی‌توان معانی بی‌پایان در عرض یکدیگر تصور نمود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۳).

۲. پیامدها

با عنایت به بررسی چالش‌های مهم تأثیرگذار بر معرفت دینی، آنچه در این میان مهم می‌نماید، آن است که پست‌مدرنیسم در ایران به عنوان نقطه راهبر اسلام شیعی و مهبط گسترش آن، چه پیامدهای معرفتی - که در ادامه می‌توان ادعا داشت که در قالبی فرهنگی و سیاسی بروز یافته‌اند - به دنبال داشته است.

۲-۱. سنت‌انگاری و سنت‌ستیزی

در دوره‌ای که حاشیه‌رانده‌شده‌های خرد خودبنیاد مدرنیته به متن می‌آیند، سنت نیز این موقعیت را می‌یابد که خود را عرضه کرده، دین به عنوان مهم‌ترین شالوده‌عرصه فرهنگ، موضوعیت یابد. با حاکم شدن نگاه نسبی‌انگارانه و شالوده‌شکنی کلان‌روایت‌ها، سنت به عنوان یکی از هزاران

چشم‌انداز که حق رد آن وجود ندارد، جلب توجه نموده، عناصری از آن، بازنمایی می‌شود. اکنون در فضای معرفتی جغرافیا و بازیگر اصلی اسلام شیعی یعنی ایران که هنوز گسست سنت از مدرنیته کامل نشده و جامعه مدرن نتوانسته هر نوع تفکر ناسازگار با عقلانیت مدرن را سرکوب کند، جریان پست‌مدرن به جامعه ایرانی این امکان را می‌دهد تا ارتباطش را با گذشته خود، بیشتر حفظ کرده (گنجی، ۱۳۷۵، ص ۱۲)، در قالبی پست‌مدرن در صدد حفظ و در گامی ارتقایی، به احیای سنت تأمل کند. اما باید توجه داشت که چگونه می‌توان با استعانت از بحث‌های پست‌مدرنیستی، مدافع سنت بود؟ (بشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۱-۱۷). مدافعان سنت با توجه به وجه مدرنیته‌ستیزی این قضیه، به پست‌مدرن نگاه دارند؛ در حالی که به این وجوه قضیه توجه نداشته‌اند که:

- پست‌مدرنیسم یک جریان یک‌دست نیست.
- پست‌مدرنیسم سعی می‌کند نگاهی به سنت داشته، آن را بازخوانی کند؛ اما در ایران این مسئله را اشتباه فهمیده‌اند. کسانی که نمی‌توانستند با رویدادهای معاصر روبه‌رو شوند، این جریان را ابزاری برای پوشش محافظه‌کاری خود دانسته و آن را به معنای بازگشت به سنت و احیای آن به سبک سابقش دانستند (قره‌باغی، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۲).
- مهم‌ترین متفکران پست‌مدرن را نمی‌توان در زمره مدافعان سنت به شمار آورد؛ برای نمونه میشل فوکو در سال‌های پایانی عمر خود به گونه‌ای خود را متعلق به سنت روشنگری و اندیشه خود را از نوع اندیشه انتقادی متفکرانی مانند کانت می‌دانست. لیوتار هم با طرح نقد «روایت بزرگ» عملاً در نقد روایت‌هایی چون اندیشه‌های سنتی دینی حرکت کرد.
- نگاه به «حقیقت» مسئله اصلی پست‌مدرنیسم است؛ در حالی که پست‌مدرن‌های سنت‌گرای ایرانی با نادیده‌گرفتن این مسئله، حکایت‌گر تناقضی مشهود می‌شوند؛ زیرا ریشه سنت، حقیقت‌یابی است و وقتی کسی به دنبال سنت است، باید به دنبال حقیقت باشد.

۲-۲. منطق نسبیت باوری

با حضور این جریان و ترجمه آثار اندیشمندان مرتبط با آن در ایران، برخی همچون محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش با تأثیرپذیری از هایدگر و گادامر با اتخاذ رویکردی هرمنوتیکی

به وحی همچون تعدد قرائت‌ها و تفسیرها از آن، مروج این نوع نگاه می‌شوند. اینان با رواج نسبیت و شکاکیت در اندیشه‌های نظری و فلسفی به هرج و مرج فهم در ایران کمک کردند؛ برای نمونه گمان اینکه اوصاف و عوارضی که در مورد اشیا کشف می‌شود، همگی داخل در معنای آن شیء است و با پیشرفت‌های علمی و کشف خواص جدید اشیا و عوارض آن، معنای الفاظ نیز تغییر پیدا می‌کند (سروش، ۱۳۷۵، س ۳۵۰)، به نسبیت معنا منجر خواهد شد (علی‌تبار، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲). همچنین مجتهد شبستری با بیان اینکه «نه‌تنها هنگام تفسیر متون بلکه پیش از هر کوشش علمی دیگر نیز شخص محقق درباره آنچه می‌خواهد تحقیق کند، یک پیش‌فهم یا پیش‌دانسته دارد و برآمدن شناخت جدید چه از گونه فهمیدن و چه از گونه تبیین، همیشه بر یک پیش‌فهم و پیش‌دانسته استوار می‌گردد و با به‌کارگیری آن آغاز می‌شود و بدون آن ممکن نیست» در راستای تأیید تکثر قرائت‌ها گام برمی‌دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۶-۱۷). سروش نیز با رد درک واحد و یکی دانستن تاریخ شریعت با چند گونه درک از شریعت به شرط مضبوط و روش‌مندبودنش به نضج این منطق کمک می‌کند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵).

۲-۳. حفظ یا نفی روایت برتر

اندیشه پست‌مدرن از دو وصف سلبی و ایجابی به صورتی توأمان برخوردار است. این تفکر از آن جهت که هر روایت برتری را نفی می‌کند، ابزار نظری مناسبی برای انکار انحصارطلبی روایت حاکم به نظر می‌رسد؛ اما از آنجا که در این نگاه، هر چارچوب فکری-فرهنگی توجیه می‌شود و هیچ مبنایی برای نقد باقی نمی‌گذارد، خود، بنیاد نقد خویش را ویران کرده و به روایت حاکم، به منزله یک روایت از بی‌شمار روایت‌های ممکن، مشروعیت کی‌بخشد و در خدمت وضعیت موجود قرار می‌گیرد. به همین دلیل این اندیشه توانایی گریز از بازیچه قدرت شدن در حیطه سیاسی را ندارد و تبدیل به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به آن قدرتی می‌شود که خود خواهان شالوده‌شکنی آن است.

البته بر اساس این اندیشه، نگاه نسبت به وضع موجود، نه می‌تواند سلبی باشد و نه ایجابی؛ لذا این نقد بر خلاف نظر مکتب فرانکفورت، نه‌تنها بنیاد هر گونه کنش اجتماعی را ویران نمی‌کند، بلکه در ساختن آن هم بی‌نظر است. اینجاست که این نگاه، نتیجه‌ای چون بی‌معنایی و بی‌مبنایی را

به دنبال خواهد داشت.

۲-۴. رشد نیهیلیسم

مراد از نیهیلیسم انکار وجود حقیقتی استعلایی است که به منزله بنیاد جهان، وحدت‌بخش کثرات و کانون معنابخش جهان، انسان و زندگی و تعیین‌کننده محتوا و مضمون معرفت و درستی یا نادرستی شناخت و کنش آدمی است. بنابراین مرگ خدا و حقیقت معنایی جز سیطره نیهیلیسم ندارد (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴). اما می‌توان با تفسیر هوسرل و هایدگر از تاریخ تفکر غربی موافق بود که نیهیلیسم با ظهور متافیزیک پا به جهان گذاشت و تفکر متافیزیکی با ترک سرزمین شهود و از یاد بردن تفکر حضوری و در نتیجه با ازدست دادن بنیاد، حقیقت و معنای جهان، همواره دیوار به دیوار نیهیلیسمی مستتر بوده است. لیکن باید اعتراف کرد در هیچ دوره‌ای از تاریخ حیات بشر همچون چند دهه اخیر، نیهیلیسم چهره خود را چنین آشکار نکرده بود (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵)؛ در دوره‌ای که به گفته نیچه، نیهیلیسم پشت در ایستاده است و نمی‌توان از تأثیرات تفکر در جهان، مصون و غافل ماند (داوری اردکانی، ۱۳۷۸، ص ۲۵). نیهیلیسم از طریق اندیشه‌های پست‌مدرنیسم - عمدتاً نیچه، هایدگر، دریدا و فوکو - در ظرف گفتمانی ایران حضور و بسط می‌یابد. این متفکران با برجسته نمودن وجه انتقادی اندیشه تا بدان جا پیش می‌روند که عقل را وسیله‌ای برساخته از قدرت می‌دانند. در نتیجه ادعا می‌کنند که امکان رسیدن به حقیقت محال است. اینجاست که پست‌مدرنیست‌های ایرانی از درک نیهیلیسم مستتر در تفکر پست‌مدرن به منزله یکی از پیامدهای تفکر متافیزیکی، ناتوان‌اند یا به آن بی‌توجه‌اند. نیهیلیسم شکل افراطی طرد و عدم پذیرش است؛ طرد اعتبار و اطمینان، رسوم، نظام‌های اعتقادی - به خصوص اعتقادات مذهبی - و ارزش‌ها. زمانی که به طرد ارزش‌های والا در نیهیلیسم و مثلاً انکار خدایی واحد یا یک نظام دینی می‌اندیشند، به نیهیلیسم واکنشی روی آورده‌اند. در این نیهیلیسم ذات موجودات انسانی چون روح مقدس در انسان یک‌سر انکار می‌شوند و تنها چیزی که هست، همین ظواهر و دیدگاه‌ها در باب جهان است. در جهان پست‌مدرن انسان‌ها و مفاهیم آن در بازی بی‌معنای تصاویر و ابزارهای خلق‌کننده تصاویر قرار می‌گیرند (لین، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲-۱۶۳). حال اگر جامعه نخبگانی ایران نکوشد از منظری معرفتی - فلسفی نه سیاسی، با مسائل خود مواجه شود، سیطره کامل نیهیلیسم،

سرنوشت محتوم جامعه ایرانی در آینده‌ای نه‌چندان دور خواهد بود.

۲-۵. طرح پرسش و شوق اندیشیدن در عرصه علوم انسانی

پست مدرنیسم با پرسش از ماهیت و اصول مدرنیته شروع شد و در هر بحثی، پرسش، محور اصلی اندیشه آن را تشکیل داده است. ورود این اندیشه به فضای معرفتی جغرافیا و بازیگر اصلی اسلام شیعی یعنی ایران از یک طرف و پیشینه ایرانیان در باب طرح پرسش از طرف دیگر، پست مدرنیسم را به عنوان اندیشه‌ای جذاب مورد توجه برخی نخبگان جامعه ایرانی قرار می‌دهد. ایرانیان همراه با بیشتر شرقیان و شرقیان مسلمان، با پایان عصر زرین فرهنگ خود، توان طرح پرسش را از دست دادند (حقدار، ۱۳۸۲، ص ۴۵) و حتی پرسش از علل عقب ماندگی، از منظری نظری، دغدغه جدی نخبگان نشد؛ چنان‌که پرسش از وضعیت عدمی اندیشه و پیگیری از علل و زمینه‌های عقب ماندگی تاریخی ایران جزو کمترین تأملات نویسندگان ایرانی در دهه‌های گذشته می‌شود. در این خصوص تعداد تألیفاتی که از دیدگاه تجدد و بر پایه واقعیات و نیازهای دوران معاصر به طرح این مسئله پرداختند، در دهه‌های پیشین به بیش از دو یا سه عنوان نمی‌رسند (همان، ص ۲۳).

نگاه از روی ظاهر و تقلیدگونه داشتن به غرب با شریک شدن در تاریخ جدید آن، با آن صبغه تاریخی و دوری و غفلت در تفکر و معنویت که در قبل وجود داشت و بروز آشفتگی و پریشانی موجود در عرصه‌های مختلف زبان، ادب و اجتماعات، در تشدید دوری از تفکر و نظر به ایرانیان کمک کرد (داوری اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۱۵).

حال چنین پیشینه‌ای، تأثیر فراگشتی بر برخی نخبگان داشته و دوباره، طرح پرسش را که مدت‌های مدیدی بود رو به زوال بود، از نهان‌خانه دل برون کشیده، در شوق ترقی ایران با نظر داشت به اینکه پست مدرنیسم اندیشه متن‌کردن حاشیه‌هاست، طرح پرسشی را که به حاشیه رفته بود، وارد میدان اندیشه کرد.

به همین جهت اگر یکی از ملاک‌های روی‌آوری به تفکر را آن‌چنان که داوری می‌پندارد، استقلال از غرب و نجات از تمدن قهری آن بپنداریم (ر.ک: همان)، به نظر می‌آید در این دوره که سخن از تحول در علوم انسانی - نه به معنای سطحی نگرانه دورریختن کلی غرب، بلکه تولید علوم

متناسب با شرایط تاریخی، اجتماعی و اعتقادی خود و به عبارتی واضح تر، تکمیل علوم نه کاستی آن- است، می توان آن را از نشانه های روی آوری به تفکر دانست. از دیگر نشانه های توجه به تفکر می توان به رشد تألیف و ترجمه کتاب هایی در حوزه فلسفه و علوم انسانی و جبران غفلت از حوادث و پیامدهای دویست سال اخیر تاریخ ایران که با انجام پژوهش هایی در تاریخ یادشده و ورود تجدد و علم جدید، صورت گرفته و می گیرد، اشاره کرد که امیدواری به رفع همه این موارد، حجاب غفلت تاریخی را موجه می کند (همان، ص ۹).

۳. آینده پژوهی معرفت دینی اسلامی

با نظر به آنچه گذشت، با اتخاذ نگاهی تطبیقی، مقولات محوری سه سنت فلسفی در چارچوبه

ذیل قابل ارائه اند:

فلسفه دین اسلامی موجود	فلسفه دین قاره ای	فلسفه دین تحلیلی	مؤلفه ها
متنوع	متنوع	همگرا	الگوی کاربست روش
بینابین	فراتر از توجیه و عقلانیت باورها	منحصر به توجیه و عقلانیت باورها	کانون توجه
معرفت شناختی	متافیزیکی	معرفت شناختی	نگاه غالب
عدم انحصار	عدم انحصار	انحصار	استفاده از چارچوب تحلیلی
در قالب نظریه واحد مبنایابی	در قالب نظریه های متعدد	در قالب نظریه های مطابقت و انسجام	نگاه به حقیقت
قابل دستیابی	وجود ندارد	عدم دستیابی	مفهوم حقیقت
محدود	زیاد	عدم استفاده	استفاده از تاریخ

با نظر به جدول فوق می‌توان این گونه تفسیر کرد که برای نقش‌آفرینی، یکی از سودمندترین دانش‌ها، دانش آینده‌پژوهی است که با بهره‌گیری از آن می‌توان تغییرات مقولات محوری را سنجید، پیش‌بینی و درک کرد. برای دست‌یابی به الگوی سه ضلعی مورد اشاره، توجهات ذیل مطمح نظر قرار می‌گیرد:

۱-۳. نگاه کل‌گرایی

در میان دانش‌های موجود، فرارشته آینده‌پژوهی این نگاه کل‌گرایی را مورد رعایت جدی قرار می‌دهد. این دانش در یکی از مفروضات بنیادین خود بیان می‌دارد که وابستگی متقابل پدیده‌ها، ما را به دیدگاهی کل‌نگر و فرارشته‌ای فرا می‌خواند. این وابستگی هم در سازماندهی دانش مورد نیاز برای تصمیم‌گیری و هم برای اقدام اجتماعی، نیاز به موضوعات متنوع از رشته‌های متفاوت دارد (بل، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱).

نگاه کل‌گرایی محصول دیدگاه فلسفه اسلامی به «کلان هستی» است. در این دیدگاه «هستی» یک نظام ذومراتب و به‌هم‌پیوسته است که تمام پدیده‌ها در آن با یکدیگر ارتباط دارند و هر حرکتی در هستی برآیند تمام این ارتباطات است و تمام هستی به صورت یک شبکه با ساختارها و فرایندهای از وحدت به «کثرت‌سازی» و از کثرات به «وحدت‌سازی» در حرکت است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱/ واسطی، ۱۴۰۰). از این شبکه کل‌گرا به «نظام العالم» تعبیر شده است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۳۱۳). بر همین اساس فلسفه دین اسلامی اگر بخواهد تبدیل به یک پارادایم شود، می‌باید نه تنها با نگاه کل‌گرایی با دستاوردها، مسائل، تحلیل‌ها، دستاوردها و روش‌های دانش‌هایی همچون اصول، کلام و عرفان نظری که در سنت تفکر اسلامی ظهور یافته‌اند، ارتباطی وثیق یابد، بلکه می‌باید از روش‌ها و مضامین فلسفه معاصر نیز با اتخاذ نگاه انتقادی بهره بگیرد و آنچه را با ذهنیت اسلامی همخوان است، بپذیرد. به نظر می‌رسد این نگاه چندرشته‌ای و مددگرفتن از دیگر رشته‌ها برای شناسایی و حل مسائل، با استفاده از دانش آینده‌پژوهی میسر باشد.

۲-۳. اتخاذ روش برای پیش‌بینی و درک آینده

روندها حاکی از آن است که توجهات در فلسفه دین از فضای موضوعات وارد فضای مسائل

شده است. فلسفه قاره‌ای نیز تمرکز از حوزه موضوعات به حوزه مسائل تغییر جهت داده است (رضایی، ۱۳۹۶). اینکه آینده به چه شکل خواهد بود و روندها به چه صورت شکل خواهند گرفت، سؤالی است که می‌باید برای فلاسفه اسلامی مشخص باشد تا بتوان بر اساس درک روندها، دست به ساخت آینده بزنند. در این میان استفاده از روش‌های دیدبانی و روندپژوهی مهم می‌شود؛ سؤالاتی از این جنس که مسائل آینده بشر چه خواهد بود، نقش دین در آن مسائل به چه گونه است، آینده دین‌داری بشر در جهان و در کشورهای اسلامی به چه گونه خواهد بود، آینده فلسفه دین در کشورهای غربی تحت تأثیر چه خواهد بود و... از طریق کاربست فرایند دیدبانی و روندپژوهی قابل دست‌یابی است.

۳-۳. اتخاذ روش برای اولویت‌گذاری

فلاسفه در مقام تحقق دین با انبوهی از مسائل فلسفه دین مواجه‌اند. در این میان یکی از کلیدی‌ترین مقولاتی که می‌باید در فلسفه دین اسلامی محل توجه قرار گیرد، مسئله انتخاب و توجه به اولویت‌گذاری مسائل است. از میان بسیار مسائل مرتبط با فلسفه دین اسلامی، کدام یک از مسائل می‌باید ضریب اهمیت و توجه را یابند؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان با کاربست روش اولویت‌گذاری پابرجا که در فضای آینده‌پژوهی مطرح می‌شود، نقاط تمرکز فیلسوفان مسلمان را جهت‌دهی کرد.

۳-۴. اتخاذ روش برای معنایابی

معنایابی برای بشر جدید اهمیت فوق‌العاده یافته و بر همین اساس نگاه معناشناختی به دین و روش موجه برای کشف حداکثری از معانی نیز مهم شده است. فلسفه دین معاصر تلاش می‌کند موقعیت انسان معاصر را با مفاهیم دینی مشخص کند؛ چراکه دین یکی از مهم‌ترین تجربه‌های زنده بشری است. فلسفه دین اسلامی اگر قصد حل مسئله در دنیای امروز داشته و به دنبال جهت‌دهی غرایز معرفتی، شناختی و... است، می‌باید به معنا و تحلیل مفاهیم توجه داشته باشد. بر اساس اصل آینده‌پژوهی، برای درک و فهم بنیادین مسئله می‌باید به لایه‌های مختلف مسئله رهنمون شود (Inayatullah, 2004). به عبارتی می‌توان گفت برای شناخت دقیق‌تر و پیشنهاد راه حل پایدار می‌باید به عمق رفت؛ روش تحلیل لایه‌ای علی، روش به عمق رفتن است. فلسفه دین

قاره‌ای نیز با کاوش در معنا، این عمق‌دهی را محل توجه قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد می‌توان در فلسفه دین اسلامی با بهره‌گیری از روش تحلیل لایه‌ای علی، مسائل را در لایه جهان‌بینی و اسطوره‌ها جست‌وجو کرده و در آن لایه نیز راه حل‌ها را جست؛ چراکه مسائل و راه حل‌ها در این دو لایه نه تنها دقیق‌تر و عمیق‌ترند، بلکه از ماندگاری بیشتری نیز برخوردارند.

نتیجه‌گیری

نتایجی که از نوشتار حاضر می‌توان گرفت، به قرار زیر است:

۱. با نظر به شتاب گرفتن تحولات زندگی بشر بر اساس اثرپذیری از تحولات علمی و فناورانه و به تبع آن، شکل‌گیری موضوعات جدید اعتقادی، خروج بشر از انحصار جغرافیایی، احساس نیاز آگاهی از فرهنگ، رسوم، زبان و دین مردم کشورهای دیگر جهت ارتباط هم‌افزا، مهم‌تر از گذشته شده است. این شناخت و ترابط می‌تواند به شکل‌گیری عقاید مشترک در باب مسائل، هدایت‌بخشی و حقانیت ادیان متعدد، تسامح و مدارا و ... بینجامد. در این وضعیت می‌باید به فلسفه دینی متمرکز شد که بتواند به شیوه‌های خلاقانه و سخاوتمندانه به مسائلی در مقیاس جهانی پاسخ داده و بینش‌های مهمی را در سطح انتقادی و به نحوی سازنده ارائه دهد.
۲. فلسفه دین و مسائل آن را می‌توان بر اساس معیارهای متفاوتی از جمله نوع ادیان، روش تحقیق مسائل آن و طبقه‌بندی منطقی مسائل تقسیم کرد. فلسفه دین اسلامی اگر بخواهد بیشتر به ترابط و نقش‌آفرینی در جهان فکر کند، می‌باید اهتمام خود را بر قسم سوم قرار دهد تا بتواند ادیان بیشتری را پوشش دهد.
۳. فلسفه دین با قرائتی شیعی، به چیزی بیشتر از استدلال‌های عقلانی اندیشیده و با مطالعه تاریخ به استقبال مسئله شناخت در قالب قدرت انضباطی و شرایط تاریخی‌ای که بر معرفت دینی تأثیر می‌گذارد، برود.
۴. فلسفه دین شیعی می‌باید ناظر به خواست‌های انسان امروزی - که پرسش‌های انتزاعی و سخن از اثبات وجود و صفات خدا برای او محل توجه ندارد - به شیوه تأثیرگذاری ایده‌ها بر اعمال زندگی توجه کرده، به اندیشه‌ها در قالب گزاره‌ای درباره ارتباط فرد با

جهان بنگرد؛ با تفکیک علم به علم حصولی و حضوری، یقین برآمده از علم حصولی را از حوزه یقین متافیزیکی ذاتی اش خارج کرده، با وارد کردن نگاه انتقادی در قلمرو تاریخی، ساحت عمل سیاسی را به ساحت عمل روحانی، اخلاقی و سیاسی جدیدی گسترش دهد.

۵. در دوره‌ی حس علانم تزلزل در اصول و تمدن غربی، فلسفه دین می‌باید در پی رفع نیازهای انسان‌ها در قالب ارادة الگویی که سعی در نفی «دگرها» ندارد، اهتمام داشته و در تعلقی و حیانی، در گفت‌وگو با جهان اکنون و آینده، به شکل‌گیری زندگی انسان‌ها با دیگری کمک کند.

۶. در فهم متون دینی و فرهنگی ادیان می‌باید نوعی تفاهم بین‌الذهانی برای تعالی فهم در تفسیرهای جدید در راستای دست‌یابی به حقیقت و نه تحمیل دیدگاهی خاص ایجاد شود. این تفاهم می‌تواند در فرایندی دوسویه شکل گیرد؛ متن‌ها با طرح پرسش‌هایی، اندیشمندان را به چالش زایش معانی و افق‌های تازه بکشانند. از سوی دیگر با طرح پرسش از سوی اندیشمندان در متن سنت، زمینه برای پاسخ‌گویی متن ایجاد شده تا از این رهگذر، پیش‌فرض‌ها تعدیل یا تأیید شوند.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی؛ ترجمه یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام؛ تهران: یادآوران، ۱۳۸۳.
۲. بشیریه، حسین؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.
۳. بل، وندل؛ مبانی آینده‌پژوهی؛ تاریخچه، اهداف و دانش؛ ترجمه مصطفی تقوی و محسن محقق؛ چ ۱، تهران: مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی، مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، ۱۳۹۲.
۴. جبرئیلی، محمدصفر؛ فلسفه دین و کلام جدید؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۵. جعفری تبریزی، محمدتقی؛ فلسفه دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
۶. جوی، مورنی؛ فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین؛ ترجمه محمدابراهیم باسط؛ تهران: کتاب طه، ۱۳۹۷.
۷. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر؛ واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۸. حقدار، علی اصغر؛ پرسش از انحطاط ایران؛ تهران: کویر، ۱۳۸۲.
۹. داوری اردکانی، رضا؛ وضع کنونی تفکر در ایران؛ چ ۳، تهران: سروش، ۱۳۹۱.
۱۰. داوری اردکانی، رضا؛ سیر اجمالی در اندیشه پست‌مدرن؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی؛ معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۱۲. رضایی، مرتضی؛ «بررسی سه رویکرد در فلسفه دین»، آیین حکمت؛ ش ۹ (۳۳)، ۱۳۹۶، ص ۳۱-۵۶.
۱۳. رعایت جهرمی، محمد؛ فلسفه زبان قاره‌ای و فرهنگی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

۱۴. رعایت جهرمی، محمد؛ «دگرگونی نظریه‌های حقیقت در فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی قرن بیستم»، پژوهش‌های مابعدالطبیعی؛ ش ۱ (۲)، ۱۳۹۳، ص ۷-۲۸.
۱۵. سبحانی، جعفر و احمد واعظی؛ «هرمنوتیک دینی»، قیسات؛ ش ۱۷، ۱۳۷۹، ص ۱۲-۳۲.
۱۶. سروش، عبدالکریم؛ قبض و سبیط تئوریک شریعت؛ ج ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
۱۷. شاکرین، حمیدرضا؛ مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۸. شرت، ایوان؛ فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای؛ ترجمه هادی جلیلی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، [بی‌تا].
۲۰. عبدالرزاق حسامی فر؛ «کاوشی در ریشه‌های تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای»، ذهن، دوره ۱۲، ش ۴۸، دی ۱۳۹۱، ص ۱۳۱-۱۵۴.
۲۱. عبدالکریمی، بیژن؛ ما و جهان نیچه‌ای؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۲۳. علی‌تبار، رمضان؛ فهم دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۴. قره‌باغی، علی‌اصغر؛ تبارشناسی پست‌مدرنیسم؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۵. کیویت، دان؛ ترجمه حسن کامشاد؛ دریای ایمان؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۶. کاشفی، محمدرض؛ نسبت فرهنگی (مبانی و نقدها)، قیسات؛ دوره ۴، ش ۱۴، ۱۳۷۸، ص ۷۶-۹۸.
۲۷. گنجی، اکبر؛ سنت، مدرنیته، پست‌مدرن؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
۲۸. لایون، دیوید؛ پسامدرنیته؛ ترجمه محسن حکیمی؛ تهران: آشتیان، ۱۳۸۰.
۲۹. مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک کتاب و سنت؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۳۰. محمدرضایی، محمد؛ «نگاهی به پلورالیسم معرفتی»، قیسات؛ ش ۱۸، ۱۳۷۹، ص ۳-۷.
۳۱. محمدرضایی، محمد و امین کرباسی زاده؛ «درآمدی بر معنا و امکان‌سنجی فلسفه دین اسلامی، قیسات، ش ۲۷ (۱۰۳)، ۱۴۰۱، ص ۲۵-۵۲.
۳۲. هادوی‌تهرانی، مهدی؛ مبانی کلامی اجتهاد؛ قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.
۳۳. واسطی، عبدالحمید؛ «فهم شبکه‌ای معنا؛ به مثابه زیرساخت زبانی برای فهم گزاره‌های نقلی اعم از توصیفی و تجویزی»، ذهن، ش ۲۲ (۸۸)، ۱۴۰۰، ص ۵-۲۹.

34. Clouser, R; **A Critique of Historicism**; The College of New Jersey, 1996, Reprinted in Contemporary Reflections on the Philosophy of Herman Dooyeweerd, edited by DFM Strauss and EM Botting, Edwin Mellen press. 2000 .available at:www.freewebs.com (3/5/2004).
35. Cohen, S; “Scepticism”, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; Taylor and Francis, 1998.
36. Dostal, Robert J; **The Cambridge Companion to Gadamer**; Combridge University Press, 2002.
37. Gadamer, Hans-George; **Truth and Method**; Translated by Joel Weinsheimer G. Marshal, New York, 1994.
38. Inayatullah, S; **The Causal Layered Analysis Reader**; Taipei: Tamkang University Press, 2004.
39. Knepper, Timothy D; **The ends of Philosophy of Religion: Terminus and telos**, Palgrave Macmillan, New York, 2013.
40. Murphy, Nancy; **Anglo - American Postmodernity**; Westview Press, 1997.
41. Page, Carl; **Philosophical Historicism and the Betrayal of First Philosophy**; Pennsylvania State university Press, 1995.
42. Trakakis, N; **The ends of Philosophy of Religion**; Continuum Press, 2011.
43. Wildman, Wesley J; **Religious Philosophy as Multidisciplinary Comparative Inquiry: Envisioning a Future for the Philosophy of Religion**; New York: SUNY Press, 2010.
44. Wittgenstein, Ludwig; **Philosophical Investigations**; Blackwell, 1998.