





پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست و دوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۱۷-۱۳۵

مقاله پژوهشی

 10.30497/pr.2024.244194.1818

## عبور از معرفت‌شناسی معرفت‌محور به معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفه دین

علیرضا کرمانی<sup>۱</sup> 

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

### چکیده

فلسفه دین فهم‌محور، علاوه بر بررسی عقلانیت باورهای دینی، به نحوه حصول فهم دینی و عوامل مؤثر در آن نیز توجه دارد و بنابراین بلندهمت‌تر از معرفت‌شناسی معرفت‌محور، در کنار توجه به عقل و استدلال، بر ابعاد دیگری همچون ابعاد تجربی، عملی، احساسی، اجتماعی و فرهنگی دین نیز تأکید می‌کند. در این نگاه فلسفی به دین، از مجموع بینش‌های به‌دست‌آمده در این ابعاد مختلف برای تقویت فهم بیشتر دین و ایمانی عمیق‌تر استفاده می‌شود. معرفت‌شناسی فهم‌محور هم به نوعی باعث گسترش در وظایف فیلسوف دین می‌شود و هم به تغییر تمرکز در فلسفه دین از اختلافات به گفتگو، از عقلانیت معطوف به افراد به خرد به‌دست‌آمده توسط جوامع، و از اختلافات به عنوان چالش معرفتی به تنوع به عنوان یک فرصت معرفتی، کمک می‌کند و در هم‌افزایی سنت‌های مختلف دین نیز مؤثر است.

### کلیدواژه‌ها

فلسفه دین، معرفت‌شناسی معرفت‌محور، معرفت‌شناسی فهم‌محور، مزاج معنوی

۱. دانشیار گروه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. (kermani@iki.ac.ir)



## **A Shift from Knowledge-Centered Epistemology to Understanding-Centered Epistemology in the Philosophy of Religion**

Alireza Kermani<sup>1</sup> 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.01.09

Accepted: 2024.02.20



### **Abstract**

Understanding-centered philosophy of religion, in addition to examining the rationality of religious beliefs, also pays attention to the way of achieving religious understanding and to the factors that are effective on it. This understanding is therefore more ambitious than knowledge-centered epistemology and also emphasizes the experimental, practical, emotional, social, and cultural aspects of religion. In this philosophical approach to religion, insights gained from these various dimensions are used to deepen the understanding of religion and foster a more profound faith. Understanding-centered epistemology not only broadens the responsibilities of the philosopher of religion but also shifts the focus in the philosophy of religion from disagreement to dialogue, from individual-oriented rationality to the wisdom cultivated by communities, from differences as an epistemic challenge to diversity as an epistemic opportunity. It also plays a role in fostering synergy among different religious traditions.

### **Keywords**

philosophy of religion, knowledge-centered epistemology, understanding-centered epistemology, spiritual temperament

---

1. Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (kermani@iki.ac.ir)

## ۱. مقدمه

بحث از ایمان و ارتباط آن با باور، معرفت، عمل، احساس، تجربه و حیات معنوی از جمله مباحث حائز اهمیت در فلسفه دین است. فیلسوفان دین عمدتاً سعی در پاسخ به این سؤالات دارند که آیا باورمندی شرط یا جزء ایمان است؟ آیا در ایمان، علم مطابق با واقع لازم است؟ احساس، تجربه دینی، تجربه عرفانی و معرفت حضوری چه جایگاهی در حصول ایمان دارد؟ آیا عمل یا تجارب عملی نقشی در تحقق ایمان دارند؟ حیات یا مزاج معنوی چه نسبتی با ایمان دارد؟ در پاسخ به سه سؤال اول، دین‌پژوهان گاه ایمان را از مقوله احساس، تجربه یا مرتبه‌ای از علم حضوری دانسته‌اند و گاه در بیان حقیقت ایمان بر باور تأکید کرده‌اند. دیدگاه اول عمدتاً از آنجا که در توجیه باور و معرفت (عقلی) دشواری می‌دید به ایمان تجربی متمایل شد و حتی بعضاً شأن ایمان را به احساس فروکاست، و دیدگاه دوم خود تجربه یا احساس را نه تبیین‌کننده‌ای پیشینی<sup>۱</sup> که امری محتاج به تبیین (تبیین‌خواه)<sup>۲</sup> می‌دید و به کمتر از معیار سخت‌گیرانه باور مطابق با واقع در مورد ایمان قانع نشد. هر دو این دیدگاه‌ها در این امر مشترک‌اند که اولاً معرفت را محور معرفت‌شناسی دینی خود قرار داده‌اند و ثانیاً به دنبال تعریفی پیشینی از ایمان‌اند و سعی دارند فارغ از تحلیل پدیده ایمان، مبتنی بر نوعی سلطه‌گرایی معرفتی<sup>۳</sup>، تعریف خود را بر واقع تحمیل کنند. اما توجه به این نکته لازم است که ایمان مؤمنان که دارای مراتب مختلف به رسمیت شناخته شده‌ای از ناحیه جامعه مؤمنان و اکثر ادیان و مکاتب است، فقط ایمانی مبتنی بر احساس و تجربه یا صرفاً ایمانی گزاره‌ای مبتنی بر باور صادق مؤید به دلایل و قراین عقلی نیست؛ بلکه طیف وسیعی را شامل است که این دو مرتبه از ایمان را نیز در ضمن خود دارد. آری ممکن است ایمان به حسب هر مرتبه آثاری متفاوت از آثار مراتب دیگر داشته باشد و ممکن است ادیان و مکاتب برای مرتبه‌ای از ایمان ارزش الهیاتی یا حد نصاب خاصی قائل شوند، اما همه این مراتب در مطالعه پدیده ایمان مشترک‌اند. این مقاله بنا دارد ضمن مراجعه به میراث حکمی مسلمانان و دیدگاه‌های رایج فیلسوفان دین درباره ماهیت دین و ایمان دینی، با روشی تحلیلی از فلسفه دینی سخن بگوید که در آن فهم، و نه صرفاً معرفت، در تحقق ایمان نقش دارد، و اعتدال، و نه فقط عقلانیت، فضیلت معرفتی محسوب می‌شود. در این فلسفه دین، معرفت‌شناسی فهم‌محور<sup>۴</sup> به نحوی مکمل معرفت‌شناسی معرفت‌محور<sup>۵</sup> خواهد بود و فیلسوف دین به جای آن که صرفاً به دنبال باورمندی یا احراز مطابقت گزاره‌ها با واقع باشد و یا فقط از

معیار صدق تجربه دینی سخن به میان آورد، مجموعه‌ای از عوامل حصول فهم از جمله تجربه عملی را بررسی و بر مزاج معنوی تأکید می‌کند تا به نوعی در مرز میان معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مطالعات تفسیری (هرمنوتیک) حرکت کرده باشد. بر این اساس، این مقاله در مورد معیارهای مرتبط با ارزش معرفتی ایمان و تعیین حد نصاب برای آن جز به اشاره بحث نمی‌کند، بلکه تنها در ساختاری کلی به بحث از جایگاه معرفت‌شناسی معرفت‌محور و فهم‌محور در فلسفه دین می‌پردازد و به عوامل حصول فهم و آثار و پیامدهای رویکرد فهم‌محور اشاره می‌کند.

## ۲. معرفت‌شناسی معرفت‌محور در فلسفه دین

بحث درباره ایمان دینی از مهم‌ترین مباحث مطرح در میان فیلسوفان دین است. بسیاری از فیلسوفان دین، و به طور خاص دلیل‌گرایان، باورمندی را محور بحث خود قرار داده و با تفسیر ایمان به ایمانی گزاره‌ای مباحثی مفصل درباره معیار صدق یا نحوه توجیه این باورها مطرح کرده‌اند. در دیدگاه ایشان، معرفت (عمدتاً عقلی) شرط یا شطر ایمان است، و مراد از آن باوری صادق است که صدقش متکی به دلایلی کافی باشد. برخی معتقدان به این دیدگاه حدنصاب این معرفت را معرفت یقینی و برخی دیگر معرفت ظنی می‌دانند؛ چنان که برخی معتقدان به معرفت یقینی یقین منطقی عقلی بالمعنی‌الخاص را معتبر دانسته و برخی دیگر یقین عام روان‌شناختی را کافی می‌دانند و حتی گروهی از معرفت تقلیدی سخن به میان آورده‌اند (نک. حسین‌زاده ۱۳۸۸، ۳۰-۵۷). اگر چه به نظر می‌رسد برخی از این نظریات از منظری وظیفه‌شناسانه به موضوع نگریسته‌اند و خواسته‌اند تکلیف فقهی مکلفان مسلمان خود را تعیین کنند و شاید به لوازم کلامی این دیدگاه در پذیرش نوعی تکثرگرایی دینی توجه نداشته‌اند و یا به ناچار آن را پذیرفته‌اند (حسین‌زاده ۱۳۸۸، ۱۱۱)، اما این وجه ایجابی را نمی‌توان در آنها نادیده گرفت که در ارائه نظریه خود به پدیدار ایمان ظهور یافته در طیف وسیعی از مؤمنان توجه داشته‌اند، طیفی که در یک سوی آن معتقدانی با ایمانی عقلی و یقینی به همه یا بسیاری از آموزه‌ها وجود دارد و در سوی دیگر آن مقلدانی که ممکن است در جهلی مرکب به آموزه یا آموزه‌هایی به یقینی روان‌شناختی رسیده باشند و البته همگی ذیل عنوان عام مؤمن قرار دارند.

برخی دیگر از فیلسوفان دین تجربه دینی را محور بحث خود قرار داده و با تفسیر ایمان به ایمانی تجربی یا غیرگزاره‌ای تلاش کرده‌اند خود را از چالش معیار صدق یا توجیه باورهای دینی برهانند. از این منظر، تجربه دینی، که شامل احساس و عاطفه همراه با

بعدی شناختی است (اسماعیلی ۱۳۹۶، ۱۵۷-۱۶۷)، تبیین‌گری ذاتی خواهد داشت و بدون این که بخواهد راه دشوار پاسخ به اشکالات وارد بر توجیهات مبتنی بر عقل نظری را طی کند، ایمانی تضمین‌شده<sup>۴</sup> ارائه می‌دهد. این منظر علاوه بر این که با چالش مسلم فرض کردن تبیین‌گری تجربه دینی روبروست، این اشکال را هم دارد که با وجود پذیرش اشکال مختلف تجربه دینی و از جمله تجارب حسی، چه بسا تحت تأثیر سنت مسیحیت اروپای غربی، آن مقداری که از تجارب غیرحسی، که عمدتاً امثال ویلیام جیمز بدان استناد می‌کنند، بحث می‌کند، به سایر اقسام تجارب دینی نمی‌پردازد. این امر ناشی از بدگمانی فیلسوفان دین غربی نسبت به مبصرات و مسموعات و سایر تجارب صوری است که چه بسا باعث شده کسانی که برای اولین بار با این ادبیات مواجه می‌شوند بیندیشند چنین تجاربی تنها نوع تجربه دینی دارای ارزش معرفتی واقعی هستند (Griffioen 2021, 46). شلایرماخر از تجربه غیرحسی و خدامحور وابستگی مطلق، یا آگاهی از ربط بودن به خدا، صحبت به میان می‌آورد (Schleiermacher 2016, 12). اتو از تجربه امر مینوی سخن می‌گوید که همچون رازی مهیب و جذاب تجربه می‌شود که احساس خوف و هیبت از امری به کلی دیگر و متعالی را به دنبال دارد (وین‌رایت ۱۳۷۸، ۱۲۷-۱۴۲). ویلیام جیمز نیز تجارب سزاوار بحث را تجاربی فردی می‌داند که دارای چهار ویژگی بیان‌ناپذیری، شناختی بودن، گذرا بودن، و انفعالی بودن هستند (James 2002, 29-30)، و والتر استیس نیز از تجارب وحدت‌محور آفاقی و انفسی بحث می‌کند و اولی را مقدمه برای دومی معرفی می‌نماید (استیس ۱۳۷۹، ۵۳-۵۵).

هر دوی این نظریات گزاره‌ای و تجربی در این امر شریک‌اند که (۱) معرفت حضوری و حصولی یا تجربی و باورمحور را که ماهیتی انفعالی دارد محور ایمان قرار می‌دهند و نسبت به ابعاد فعلی و تجارب سلوکی مؤثر بر تحقق ایمان ساکت‌اند و (۲) نگاهی فردمحور به باور و تجربه دارند و نسبت به ابعاد جمعی و تجمیعی تجربه و باور بی‌توجه‌اند و (۳) گاه استثناهایی در حدنصاب باور یا تجربه معتقد شده‌اند بی آن که وجهی معقول برای آن‌ها برشمارند. رویکردی با این ویژگی‌ها، که از آن به رویکرد معرفت‌محور تعبیر می‌کنیم، دغدغه اصلی اش احراز مطابقت معرفت با واقع است. در نظریات گزاره‌ای بحث اصلی بررسی معیار صدق گزاره‌هاست و در رویکرد تجربی لازم است از دلایل موهوم نبودن تجارب یا نادرستی تبیین‌های زیست‌روان‌شناختی یا اجتماعی فرهنگی و یا هر نوع تبیین تحلیل‌گرایانه‌ای بحث شود.

### ۳. معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفه دین

معرفت‌شناسی فهم‌محور وظیفه معرفت‌شناسی دینی را نه صرف تحلیل چگونگی وصول به باور و تجربه‌ای مطابق با واقع، که تبیین کیفیت شکل‌پذیری فاعل شناسا از (و شکل‌دهی به) مجموعه مبصرات، مسموعات، تصویرهای خیالی، تجارب دینی و عرفانی، استدلال‌های عقلی و تجربه‌های سلوکی - با توجه به جنبه‌های اخلاقی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی و غیره دین - می‌داند. از این رو در این معرفت‌شناسی این تنها امور معرفتی نیستند که بر یافت دین مؤثرند، بلکه مجموعه‌ای از تصورات، تصدیقات، گرایش‌ها، ملکات و رفتارهای فردی و اجتماعی هستند که فهم آدمی از دین را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. در این رویکرد، معرفت تنها هدف ارزشمند معرفتی، و عقلانیت تنها فضیلت معرفتی برای فاعل شناسا نیستند، بلکه این فهم است که مورد بررسی قرار می‌گیرد و این ملکه اعتدال است که هدف و فضیلت محوری را تشکیل می‌دهد (Legenhausen 2013, 23-46). بر این اساس، فهم فراتر از صرف باورمندی یا تجربه موجه است، بلکه شامل چگونگی دیدن یا درک کردن پیوند گزاره‌های متعدد، معنادهی به آنها، نحوه اعمال گزاره‌ها در زمینه‌های مختلف، درک نقاط قوت و ضعف آنها و غیره نیز می‌شود. به تعبیری، فهم این است که بتوانیم «تعهدات خود را برای پیشبرد اهداف معرفتی خود به کار بگیریم، یعنی برای نتیجه گرفتن، طرح پرسش‌ها، صورت‌بندی تحقیقات بالقوه ثمربخش، و غیره» (Elgin 2017, 3). برای شرح کامل‌تری از معنای فهم در این رویکرد، مناسب است به بررسی اجمالی حقیقت دین، انسان و ایمان به عنوان سه مبنای این رویکرد توجه کنیم.

#### ۳-۱. مبانی رویکرد فهم‌محور

**حقیقت دین:** فلسفه دین بررسی فلسفی دین است و از این رو وضوح معنایی دین و تبیین نوع نگاه به دین گام اول در ورود به مباحث فلسفی درباره دین است. از دین تعاریف زیادی ارائه شده است. برخی از این تعاریف ناظر به کارکردها و برخی ناظر به ماهیت دین است. در تعاریف دسته دوم عمدتاً دین مجموعه‌ای از باورها و گاه اخلاقیات و احکام (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۱۹)، یا تجربه‌ای که این مجموعه از آن استنتاج می‌شود دانسته شده است. در ادیان و مکاتب وحدت‌محور توحید اساس این باورها را تشکیل می‌دهد. اما این توحید صرفاً باور به گزاره‌ای توحیدمحور نیست، چنان که فقط شامل تجربه حقیقتی وحدانی هم نمی‌شود. وحی الهی (در ادیان الهی) حقیقتی دارای مراتب است که از

پایین‌ترین مرتبه یعنی ظهور و پیدایی کلمات (یا کلمه) خداوند در قالب امور مادی یا الفاظ مکتوب و ملفوظ شروع می‌شود و تا حقیقت وحدت امتداد می‌یابد. از این رو وحی (دین) حقیقتی از مرتبه متعالی وحدت کشیده‌شده تا مرتبه نازلۀ کثرت مفاهیم و باورهاست، که شامل نحوه صعود از این مرتبه نازلۀ به مراتب بالاتر نیز می‌شود. نگاه جامع به دین جمع بین باور، تجربه و عمل را اقتضا می‌کند، که انسان را به چنین جامعیتی فرامی‌خواند. از این منظر، دین تنها یک تجربه یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها نخواهد بود که مواجهه با آن تنها با بُعدی از وجود انسان در قالب ایمانی معرفت‌محور میسر باشد، بلکه دین حقیقتی است ذومراتب و تنزل‌یافته از بالاترین مراتب وجود تا در موطن کثرت با آدمی تلاقی کند و او را تا منزلگاه توحید عروج دهد.

**حقیقت انسان:** انسان موجودی جامع احساسات و عواطف، علوم و معارف، خلیات و ملکات و امیال و گرایش‌هاست. مجموعه همه این امور در کنار هم مزاجی معنوی (نک. قونوی ۱۳۸۱، ۱۶۴) را به وجود آورده که بُعد باطنی فرد انسانی را تشکیل می‌دهد. اختلاف صفات معنوی افراد آدمی ناشی از تفاوت در نحوه ترکیب مؤلفه‌های این مزاج و شدت و ضعف ظهور ویژگی‌های این مؤلفه‌هاست. از باب مثال، غلبه علوم حسی، یا ابعاد خیالی، مزاجی را ایجاد می‌کند که با مزاج حاصل از غلبه حکمت و عقلانیت متفاوت است. واضح است که در تشکیل این مزاج تنها مؤلفه‌های معرفتی حضور ندارند، بلکه این مزاج از مؤلفه‌های معرفتی حسی، خیالی و عقلی در کنار گرایش‌ها، عواطف و احساسات، و اخلاق و ملکات رفتاری به وجود آمده است. با این توضیح معلوم است که انسان با اموری همچون دین نه با یک بُعد که با کل وجود خود و البته مبتنی بر مؤلفه غالب در مزاج معنوی خود مواجه می‌شود. بر این اساس، هم دین دارای ابعاد و مراتبی است و هم انسان‌ها به جهت میزان فعلیت و غلبه عوامل مؤثر در مزاج معنوی خود دارای مراتب مختلفی هستند و از این روست که نحوه مواجهه افراد مختلف با دین متفاوت است و از همین جاست که تقویت و فعلیت‌بخشی به هر بُعدی از ابعاد وجود انسان در نحوه مواجهه وی با دین تأثیرگذار است. البته توجه به این نکته هم لازم است که در میان آدمیان هستند کسانی که دارای اعتدال مزاج معنوی هستند. در مزاج این اشخاص، که در عرفان اسلامی از آنها به انسان‌های کامل یاد می‌شود، مؤلفه‌ای خاص غلبه ندارد و از این روست که واقع امر بدون کجی و ناراستی در آن انعکاس می‌یابد، بر خلاف انسان‌های غیرکامل که در معرفت و ایمان دارای نقصان و ناراستی هستند.

**حقیقت ایمان:** بحث از حقیقت ایمان جزء مباحث فلسفه دین معاصر و از

نخستین مباحث مطرح در میان متکلمان مسلمان بوده است. در میان صاحب نظران هستند کسانی (صدرالمتألهین ۱۳۶۶، ۱: ۲۵۲؛ فیض کاشانی ۱۴۱۸، ۸: ۱) که ایمان را از مقوله باور موّجه یا علم یا تصدیق منطقی دانسته‌اند. اما بسیاری نیز از عنصر پذیرش قلبی و اراده در ایمان سخن به میان آورده‌اند. از این منظر دوم، ایمان کاری اختیاری و از مقوله فعل مؤمن است (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۲۱). انسان می‌تواند به اختیار خود امری را قلباً بپذیرد یا نسبت به آن اکراه و انکار داشته باشد.

بدون شک آنچه متعلق فعل اختیاری ایمان قرار می‌گیرد نمی‌تواند امری مطلقاً مجهول باشد، چرا که ایمان همواره ایمان به امری است و بدون شناخت از آن امر پذیرش قلبی آن بی‌معناست. این شناخت می‌تواند شناخت خیالی، عقلی یا شهودی باشد و ممکن است انسان حتی با وجود شناخت، از هر نوع آن، با سوءاختیار و به دلایلی از جمله تبعیت هوئی‌های نفسانی از پذیرش آن سر باز زند و تسلیم شناخت خود نباشد.

از این منظر، می‌توان گفت اراده و اختیار دست‌کم در سه جهت در حصول ایمان مؤثر است: (۱) در پذیرش قلبی امری که شناخت بدان تعلق گرفته، بدین معنا که چه بسا حتی با وجود شناخت عقلی بدیهی یا مبتنی بر فطرت، شخص با اراده خود، پذیرش قلبی نداشته باشد؛ (۲) در قناعت به شناخت خیالی و نه عقلی، با این توضیح که انسان ممکن است با اختیار خود صرفاً به شناخت خیالی رضایت دهد و به دنبال شناخت‌های عمیق‌تر عقلی یا شهودی نباشد؛ و (۳) در اصل تحقق ادراک که محصول توجهی ارادی است. با این وصف، اراده، در مراحل متعدد، نقشی اساسی در تحقق ایمان دارد. نتیجه توجه به نقش اراده در فعل اختیاری ایمان، توجه به تأثیر عوامل مؤثر بر شکل‌گیری اراده در تمامی مراحل تحقق ایمان است. اراده‌های جزئی آدمی به عنوان افعال انسانی محصول برآیند مزاج معنوی فرد است. از این رو گرایش‌های مثبت و منفی، احساسات و عواطف و هیجانات، هوئی‌های نفسانی، حب و بغض‌ها و خصلت‌های اخلاقی در همه مراحل تحقق ایمان نقشی مؤثر دارد. با این وصف، قناعت شخص به شناخت خیالی و عدم احساس نیاز به دلایل عقلی یا نپذیرفتن این دلایل، یا نوع چینش مقدمات و بالتبع نوع نتیجه به‌دست‌آمده از استدلال، همگی مبتنی بر نحوه ظهور اراده مبتنی بر مزاج معنوی شخص است. لذاست که استدلال‌های عقلی برای انسان دارای مزاجی که خیال بر او غالب است و به ملکه حکمت دست نیافته است، تأثیری به سان کسی که غالب بر او خصلت عقلانیت است نخواهد داشت؛ مگر آن که از استدلال‌هایی نزدیک به مزاج معنوی وی برای تغییر و تکامل این مزاج بهره برده شود. حتی اگر ایمان را از مقوله باور موّجه و علم حصولی



برآمده از استدلال بدانیم، باز هم از تأثیر عوامل غیر معرفتی در تحقق آن نباید غافل بود. استدلال کردن فعل مستدل است و در گزینش مقدمات و یا حتی در گزینش حد وسط استدلال یا معنایی که مستدل از حد وسط اراده می‌کند پای اراده به میان می‌آید، که خود معلول نفس با مزاج معنوی خاصی است. با این وصف، ادراک شیء یا ایمان به یک امر همسو با مزاج معنوی شخص است. عارفان مسلمان برای بیان این حقیقت از تعبیر «تناسب» بهره برده‌اند (نک. ابن عربی بی‌تا، ۱: ۹۲؛ کاشانی ۱۴۲۲، ۱: ۱۰۳؛ قونوی ۱۳۷۱، ۶۲). از این منظر، همواره میان مدرک و مدرک در مراحل شناختی و میان ایمان و متعلق ایمان در مرحله پذیرش قلبی تناسب وجود دارد. از منظر ایشان، هر واقعیت مادی یا مجردی دارای ابعاد و لوازم قریب و بعید است و راه شناخت آن واقعیت علم به همین ابعاد و لوازم است. لم وصول به شناخت هر یک از این ابعاد و لوازم در مناسبت میان مدرک و مدرک است و لم بسط معرفت نیز واسطه قرار دادن بُعد یا لازمه متناسب با مدرک برای رسیدن به بُعد یا لازمه قریبی است که از جهتی مغایر با مدرک است؛ و همین مغایرت طلب مورد نیاز برای حصول شناخت را تأمین می‌کند. از این دیدگاه، انسان همواره از جهت مناسبت به تدریج و با حفظ مراتب به بُعد مغایر نزدیک می‌شود، و اگر مناسبتی در کار نباشد، متعلق ادراک مجهول مطلق خواهد بود که هیچ گونه ارتباط و طلبی در مورد آن تحقق نخواهد داشت (قونوی ۱۳۸۱، ۲۸-۲۹).

حاصل آن که مراد از معرفت‌شناسی فهم‌محور در فلسفه دین نوعی معرفت‌شناسی دینی است که تنها بر بُعد باور مطابق با واقع در ایمان تمرکز ندارد و علم و معرفت و ایمان را ویژگی نفسی دارای مزاجی معنوی می‌داند که خود محصول و برآیند مجموعه‌ای از عقاید، احساسات، گرایش‌ها و... است. چنین منظری باعث می‌شود که اولاً مسائل مطرح در فلسفه دین در انحصار مسائل باورمحور نباشد و به نوعی گسترش بیابد و ثانیاً کارکردهای متفاوتی از مطالعه فلسفی دین متوقع باشد.

#### ۴. گسترش فلسفه دین

در فلسفه دین معرفت‌محور، وظیفه انسان منحصر در آن است که به مدد کشف مفاهیم مختلف دینی و کاربرست موفق آنها (مثلاً فهم خاصی از خدا، الوهیت یا واقعیت نهایی)، به مطالعه و تأمل بر متون و روایات مقدس بپردازد، اشیاء و ابزارهای مختلف مقدس را در عبادت خود به کار گیرد، بدن و قوای شناختی خود را جهت دهد، عواطفی خاص را به‌پروراند، و الی‌آخر. اما فلسفه دین فهم‌محور دارای هدف معرفتی بزرگ‌تری است که

بیشتر تفسیری است. به بیان دیگر، در حالی که هدف معرفت صرفاً احراز مطابقت اشیاء با واقع (به روش صحیح) است، فهم دینی مستلزم فعالیتی تفسیری به منظور معناسازی و وصول به معنایی وجودی است (Griffioen 2021, 50). بررسی عوامل مؤثر در این فعالیت تفسیری از جمله مواردی است که می‌تواند به گسترش فلسفه دین کمک کند. در ادامه به برخی از راه‌هایی که می‌تواند به این گسترش کمک کند اشاره می‌شود.

**الگوها و تصورات خیالی:** توجه به این نکته لازم است که این فقط معرفت‌ها و باورهای مطابق با واقع نیستند که در مواجهه با دین و ایمان دینی دخیل‌اند، بلکه دست‌کم در مورد انسان‌های عادی، بسیاری از تصویرسازی‌ها یا تمثیل‌های خیالی هم در این زمینه تأثیرگذارند. از این منظر، همان‌طور که علوم تجربی برای دستیابی به فهم علمی اغلب از الگوها، صور خیالی و به تعبیر الگین (Elgin, 2017) «دروغ‌های شایسته» بهره می‌برد، به همین سان ممکن است اموری که تطابق با واقع هم ندارند در فهم دینی دخیل باشند. حتی در تجارب حس متعارف نیز بنا بر نظر برخی عصب‌شناسان آنچه ادراک می‌شود لزوماً متن واقع نیست. از منظر ایشان «شواهدی وجود دارد که ذهن خودآگاه و ناخودآگاه ما صورتی از جهان خلق می‌کند، نه آن که صرفاً داده‌های حسی را ساختار دهد و یا از صافی بگذراند» (Peters 1998, 13-15).

به طور کلی، به نظر می‌رسد که ذهن، جدای از همه داده‌های حسی که دریافت می‌کند، به طور خودکار روایتی یکپارچه و پیوسته خلق می‌کند. ما ساختاری نو از جهان می‌یابیم [...] ذهن چیزهایی می‌بیند که نیستند و چیزهایی را که هستند، نمی‌بیند. (Newberg & Waldman 2009, 5)

بنابراین، ممکن است فهم مرتبه‌ای از دین به وسیله مثال‌ها یا الگوهای خیالی و وهمی میسر شود که خود ارزش واقع‌گرایانه نداشته باشد، اما از آنجا که در فهم محتوای دین دخیل‌اند در مباحث دین‌شناختی جای داشته باشند.

**تجارب عملی:** در کنار ابعاد معرفتی و اعتقادی تأثیرگذار در فهم دینی نباید از تجارب و بینش‌هایی که از طریق رفتارهای معنوی، عبادی و آئینی به دست می‌آیند غفلت کرد. به تعبیر دیگر، تجارب تنها منحصر در نوع انفعالی نیستند، بلکه شامل تجارب کنشی نیز می‌شوند. تجربه کنشی تجربه‌ای است که فاعل شناسا با عملکرد قوای ادراکی خویش بدان‌ها راه نمی‌برد، بلکه تخلق و تحقق به یک عمل، در نفس، اثر عمیق وجودی بر جای می‌گذارد که علاوه بر این که به نحوی در سایر علوم تأثیر می‌گذارد، از حیث وجودی بودن آن اثر، مساوق با علم است و خود در مقوله علم و معرفت حضوری قرار می‌گیرد. تأثیر

این تجارب عملی و سلوکی در سایر علوم از طریق تأثیر در قوای ادراکی همواره مورد توجه محققان و عارفان بوده است و ایشان در مواردی از نقش تهذیب، تصفیه نفس و تهذیب باطن در تعالی ادراکات عقلی و حتی حسی سخن به میان آورده‌اند (مصباح یزدی ۱۳۷۸، ۲: ۴۵۸).

**تجارب صوری و حسی:** در فضای اسلامی، یکی از برجسته‌ترین حوزه‌هایی که در آن مباحث الهیاتی با پشتوانه تجربه و شهود مورد بررسی قرار گرفته است، عرفان نظری است. همچنان که در غرب نیز الهیات عرفانی در عرض الهیات طبیعی و وحیانی مطرح است و از راه شهود برای شناخت خداوند و اسما و صفات او بهره می‌برد. محققان و فیلسوفان عرفان‌گام محور بحث در این حوزه‌ها را شهودات عرفانی وحدت‌محورِ خواص قرار داده‌اند و گاه حتی در برخی از سنت‌های عرفانی نگاهی منفی به تجارب صوری یا شبه‌حسی داشته‌اند. در این سنت‌ها عمدتاً عرفان خالی کردن ذهن از مفهوم‌سازی‌ها، حالات، عواطف و هر گونه مفاد متکثر دانسته شده است. با این وصف، حتی کسانی مثل یوحنا صلیبی درباره‌ی خطر معرفت‌بخش دانستن شهودات بصری و سمعی هشدار داده‌اند و مکتب ذن از آنها با عنوان توهمات شیطانی یاد می‌کند (جونز ۱۴۰۰، ۸۶). از این منظر چه بسا شهودات بصری کارکرد قوای ناخودآگاه دانسته شده‌اند که به هنگام تخلیه‌ی ذهن از محتوایی «دوگانه» یا بازگشت عارف به حالت اولیه، ذهن را پر می‌کنند. اما به نظر می‌رسد این تجارب صوری و حتی تجارب حسی که ثمره‌ی آنها نوعی بصیرت معنوی است، برای خود شخص و نقل آنها برای دیگران تأثیر عمیقی در فهم یا مزاج معنوی و لذا ایمان اشخاص دارد و لذا جای بحث بیشتر از آنها در فلسفه دین وجود دارد. همچنین توجه به تجارب حسی و جسمانی علاوه بر این که به نوعی فضا را برای تعامل با رشته‌هایی همچون علوم اعصاب، علوم شناختی، زیست‌شناسی تکاملی، زیبایی‌شناسی و غیره فراهم می‌کند، موجب طرح آن دسته از تجارب دینی می‌شود که مستقیماً تجربه‌ی خدا تلقی نمی‌شود.

**احساسات و عواطف:** یکی از مؤلفه‌های مؤثر در شکل‌گیری مزاج معنوی و لذا در تحقق ایمان به عنوان یک فعل اختیاری، در کنار باورها و اعمال و شاید متأثر از آنها (جورج و کریستیانی ۱۳۸۳، ۱۲۸، کارلسون ۱۳۷۷، ۱۲)، احساسات و عواطف است (حکیمی و دیگران ۱۳۸۸، ۷: ۲۴۳-۳۰۵). هرچند برخی از متفکران که از آنها به قرینه‌گرایان یا دلیل‌گرایان نام می‌برند، ایمان را صرفاً مبتنی بر شواهد عینی و آفاقی می‌دانند، اما به واقع نقش احساسات و عواطف، یعنی تأثرات و انفعالاتی همچون ترس،

غم، شادی، امید، محبت، نفرت را نمی‌توان از نظر دور داشت. تأثیر این عوامل به حدی قابل توجه است که برخی همچون جیمز آنها را منبع ژرف‌تر دین می‌دانند و بر آن‌اند که اصلاً دین از مقوله عواطف است، نه عقل. و برخی نیز حضور عواطف متناسب برای دریافت درست شواهد را لازم می‌دانند و بر آن‌اند که بدون بهره‌مندی از عواطف متناسب با امور معنوی و الهی، قوت شواهد موجود بر این امور به درستی ادراک نخواهد شد (حقانی ۱۳۹۲، ۷۷-۹۲). شهید مطهری نیز در کلامی مشابه بر آن است که عاطفه یکی از حالات نفسانی انسان است که می‌تواند تأثیراتی بسزا در ایمان و باورها بگذارد. این تأثیر به ویژه در ارتباط با خداوند سبحان نقش مهمی دارد؛ چرا که ایمان کار قلب است و قلب همان روح و نفس انسانی است که به منزله کانون ادراکات، احساسات و عواطف است که درک می‌کند، می‌اندیشد، تصمیم می‌گیرد، دوستی و دشمنی می‌کند و منشأ همه صفات عالی و ویژگی‌های انسانی است (مطهری ۱۳۷۴، ۷: ۱۲۵). توجه به این بعد ایمانی نیز راه را بر تعامل با دیدگاه‌هایی همچون دیدگاه‌های عصب‌روان‌شناسان باز می‌کند (معظمی ۱۳۷۸، ۸۵-۸۹).

**تجربه‌های معنوی جمعی یا تجمیعی:** علاوه بر باورها، احساسات و تجارب فردی، امر دیگری که در تحقق ایمان و شکل‌دهی به مزاج معنوی شخص قابل توجه است، تجارب جمعی و تجمیعی است. مراد از تجربه جمعی<sup>۷</sup> تجربه‌ای معنوی است که در جمع و برای جمع حاصل می‌شود، به این معنا که تحقق آن منوط به تأمل و تفکر فردی نیست و در شرایط غیراجتماعی حاصل نمی‌شود. بسیاری از تجارب یا حالات احساسی که تحت عنوان تجربه دینی در فلسفه دین مورد بحث قرار می‌گیرد تجارب فردمحوری است که خواص از انسان‌ها با سلوکی فردی بدان دست یافته‌اند و کمتر به تجاربی که صرفاً در اوضاع و احوال جمعی رخ می‌دهد توجه می‌شود. مراد از تجربه تجمیعی<sup>۸</sup> تجربه‌ای است که با توجه به پیشینه‌ای تاریخی فرهنگی محقق می‌شود. به تعبیر دیگر، این تجربه به نوعی خبرگی یا معرفت به دست‌آمده یا جمع‌شده در طول زمان اطلاق می‌شود، نه به یک رویداد گسسته موقت با مدت زمان محدود (Griffioen 2021, 58).

#### ۴-۱. آثار گسترش فلسفه دین

**ارزیابی دلیل‌گرایی، توجه به جایگاه استدلال در ایمان دینی:** چنان که گذشت، مراد از ایمان نه اعتقادی صرف به قضیه‌ای خبری، که پذیرش قلبی نسبت به مضمونی شناختی است؛ و مراد از پذیرش قلبی قبول با تمام حقیقت انسان یعنی مجموعه علوم،

ملکات و احساسات (مزاج معنوی) (قونوی ۱۳۷۵، ۷۱) است. بر این اساس، اراده ایمانی فرد اراده منبعت از قلب اوست که ظهور اراده و اختیار کلی آدمی از مسیر مزاج معنوی جزئی اوست. با این وصف، ملکه تعقل - و نه استدلالی خاص - در کنار ملکات رفتاری و احساسات و عواطف مثبت یا منفی، یکی از ارکان ظهور اراده و تحقق فعل ایمان به شمار می‌رود. به تعبیر دیگر، استدلال‌های عقلی یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهی مزاج معنوی انسان است، و ایمان برآمده از این مزاج ایمانی عقلی است که دلیل‌گرا آن را حد نصاب ایمان صحیح می‌داند. بنابراین، ایمان عقلی محصول استدلالی عقلی بر مضمونی معرفتی نیست، گو این که در مواردی انسان، با وجود شناخت عقلی، تسلیم آن شناخت نمی‌شود. ایمان عقلی ثمره مزاج عقلی است که با تمرین‌هایی علمی در کنار ریاضت‌هایی عملی شکل گرفته است. از این منظر، اقامه استدلال در اثبات متعلق ایمان تنها زمانی سودمند است و ایمان را به دنبال دارد که مخاطب استدلال به مدد علم و عمل، مزاج معنوی مناسب با پذیرش آن استدلال را داشته باشد.

**نقش عمل در ایمان، توجه به جایگاه تهذیب در فلسفه دین: ایمان درست از تصدیق قلبی شناخت فطری و تسلیم در مقابل آن آغاز می‌شود.** این امر مزاجی معنوی پدید می‌آورد که ماده ثانویه برای شناخت‌های برتر خواهد بود. این شناخت‌ها و تصدیق به آنها در مراحل متعالی‌تر وقتی حاصل می‌شود که آدمی با مراتب متعالی وجود تناسب داشته باشد. و تناسب با مراتب برتر وجود ملازم با زهد در مراتب اسفل وجود است که با ریاضات عملی محقق می‌شود. از این دیدگاه، صاحب‌نظری که تنها به عقل خود اکتفا کرده و در سیر از مرتبه فطرت، عمل را با عقل ورزی همراه نکرده است، و به تعبیری با کمک هدایت عقل، در کنار عقل ورزی، به تصفیه دل اقدام نکرده و مزاجی معتدل ندارد، صاحب عقلی مشوب به وهم است (نک. قیصری ۱۳۷۵، ۱۰۶۴)، که به جهت عدم تناسب با مراتب برتر عالم وجود، در درک حقایق متعالی مربوط به سعادت آدمی دچار نقصان است. چنین عاقل ناظری نتوانسته مزاج معنوی خود را با تصفیه و تزکیه از غلبه وهم و خیال پاک کند. و از این رو، چه بسا هم در مقدمات خود و تصویری که از حد اصغر و اکبر و حد وسط دارد و هم در نحوه چینش مقدمات، وهم و خیال را دخالت می‌دهد و از این رو به نتایجی تام دست نمی‌یابد. بنابراین، ایمان دینی به متعلق شناختی و التزام به لوازم عملی آن موجب هدایت قوه شناختی و تصفیه از وهم و خیال خواهد شد، و این راه را برای شناخت صحیح در مراحل بالاتر هموار می‌کند. از این منظر، علم و عمل در یک تعامل دوسویه به پیش می‌روند و این تا نهای‌ترین مراتب ایمانی ادامه می‌یابد. یکی

از نتایج حاصل از توجه به این رابطه دوسویه توجه دوباره به این نکته است که استدلال عقلی حاصل از مقدماتی نظری که با وسایطی به فطرت یا بداهت ختم می‌شود، برای نفسی که خیال بر او غالب است یا در مراحل اولیه سلوک عقلی به سر می‌برد شناخت مؤثر در ایمان دینی لاحق را به بار نمی‌آورد. آنچه باید در تحقق ایمان صورت گیرد ارائه تمرین‌هایی عملی و فکری است که به تدریج شخص را به مرتبه‌ای نزدیک می‌کند که بتواند از مفاد دلیل عقلی بهره ببرد.

*ارزش‌گذاری ایمان، توجه به نقش الگوگیری از انسان کامل در ایمان: یکی از دغدغه‌های متکلم چگونگی ارزش‌گذاری ایمان است. سؤال این است که آیا همه ایمان‌ها درست هستند و یا ایمان به ایمان درست و نادرست تقسیم می‌شود؟ و اگر پاسخ به سؤال دوم مثبت است، معیار درستی و نادرستی ایمان چیست؟ آیا اگر سخن از معیارهایی عقلی و کلی به میان آید، این معیارها در مقام تطبیق بر مصادیق جزئی در سنت‌های متعدد چه مقدار کارایی دارد؟ در فلسفه دین فهم‌محور، که بر مزاج معنوی تأکید دارد و فضیلت را اعتدال در این مزاج می‌داند، معیار ایمان درست نزدیک شدن به اعتدال و الگوگیری از انسان کامل دارای اعتدال مزاج معنوی است، که در آن تطبیق بر مصادیق جزئی کاملاً امکان دارد. بر این اساس، در این نگاه فلسفی به دین، انسان کامل جایگاهی به سان معیار صدق ایمان خواهد داشت و جای طرح و بحث و بررسی آن در فلسفه دین باز خواهد بود.*

*توجه به رویکرد تطبیقی به منظور حل مسئله: مطالعه تطبیقی توصیف و سپس تبیین مشابهت‌ها و تفاوت‌های دو یا چند تفکر، سنت، یا... است، به منظور فهم هر چه بیشتر حقیقت مسئله مورد تطبیق. به تعبیر دیگر، مطالعه تطبیقی در توصیف شباهت‌ها و تفاوت‌ها به شیوه موضوع‌محور خلاصه نمی‌شود، بلکه بررسی‌ای مسئله‌محور است که به عنوان روشی برای فهم بهتر مسئله مورد بررسی به کار می‌رود و فهم محقق را از مسئله مورد بحث تعالی می‌بخشد. با توجه به مباحث گذشته، توجه به نوع نگاه دیگر سنت‌های دینی و فکری به مسئله مورد نظر، در فهم بهتر مسئله و توجه به وجوه برتری یا ضعف سنت خود شخص کمک می‌کند. از همین جهت است که ماکس مولر، که چهره‌ای برجسته در مطالعات تطبیقی است، بر آن بود که «هر کس که تنها یک دین را بشناسد در واقع هیچ دینی را نمی‌شناسد» (لک‌زایی ۱۳۸۷، ۱۴۰). ورود مطالعات تطبیقی به عرصه فلسفه دین بدان معناست که محقق راه‌حل‌های مختلف سنت‌های فکری و دینی مختلف را در مورد مسئله مورد بحث بررسی کند تا به فهم بهتری از مسئله نائل شود به راه‌حل آن نزدیک‌تر گردد.*

**نقد سلطه‌گرایی معرفتی، نجات از غرور معرفتی:** توجه به معرفت‌شناسی فهم‌محور و بالتبع رویکرد تطبیقی در فلسفه دین می‌تواند راه نجاتی از سلطه‌گرایی معرفتی باشد. به طور متعارف، در زمینه‌های فلسفی، گروهی که بلندترین صدا را دارد، یا حضورش به شدت بازنمایی می‌شود، ممکن است تصور کند دیدگاهی که اتخاذ می‌کند تنها دیدگاه ممکن یا مناسب است، و این می‌تواند منجر به شکل‌گیری ذهنیتی بسته نسبت به رویکردهای رقیب شود و باعث رد آنها به این بهانه شود که مثلاً به اندازه کافی «فلسفی» یا «دقیق» نیستند. این نوع بسط فلسفی در دین‌شناسی می‌تواند به تصحیح شکل نظام‌یافته‌ای از آنچه حوزه مدینا آن را غرور معرفتی می‌نامد کمک کند. به بیان مدینا، غرور معرفتی حالتی است که گاه در گروه‌های غالبی ایجاد می‌شود که خود را دارای اقتدار شناختی در یک حوزه معرفتی می‌دانند و لذا چندان نیازی به تفکر در مورد دیدگاه‌ها و تجارب دیگر در خود احساس نمی‌کنند و بنابراین فرصت‌های چندانی برای کشف نقاط ضعف خود ندارند (Medina 2013, 31-32). به همین دلیل، فیلسوفان دین شایسته است به جای استفاده از شیوه‌های راحت‌اندیشی، اصطکاک‌های معرفتی را در اندیشه خود بگنجانند، و آمادگی داشته باشند که به جای کنار نهادن این مباحث، بر آنها تمرکز کنند، تا در نتیجه، نظام غالب به نظامی که فراگیرتر است و از اشکال مختلف تجربه دینی استقبال می‌کند تبدیل شود (Scheman 2011).

**نگاه هم‌افزا به نظرات و تجارب مخالف:** معرفت‌شناسی فهم‌محور که احتمالات مختلف مطرح در سنت‌های مخالف را مورد بررسی قرار می‌دهد، فقط به وظایف معرفتی مفروض افراد و تعدیل باورهای ایشان در مواجهه با اختلاف‌نظرها توجه ندارد، بلکه به فرصت‌های معرفتی‌ای نیز توجه می‌کند که از طریق کسب تجارب هم‌افزا میان اعضای سنت‌های مختلف دینی حاصل می‌شود (Legenhausen 2013). واضح است که این هم‌افزایی هرگز مستلزم وحدت سنت‌ها یا توافق آنها در خصوص باور به یک موضوع نیست، بلکه نوع خاصی تعامل است که این امکان را برای فرد فراهم می‌سازد که به درک بهتری از دلایل دیگران در پرتو درک خود برسد و این ظرفیت را دارد که بحث تفاوت‌های دینی را از اختلافات بین‌الادیانی صرف، به راهبردهایی برای گفتگوهای سازنده میان ادیان تغییر دهد.

**توجه به امور اجتماعی فرهنگی:** همان‌طور که اشاره شد، یکی از راه‌های گسترش فلسفه دین توجه به تجارب جمعی و تجمیعی است، و این به معنای تأثیر امور اجتماعی و فرهنگی در شکل‌گیری مزاج معنوی انسان و لذا در چگونگی تحقق ایمان دینی است.

همان طور که ظهور نقلی دین در پایین‌ترین مراتب آن متأثر از جامعه و فرهنگ است، ظهور ایمان دینی افراد نیز از چنین تأثیری به دور نیست. تمرکز بر مطالعات کلامی و فلسفی در مورد دین در خلأ شرایط فرهنگی و اجتماعی، فیلسوف دین را از فهم دین و مسائل دینی که خود از این شرایط متأثر است با مشکل مواجه می‌کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی دینی، که صرفاً مدافع امکان عقلی باورهای خدامحور یا استدلال برای اثبات آنها نیست و به عواملی دیگر نیز در حصول فهم و خرد دینی توجه می‌دهد، معرفت‌شناسی‌ای فهم‌محور است، که می‌تواند بلندهمت‌تر از معرفت‌شناسی معرفت‌محور، در کنار توجه به عقلانیت و استدلال، بر ابعاد تجربی، عملی، احساسی، اجتماعی و فرهنگی دین نیز تأکید کند و از مجموع بینش‌های به‌دست‌آمده از چنین تحلیل‌هایی برای تقویت فهم بیشتر دین و سنت‌های دینی استفاده کند. چنین معرفت‌شناسی‌ای می‌تواند به تغییر تمرکز در فلسفه دین از اختلاف به گفتگو، از عقلانیت معطوف به افراد به خرد به‌دست‌آمده توسط جوامع، و از اختلاف تجارب به عنوان چالش معرفتی به تنوع در تجارب به عنوان یک فرصت معرفتی، کمک کند. چنین رویکردی هم مستلزم معرفی اختلافات و هم مستلزم تعیین موارد هم‌افزایی است، و می‌تواند به معرفت‌شناسی تجربه‌دینی کمک کند تا به گونه‌ای پیش برود که عشق به خرد را، که فلسفه به دنبال تجسم آن است، واقعاً نشان دهد.

## کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۷۰. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارالصادر.
- استیس، والتر ترنس. ۱۳۷۹. *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اسماعیلی، مسعود. ۱۳۹۶. *ماهیت معرفت عرفانی*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبد‌الله. ۱۳۸۹. *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- جورج، ریچی ال. و ترزاس کریستیانی. ۱۳۸۳. *مشاوره، نظریه‌ها و کاربردها*. ترجمه رضا فلاحی و محسن حاجیلو. تهران: رشد.
- جونز، ریچارد. ۱۴۰۰. *فلسفه عرفان*. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین‌زاده یزدی، محمد. ۱۳۸۸. *معرفت کافی و لازم در دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



- حقانی، ابوالحسن. ۱۳۹۲. «رابطه عاطفه با ایمان». معرفت‌کلامی، ۴(۱): ۷۷-۹۲.
- حکیمی، محمدرضا، و دیگران. ۱۳۸۸. *الحیاء*. قم: دلیل ما.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- فیض کاشانی. ۱۴۱۸. *علم الیقین فی أصول الدین*. قم: بیدار.
- قونوی، صدرالدین. ۱۳۷۱. *النصوص*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین. ۱۳۸۱. *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوود. ۱۳۷۵. *شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی و فرهنگی.
- کارلسون، ریچارد. ۱۳۷۷. *شادمانی پایدار*. ترجمه ارمغان جزایری و شهلا ارژنگ. تهران: البرز.
- کاشانی، عبد الرزاق. ۱۴۲۲. *تفسیر ابن عربی (تأویلات کاشانی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- لک‌زایی، مهدی. ۱۳۸۷. «فریدریش مکس مولر و علم ادیان». *پژوهشنامه ادیان*، ۲(۴): ۱۴۵-۱۵۹.
- مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۷۸. *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۴. *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- معظمی، داود. ۱۳۷۸. *مقدمات نوروسایکولوژی*. تهران: سمت.
- وین‌رایت، ویلیام. ۱۳۷۸. «امر قدسی از نگاه رودلف اتو». ترجمه علی شیروانی، *نامه مفید*، ۱۹: ۱۲۷-۱۴۲.
- وین‌رایت، ویلیام. ۱۳۸۵. *عقل و دل: درآمدی به نقد عقل عاطفی*. ترجمه محمد هادی شهاب. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

## Bibliography

- Carlson, Richard. 1998. *You Can Be Happy No Matter What*. Translated by Armaghan Jazayeri and Shahla Arzhang. Tehran: Alburz. (In Persian)
- Elgin, Catherine Z. 2017. *True Enough*. MIT Press.
- Esmaili, Masoud. 2017. *The Nature of Mystical Knowledge*. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Fayḍ Kāshānī. 1997. *ʿIlm al-Yaqīn fī Uṣūl al-Dīn*. Qom: Bidar. (In Arabic)
- George, Rickey L., & Therese S. Cristiani. 2005. *Counseling: Theory and Practice*. Translated by Reza Fallahi and Mohsen Hajilu. Tehran: Rushd. (In Persian)
- Griffioen, Amber L. 2021. *Elements in the Philosophy of Religion: Religious Experience*. Cambridge University Press.
- Hakimi, Muhammad Reza, and others. 2010. *Al-Ḥayāt*. Qom: Dalil-i Ma. (In Arabic)
- Haqhani, Abu al-Hasan. 2014. "The Relationship between Affection and

- Faith." *Ma'rifat-e Kalami*, 4 (1): 77-92. (In Persian)
- Hoseinzada Yazdi, Mohamad. 2009. *Adequate and Necessary Knowledge in Religion*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (In Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 1951. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar al-Sadir. (In Arabic)
- James, William. 2002. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Routledge.
- Javadi Amoli, Abdullah. 2010. *The Status of Intellect in the Geometry of Religious Knowledge*. Qom: Nashr-i Isra'. (In Persian)
- Jones, Richard. 2022. *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*. Translated by Alireza Kermani. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (In Persian)
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. 2001. *Tafsīr Ibn 'Arabī (Ta'vīlāt-i Kāshānī)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
- Lakzayi, Mahdi. 2009. "Max Müller and the Science of Religion." *Journal of Religious Studies*, 2(4): 145-159. (In Persian)
- Legenhausen, Muhammad. 2013. "Responding to the Religious Reasons of Others: Resonance and Nonreductive Religious Pluralism." *European Journal for Philosophy of Religion* 5(2), 23-46.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1999. *Teaching Philosophy*. Tehran: Islamic Development Organization. (In Persian)
- Motahhari, Morteza. 1995. *Collected Works of Morteza Motahhari*. Tehran: Sadra. (In Persian)
- Mozami, Davud. 1999. *Introduction to Neuropsychology*. Tehran: The Center for Studying and Compiling University Books in Humanities (SAMT). (In Persian)
- Newberg, Andrew, and Mark Robert Waldman. 2009. *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. New York: Ballantine Books.
- Peters, Frederic H, 1998. "Lucid Consciousness in Traditional Indian Psychology and Contemporary Neuro-Psychology." *Journal of Indian Psychology* 16:1-25.
- Qiyārī, Dāwūd. 1996. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. (In Arabic)
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. 1992. *Al-Nuṣūṣ*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Danishgahi. (In Arabic)
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. 2001. *'Ijāz al-Bayān fī Tafsīr Um al-Qur'ān*. Edited by

- Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Islamic Development Organization. (In Arabic)
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra).1987. *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*. Qom: Bidar. (In Arabic)
- Scheman, Naomi. 2011. "Queering the Center by Centering the Queer: Reflections on Transsexuals and Secular Jews." Pp. 111-144, in *Shifting Ground: Knowledge and Reality, Transgression and Trustworthiness*, edited by Naomi Scheman. Oxford University Press.
- Schleiermacher, Friedrich, 2016. *The Christian Faith*. translated by Paul T. Nimmo. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Stace, Walter Terence. 2000. *Mysticism and Philosophy*. Translated by Baha'uddin Khorramshahi. Tehran: Soroush Publication. (In Persian)
- Wainwright, William. 1999. "Holy Matter from Rudolf Otto's Point of View." Translated by Ali Shirvani, *Nami-yi Mufid*, 19: 127-142. (In Persian)
- Wainwright, William. 2007. *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*. Translated by Mohammad Hadi Shahab. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. (In Persian)

#### یادداشت‌ها

1. a priori explanans
2. explanandum
3. epistemic imperialism
4. understanding-centered epistemology
5. knowledge-centered epistemologies
6. warranted/justified
7. collective experience
8. collected experience

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی