

# شبکه معرفت دینی

(بحثی در ساختار معرفت دینی)

علیرضا قائمی نیا\*

## چکیده

این مقاله درصدد پاسخ دادن به این پرسش معرفت‌شناختی است که «معرفت دینی چه ساختاری دارد؟» به عبارت دیگر «آیا معرفت دینی بر پایه‌هایی مبتنی شده است؟ یا ساختار آن، شبکه‌مانند است؟» نگارنده در ابتدا دو دیدگاه را بررسی می‌کند که عبارتند از: مبنای نصی و مبنای تجربی، در ادامه، نگارنده زمینه‌ها و علل پیدایش این دو دیدگاه و دلایل ناکامی آن‌ها را به تفصیل بیان کرده و سپس دو دیدگاه دیگر؛ یعنی کل‌گرایی نصی و کل‌گرایی تجربی را تشریح کرده است. در نهایت، مقاله از این نظریه دفاع می‌کند که کل‌گرایی نصی بهترین دیدگاه معرفت‌شناختی است که ساختار معرفت دینی را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: مبنای مبنای، مبنای نصی، مبنای تجربی، کل‌گرایی نصی، کل‌گرایی تجربی.

## مبنای مبنای

قدیمی‌ترین تصویری که از ساختمان معرفت دینی در کار است. مبنای مبنای<sup>۱</sup> است. این تصور هم تصویری است که عموم معرفت‌شناسان قدیم و هم متکلمان از ساختمان معرفت دینی داشتند. بر طبق این دیدگاه، در ساختمان معرفت دو دسته از باورها یا معارف درکارند: پایه و غیرپایه. باورها یا معارف پایه اساس و مبنای معارف را تشکیل می‌دهند. برای ساختن ساختمان معرفت باید تعدادی

\* اسنادیاری پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

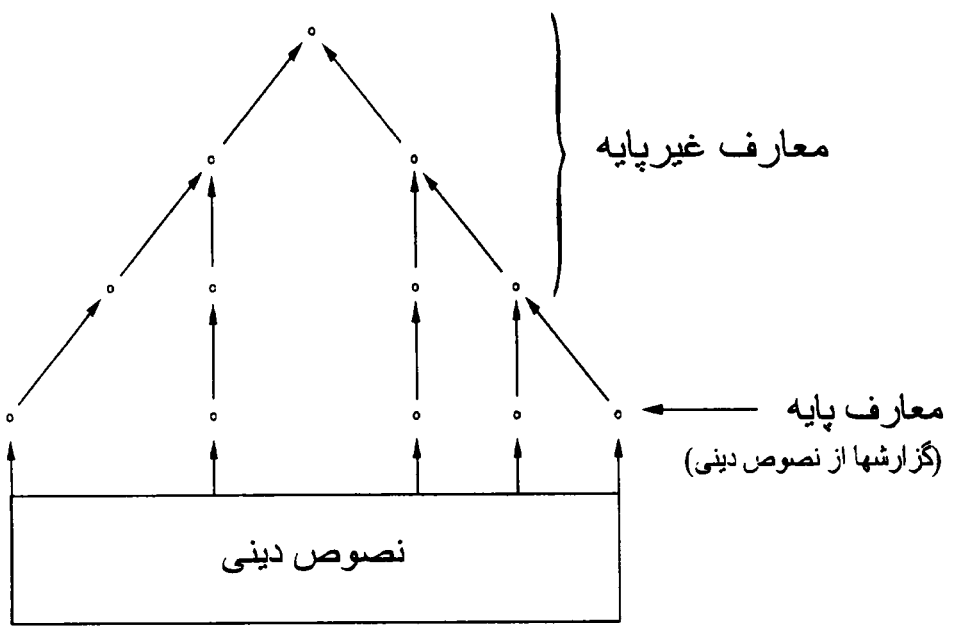
تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۸۲/۰۲/۱۵

سنگ زیرینا انتخاب کرد و آنگاه آجرهای معرفت را به ترتیب بر روی آن‌ها چید و تدریجاً این ساختمان را گسترش داد. معرفت‌شناسان بحث‌های بسیار مفصلی دربارهٔ این باورها و معارف پایه دارند و بر سر این‌که آن‌ها چگونه باید باشند و چه ویژگی‌هایی دارند اختلاف‌نظر دارند و بهتر است بدون پرداختن به آن‌ها، مستقیماً سراغ معرفت دینی برویم و ببینیم چه صورتی می‌یابد.

مبناگرایی در باب معرفت دینی بدین معناست که این نوع معرفت ساختمانی است که پایه‌ای مستحکم دارد. اما پایه‌های معرفت دینی کدامند و این نوع معرفت بر چه نوع اساسی استوار شده است؟ دو گزینهٔ عموماً مطرح شده‌اند: نصوص دینی و تجربهٔ دینی.

**۱. نصوص دینی**

نخستین موردی که به عنوان پایهٔ ساختمان معرفت دینی از قدیم مطرح بوده، نصوص دینی است. عالم دین توصیفات از نصوص دینی را به دست می‌آورد. به عبارت دیگر معانی بخش‌های مختلف آن را تعیین می‌کند، آنگاه بر پایه این توصیفات و گزارش‌ها، معرفتی دیگر را به دست می‌آورد. باز بر اساس همین توصیفات و گزارش‌ها و معرفت جدید، معرفتی دیگر را به دست می‌آورد و به همین روال ساختمان معرفت دینی گسترش می‌یابد. خلاصه آن‌که، آجرهای اولیه یا سنگ‌های زیربنای معرفت همان گزارش‌هایی هستند که از نصوص دینی به دست می‌آید و کل معرفت دینی بر روی آن‌ها استوار می‌شود. (به شکل زیر توجه کنید)



در میان متکلمان مسیحی، آنان که تحت تأثیر الاهیات محافظه‌کار یا سنتی<sup>۲</sup> بوده‌اند چنین تصویری از ساختمان معرفت دینی، خصوصاً معرفت کلامی داشتند. جان لاک<sup>۳</sup> جزو نخستین کسانی است که این تصویر را مطرح کرده است. تغییر و تحول عهده‌ای که از زمان دکارت تا لاک در معرفت‌شناسی رخ داد طرح این پرسش بود که آیا معرفت دینی بخشی از ساختمان بزرگ معرفت است که شامل معرفت جهان محسوس نیز می‌شود یا معرفت دینی بنای مستقل و جداگانه‌ای دارد؟ به عبارت دیگر، پرسش اساسی این بود که آیا، یک ساختمان بزرگ معرفت داریم که بخشی از آن معرفت دینی و بخشی دیگر معرفت به جهان خارج است و این ساختمان برای این دو نوع معرفت، پایه‌ای مشترک دارد، یا این که ساختمان این دو نوع معرفت جدا است و هر یک پایه و یا پایه‌های مستقل از یکدیگر دارند؟ دکارت طرفدار دیدگاه نخست بود او بر اساس تصوّرات واضح و متمایز که در ذهن داشت وجود خدا را اثبات کرد و از آن هم وجود جهان خارج را اثبات کرد: او کل معرفت را در یک ساختمان جای داد و برای آن پایه‌ای مشترک قائل شد. ساختمان معرفت بنایی بسیار بزرگ است که بر روی تصوّرات خاص تردیدناپذیر بنا شده است. معرفت کلامی هم طبقه‌ای میانی و ضروری در این ساختمان است.<sup>۴</sup>

۶

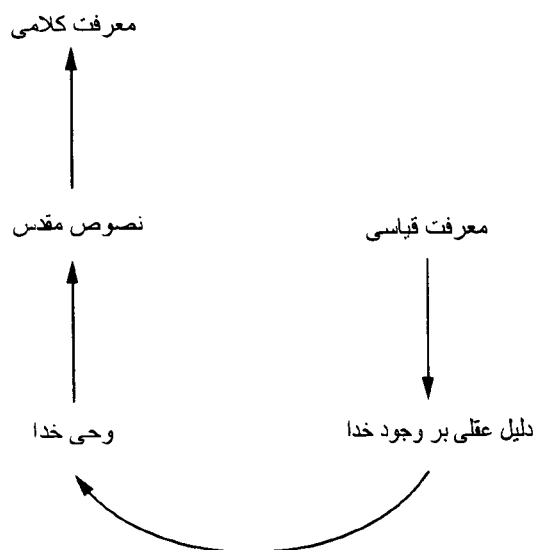
تجرب

دینی

لاک در مقابل، میان سه نوع معرفت فرق گذاشت: ۱. معرفت تجربی که بر مبنای تصوّراتی که از تجارب حسی به دست می‌آید مبتنی شده است. ۲. معرفت تردیدناپذیر. این نوع معرفت به وسیله استدلال قیاسی به دست می‌آید و هندسه یک نمونه از این نوع معرفت است. همچنین لاک استدلالی بر وجود خدا اقامه می‌کند. ۳. معرفت مبتنی بر وحی؛ یعنی معرفتی که بر شیوه غیرمادی ارتباط با خدا مبتنی است. این نوع معرفت یا دو نوع معرفت قبلی تفاوت دارد؛ نه از طریق تجربه حسی به دست می‌آید و نه از طریق استدلال قیاسی. لاک در کتاب «معقولیت مسیحیت» در این باره استدلال کرده است که آموزه‌های کلامی باید بر پایه نصوص مقدس اثبات شوند.<sup>۵</sup>

تصویر لاک از معرفت دینی را می‌توان چنین بیان کرد که: معرفت کلامی بنایی جداگانه دارد و در مرحله میانی ساختمان بزرگ‌تر معرفت، جای نمی‌گیرد. این نوع معرفت بر نصوص مقدس مبتنی است. اما کل ساختمان معرفت کلامی از استدلال‌های قیاسی بر وجود خدا کاملاً مستقل نیست. وجود خدا کل ایده خدا را معقول می‌سازد. و یا از طریق استدلال وجود خدا را اثبات می‌کنیم. از این رو، می‌توانیم بگوییم که ساختمان این دو نوع معرفت با یک قوس به هم متصل می‌شوند یا به عبارت دیگر، معرفت قیاسی معرفت کلامی را پشتیبانی می‌کند.

### تصویر لاک از ساختار معرفت دینی



به عبارت روشن‌تر، ما در صورتی نصوص مقدس را مبنای معرفت قرار می‌دهیم که عقل وجود خدا را اثبات کرده باشد. همچنین، عقل باید وحی بودن نصوص مقدس را دریابد. بنابراین، وجود خدا و وحی بودن نصوص مقدس نوعی معرفت قیاسی است (یعنی معرفتی است که از راه استدلال قیاسی به دست می‌آید). آنگاه متکلمان نصوص مقدس را مبنای معرفت خود قرار می‌دهند. بدین معنا، معرفت قیاسی معرفتی دینی را پشتیبانی می‌کند و آن دو با یک قوس به هم متصل می‌شوند اما همه این دو معرفت بخشی از ساختمان بزرگ معرفت را می‌سازند که پایه‌های مستحکم دارد. این تصویر از معرفت دینی بسیار جا افتاده بود. بهتر است پیش از آنکه مطالب پیش‌تری در این باره مطرح کنم به تصویر دیگری که در مسیحیت پدید آمد بپردازم.

### ۲. تجربه دینی

مبناگرایی در مسیحیت به صورت دیگری نیز مطرح شد که با مبناگرایی لاک کاملاً متفاوت است. متکلمان مسیحی که به الاهیات لیبرال<sup>۶</sup> دل بسته بودند به جای نصوص مقدس، تجربه دینی را قرار دادند. آن‌ها نیز مانند لاک مبناگرا هستند، ولی پایه معرفت دینی را به جای نصوص دینی، تجربه دینی می‌دانند. تصویر جدید لیبرال‌ها دو تفاوت عمده با تصویر لاک از معرفت دینی داشت: اولاً به نظر آن‌ها ساختمان معرفت دینی با قوسی به معرفت قیاسی متصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، کل معرفت ساختمان واحدی با پایه‌های مشترک نیست. از این رو، معرفت دینی بخشی از ساختمان

بزرگ معرفت را پر نمی‌کند. ثانیاً، پایه معرفت دینی تجربه دینی است؛ معرفت دینی نه نصّ - محور، بلکه تجربه دینی - محور است و کل معرفت دینی. به تجربه دینی باز می‌گردد. اما تنها اشتراک نظر لیبرال‌ها با لاک در این بود که همه مبنی‌گرا بودند و معرفت دینی را ساختمانی مبتنی بر پایه‌ای خاص می‌دانستند.

چرا الاهیات لیبرال تصویر لاک از معرفت دینی را کنار نهاد و تصویر دیگری پیش کشید؟ به طور عمده می‌توان به دو جریان اشاره کرد که در روی کار آمدن تصویر جدید تأثیر داشته‌اند.

۱. تضعیف نقش عقل در مسیحیت؛

۲. تضعیف جایگاه کتاب مقدس در مسیحیت.

۱. **تضعیف نقش عقل در مسیحیت:** عقل در فلسفه لاک اثبات وجود خدا را به عهده داشت. اما هیوم و کانت براهینی را که در فلسفه غرب بر اثبات وجود خدا اقامه شده بود، نقد کردند. از سوی دیگر لاک به وجود رابطه خاصی میان عقل و وحی قائل بود. به نظر لاک، اگر عقل می‌توانست نشان دهد که یک کتاب محصول وحی خدا است، در این صورت ما در پذیرفتن تمام محتوای آن کتاب موّجه‌ایم، هر چند که خود عقل تمام بخش‌های آن را تصدیق نکند. فلاسفه بعدی در این نوع رابطه عقل و وحی نیز چون و چرا کردند. از جمله مخالفان لاک، طرفداران دین طبیعی (deists)<sup>۷</sup> در قرن هیجدهم در انگلیس بودند که می‌گفتند تنها آن اصول و آموزه‌هایی کلامی را باید پذیرفت که عقل مستقل از دین می‌پذیرد. بنا بر این، آن‌ها آموزه‌های کلامی را مبتنی بر نصوص مقدس نمی‌دانستند. زیرا وحی را نمی‌پذیرفتند. در آلمان هم دسته‌ای دیگر به نام neologist بودند که از برخی جهات عقایدی مشابه عقاید طرفداران دین طبیعی داشتند و محتوای وحی الاهی را به آنچه که می‌توان مستقل از عقل طبیعی<sup>۸</sup> دریافت، محدود می‌کردند. به عبارت دیگر، آن‌ها حوزه دین و عقل را از هم جدا می‌کردند و معرفت دینی را به حوزه‌ای مستقل از عقل تحویل و تقلیل می‌دادند.<sup>۹</sup>

۲. **تضعیف نقش کتاب مقدس در مسیحیت:** نقد محتوایی و تاریخی کتاب مقدس هم تدریجاً نقش کتاب مقدس را در مسیحیت تضعیف کرد. ظهور پاره‌ای از تعارضات در محتوای کتاب مقدس و ناهمخوانی آن با برخی گزارش‌های تاریخی، جریان نیرومند نقد کتاب مقدس را پدید آورد. از این رو، لیبرال‌ها میان دو مقام کتاب مقدس فرق می‌گذاشتند. و می‌گفتند کتاب مقدس را می‌توان منبع و سرچشمه یک تجربه دینی مستمر در نظر گرفت؛ یعنی آن را حاکی از تجارب دینی دینداران دانست. این مقام حقیقی کتاب مقدس است. اما در تاریخ، کتاب مقدس شأن و مقام دیگری یافته و به منبع معرفت تاریخی مبدل شده است. نقدهای تاریخی این شأن و مقام دوم را زیر سؤال بردند و همان عقلی که مبنای معرفت دینی در مسیحیت بود و آن را پشتیبانی می‌کرد، دیگر ساختار آن را تخریب کرد.

راه حلّ الاهیات لیبرال این بود که تجربه دینی مبنا و پایه معرفت دینی است. این الاهیات که در ابتدا در واکنش به فلسفه فلاسفه‌ای مانند لاک شکل گرفت مبنای معرفت دینی را نه کتاب مقدس، بلکه تجربه دینی می‌دانست. شلایرماخر<sup>۱۰</sup> که از بنیانگذاران الاهیات لیبرال بود چنین تصویری از معرفت دینی داشت. به نظر او، آموزه‌های دینی مقبول از تجربه‌ی دینی مأخوذ و اشتقاق پذیرند. به عبارت دیگر، همه آموزه‌های دینی مقبول بر تجربه دینی مبتنی هستند و از آن به دست می‌آیند و اگر یک آموزه دینی از تجربه دینی به دست نیاید مقبولیت ندارد و باید آن را کنار گذاشت. این نوع مبنایگرایی، مبنایگرایی تجربی<sup>۱۱</sup> عنوان گرفته است.

برای ایضاح نظر شلایرماخر و دیگر طرفداران الاهیات لیبرال باید میان دو نوع اشتقاق‌پذیری فرق بگذاریم: ۱. اشتقاق‌پذیری منطقی و ۲. اشتقاق‌پذیری بیانی. وقتی نتیجه‌ای را از یک مقدمه و یا مقدماتی اخذ می‌کنیم: این نتیجه به معنای منطقی از آن مقدمه یا مقدمات اشتقاق‌پذیر است. وقتی می‌گوییم تجربه دینی مبنای معرفت دینی است و معارف دینی از آن اشتقاق‌پذیر یا مأخوذند مراد اشتقاق‌پذیری به معنای منطقی نیست؛ توصیفات و گزارش‌هایی که از تجارب دینی به دست می‌آوریم مقدمات معارف دینی دیگر قرار نمی‌گیرند. بلکه مراد اشتقاق‌پذیری بیانی است؛ بدین معنا که معارف و آموزه‌های دینی تعبیری<sup>۱۲</sup> از تجربه دینی و یا تعبیری از آن هستند؛ مثلاً یکی از آموزه‌های دینی که در نصوص دینی هم بر آن بسیار تأکید شده آموزه خلقت است که بر طبق آن جهان مخلوق خدا است. این آموزه بنا به نظر فوق تعبیری از تجربه و ابستگی به خدا است. آدمیان چون در تجربه دینی ابستگی خود به خدا و نیز ابستگی جهانیان به خدا را احساس کرده‌اند، از آن به آموزه خلقت تعبیر آورده‌اند. چنانکه پیدا است، چنین تفسیری از آموزه‌های دینی، آن‌ها را از محتوای عینی تهی می‌سازد و آن‌ها را صرفاً تعبیری از تجارب و حالات درونی می‌سازد.

با تفکیک دو نوع اشتقاق‌پذیری تفاوت دیگری میان دو نوع مبنایگرایی؛ یعنی مبنایگرایی نصی و مبنایگرایی تجربی آشکار می‌شود. در نوع اول، معارف غیرپایه؛ معارفی که مستقیماً از نصوص دینی به دست نیامده‌اند، از معارف پایه که مستقیماً از نصوص دینی به دست آمده‌اند و گزارش و توصیف این نصوص‌اند، منطقی اشتقاق‌پذیرند. عالم دین در گام نخست گزاره‌هایی را پیش می‌کشد که توصیف نصوص دینی‌اند سپس آن‌ها را به صورت منطقی با هم ترکیب می‌کند و به نتیجه‌ای دست می‌یابد. این نتیجه نخستین معرفت دینی است که مستقیماً از نصوص دینی به دست نیامده و توصیف آن‌ها نیست. او در مراحل بعدی این نتیجه را با گزاره‌های پایه و یا نتایج متفاوت را با هم به صورت منطقی تلفیق و ترکیب می‌کند و به معارف دینی دیگری دست می‌یابد. خلاصه آن‌که، معارف پایه برگرفته از نصوص دینی‌اند و معارف غیرپایه از طریق قواعد استدلال منطقی از آن

گزاره‌های پایه به دست می‌آیند. اما در مبنایگرایی تجربی، گزاره‌ها و معارف دینی تعبیری از تجربه دینی هستند با این تفصیل که معارف و گزاره‌های پایه گزارش‌ها و توصیفاتی از تجارب دینی‌اند و معارف غیرپایه و معارف سازگار و همخوان با آن معارف پایه‌اند.

علاوه بر تفاوت فوق، اختلاف دیگری هم از این دو دیدگاه نتیجه می‌شود؛ آن هم اختلاف بر سر سمت زبان دین است، مهم‌ترین نزاعی که در عصر جدید در باب سرشت زبان دین در جریان بود، این است که آیا زبان دین از واقعیت‌هایی حکایت کرده، توصیف آن‌ها است یا صرفاً طرز تلقی، مقاصد و احساسات دیندار را توصیف می‌کند. امروزه این نزاع هنوز به طور جدی میان سنت‌گرایان مسیحی و لیبرال‌ها در کار است. سنت‌گرایان طرفدار دیدگاه نخست‌اند و زبان دین را توصیفی و اشاری می‌دانند. این دیدگاه «نظریه توصیفی زبان دین»<sup>۱۳</sup> نام گرفته است. در مقابل، طرفداران الهیات لیبرال زبان دین را بیانگر احساسات و تجارب دینی می‌دانند. این دیدگاه هم «نظریه اصالت بیانگری زبان دینی»<sup>۱۴</sup> نام گرفت. اگر تجربه مبنای معرفت دینی قرار گیرد، زبان بیانگر آن تجربه می‌شود.

### نقد مبنایگرایی تجربی

ما به خاستگاه‌ها و عوامل پیدایش مبنایگرایی تجربی اشاره کردیم و مقبولیت دیدگاه الهیات لیبرال به عنوان راه‌حلّ برخی از مشکلات بنیان براندازی بود که مسیحیت با آن‌ها درگیر بود. گرچه این دیدگاه پاسخ بسیاری از اندیشه‌ها و آراء فلسفی در باب دین بود، ولی خود از روحیه مبنایگرایی که در آغاز دوره نوین که در میان فلاسفه رایج بود به شدت رنگ گرفته است. دکارت که فلسفه‌اش آغاز فلسفه جدید است. مبنایگرایی را ساختار اصلی معرفت بشری می‌دانست. فلاسفه‌ای هم که پس از دکارت آمدند تا قرن‌ها همین نظر را پذیرفته‌اند. شلایر مایر هم با این نظر کاملاً موافق بود که معرفت دینی این ساختار را دارد، اما با الهیات سنتی از این جهت مخالفت داشت که مبنای معرفت دینی نصوص دینی است. بهتر است اکنون به دلایل ردّ این دیدگاه بپردازیم.

### ۱. نقد مبنایگرایی

پیدا است که نقد مبنایگرایی و ظهور دیدگاه‌های رقیب، مبنایگرایی تجربی را همانند مبنایگرایی نصیّ به چالش طلبیده و تصویر ما از ساختار معرفت را دگرگون کرده است. مبنایگرایی در میان نظریات معرفت‌شناختی در دوره نوین نقش بسیار مهمی را داشته است. به تعبیر والاس متسن،<sup>۱۵</sup> این نقش را می‌توان با عنوان «درونی به بیرون»<sup>۱۶</sup> نشان داد. مقصود والاس این است که در دوره نوین، رویکرد فلاسفه به معرفت این بود که از محتوای تجارب درونی شروع می‌کردند و سپس سراغ

واقعیات بیرون از ذهن می‌رفتند. از این رو، آغاز معرفت‌شناسی از تجارب درونی و پایان آن واقعیات بیرونی بود. به عبارت دیگر، فلاسفه مبنا و پایه معرفت را در تجارب درونی جستجو می‌کردند و پس از یافتن این مبنا، بر اساس آن به واقعیات بیرونی دست می‌یافتند.

از این رو، رویکرد و طرز تفکر آن‌ها «درونی - بیرون» یا تفکر از درون به بیرون بود؛ از تجارب درونی شروع می‌کردند و آن را پلی برای رسیدن به واقعیات بیرونی قرار می‌دادند.<sup>۱۷</sup>

ساختاری که الاهیات لیبرال برای معرفت دینی مطرح کرد؛ ساختاری که تجربه دینی مبنا و پایه آن است، نمونه‌ای دیگر از «تفکر درونی - بیرون» است. معرفت دینی از تجربه دینی که امری درونی است آغاز می‌شود و حقایق دین از آن استخراج می‌شود. توفیق این مدل جای تردید دارد و یکی از محورهای اصلی بحث فلاسفه بعدی بوده است. مبناگرایان دوره مدرن می‌خواستند بر اساس تجارب دورنی، ساختمان معرفت به عالم خارج را بسازند. خود این الگو در باب تبیین معرفت‌ها به عالم خارج الگوی موفق نبوده. چگونه می‌توان بر پایه تجارب درونی نحیف، معرفت به عالم بسیار بزرگ و حقایق آن را استوار کرد؟ از این گذشته، چه ارتباطی میان آن تجارب درونی و واقعیات بیرونی وجود دارد؟ عالم وجود پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای این قبیل پرسشها، مبناگرایی «از درون به بیرون» را مورد تردید قرار داده است.<sup>۱۸</sup>

عدم توفیق برنامه مبناگرایی «از درون به بیرون» در گرو امور دیگری نیز است که در معرفت‌شناسی مورد بحث واقع شده‌اند. ولی گذشته از این همواره این پرسش مطرح می‌شود که از کجا در می‌یابیم تجربه دینی، تجربه امری واقعی و عینی است؟ چه بسا، تجربه دینی چیزی بیش از تجلی آرزوهای بشری یا طرز تلقی‌های بنیادین از زندگی و جهان نباشد؟ در واقع، لودویگ فویرباخ<sup>۱۹</sup> یکی از همعصران شلایر ماخر همین ادعا را مطرح کرده که تجربه دینی چیزی جز طرز تلقی‌های بنیادین بشر از زندگی و جهان و تجلی آرزوهای و آرمان‌های او نیست.<sup>۲۰</sup>

خلاصه آن‌که، راه‌حل الاهیات لیبرال مشکل دیدگاه لاک را حل نمی‌کند و از مشکل مشابه رنج می‌برد. لاک الاهیات عقلی را پشتوانه معرفت دینی دانست؛ پشتوانه‌ای که وحیانی بودن کتاب مقدس را تضمین می‌کرد. یکی از دلایل رد مبناگرایی نصی همین بود که الاهیات عقلی نتوانست پایه بودن کتاب مقدس را برای معرفت دینی تضمین کند. مبناگرایی تجربی هم برای تضمین پایه بودن تجربی دینی به مباحث عقلی نیازمند است و الاهیات خاص خود را می‌طلبد. باید اثبات شود که تجربه دینی واقعیات عینی را نشان می‌دهد و صرفاً تجلی آرزوها و آرمان‌های آدمی نیست. همچنین باید اثبات شود که خدا وجود دارد و تجربه دینی واقعاً خدا را نشان می‌دهد.



## ۲. تقدم باورهای دینی بر تجربه دینی

بنا به مبنای تجربی جهت معرفت همواره از پایین - تجربه دینی - به طرف بالا است؛ همواره از تجربه دینی شروع می‌کنیم و معرفت دینی خود را بسط و گسترش می‌دهیم. این سیر یک‌طرفه است، باورهای دینی از تجربه به دست می‌آیند. باورهای پایه از تجربه دینی به دست می‌آیند و باورهای غیرپایه از تلفیق آن باورهای پایه به دست می‌آیند.

یکی از نکات آسیب‌پذیر مبنای تجربی همین نکته است که جهت فوق را یکطرفه می‌داند و به تقدم تجربه دینی بر باور دینی قائل است.

برای ایضاح نکته فوق توجه به این نکته سودمند است که یکی از دلایلی که باعث شد در الاهیات لیبرال تجربه دینی مبنای قرار گیرد تحولی بود که در علوم تجربی رخ داد. توفیق روزافزون علوم تجربی، و به ویژه مکانیک نیوتون در آغاز دوره جدید این پرسش را در میان فلاسفه برانگیخت که سر این توفیق چه بوده است؟ نخستین تحلیل این بود که دانشمندان تئوری‌های علمی را بر مشاهدات و تجارب علمی دقیقی استوار می‌سازند. به عبارت دیگر، توفیق علم و قابل اطمینان بودن معرفت علمی در گرو این نکته است که دانشمندان مشاهدات دقیقی انجام می‌دهند و سپس معرفتی مطمئن از آن‌ها به دست می‌آورند. این تحلیل متکلمان را نیز واداشت تا با پیروی از این الگو پدیده‌ای مشابه مشاهده را در علم بیابند و آن را مبنای معرفت دینی قرار بدهند. این پدیده همان تجربه دینی بود. متکلمان لیبرال با توجه به نقش تجربه دینی چنین گمان بردند که این نوع تجربه مانند تجربه علمی یا مشاهده مبنای مناسبی برای معرفت می‌تواند باشد و ساختار معرفت دینی دقیقاً مانند ساختار معرفت علمی می‌شود.

تحلیل فوق یکی از تحلیلهای است که در فلسفه علم متأخر مورد مناقشه قرار گرفت و رابطه مشاهده و تئوری تحلیلهای دیگری نیز پیدا کرد. لذا این بحث مطرح شد که آیا تئوری مقدم بر مشاهده است یا مشاهده بر تئوری؟ تأملات بعدی فلاسفه علم بیشتر بر صورت نخست تأکید کرده است. توجه به نکات زیر درباره رابطه مشاهده و تئوری سودمند است.

۱. **پالایش و تصفیه مشاهدات قبلی:** گاهی تئوری‌های جدید فهم ما از مشاهدات قبلی را پالایش و تصفیه می‌کنند. لذا به سهولت نمی‌توان گفت که تئوری‌ها از مشاهده قبلی به دست می‌آیند. بلکه مشاهده‌های قبلی در پرتو تئوری‌های بعدی معنا و مفهوم جدیدی می‌یابند.

۲. **اشتمال بر مفاهیم تفسیر غیرقابل استخراج از مشاهده:** تئوری‌ها معمولاً مفاهیمی دربر دارند که از مشاهده به دست نمی‌آیند. این مفاهیم معمولاً به قوه خلاقیت دانشمند مربوط می‌شوند که آن‌ها را برای فهم و تفسیر مشاهده پیش می‌کشد.

۳. **هدایت مشاهدات:** تئوری‌ها از جهت دیگری هم بر مشاهده تقدم دارند؛ تئوری‌ها مشاهدات ما را هدایت می‌کنند و به آن‌ها جهت می‌دهند بدین معنا که مشخص می‌سازند ما چه مشاهداتی را باید انجام دهیم و نیز تعیین می‌کنند که ما مشاهدات خود را تحت چه شرایطی باید انجام دهیم.

۴. **تأثیر پیش‌فرض‌ها:** پیش‌فرض‌های دینی، متافیزیکی و غیره نیز در فرضیه‌ها و تئوری‌های دانشمندان تأثیر می‌گذارند. این پیش‌فرض‌ها از آن مشاهدات به دست نمی‌آیند.<sup>۲۱</sup>

بالایش و تصفیۀ مشاهدات قبلی، اشتغال بر مفاهیم تفسیری غیرقابل استنتاج از مشاهده، هدایت مشاهدات و تأثیرپذیری از پیش‌فرض‌های غیرقابل استنتاج از مشاهده، مهم‌ترین نکاتی هستند که باید درباره‌ی ارتباط مشاهده و تئوری در نظر گرفت. این نکات ارتباط یکسویه تئوری با تجربه را نفی می‌کنند و به یک معنا تقدم تئوری بر مشاهده را نشان می‌دهند.

آینشتاین فیزیکدان برجسته قرن بیستم به تقدم تئوری بر مشاهده قائل بود. هایزنبرگ<sup>۲۲</sup> این سخن را از او نقل کرده است که: «همواره تئوری است که تعیین می‌کند چه چیزی باید مورد مشاهده قرار گیرد.»<sup>۲۳</sup> این سخن نظیر دیدگاه فایرماند<sup>۲۴</sup> است که مشاهدات نسبت به تئوری‌ها نسبی‌اند: مشاهدات هم در درون تئوری‌ها تعیین می‌شوند. آینشتاین سخن فوق را در زمینه پژوهش در باب سرشت اشیاء جهان ریز یا اشیاء زیر اتمی مطرح کرده است پیدا است که در چنین زمینه‌ای مشاهده بسیار محدود است. تئوری حق دارد که بر مشاهدات پیشی بجوید و از اشیاء غیرقابل مشاهده مانند اشیاء قابل مشاهده سخن بگوید.

برخی از فلاسفه علم مانند هنسون<sup>۲۵</sup> و کوهن<sup>۲۶</sup> دیدگاه خاصی را پذیرفته‌اند که «گرانباری از تئوری‌ها»<sup>۲۷</sup> نام گرفته است. بر طبق این دیدگاه، هر مشاهده‌ای گرانبار از تئوری‌ها است، ما هیچ‌گاه به داده‌های خالص و دسترسی نداریم، بلکه تئوری‌ها مشاهده را می‌سازند و به آن‌ها شکل خاصی می‌دهند: در هر مشاهده‌ای، مشاهده‌گر تفسیر می‌کند، نه این‌که اول ببیند و بعد تفسیر کند، بلکه عمل دیدن همواره با تفسیر است. از این رو، در هر عمل شناخت تجربی مفاهیمی از تئوری‌ها و زبان ما حضور دارند؛ مفاهیم و مقولاتی که برای فهم جهان پیش می‌کشیم، از جهان بر ذهن ما تحمیل نمی‌شوند، بلکه از تئوری‌ها و زبان ما ناشی می‌شوند. پیدا است که این دیدگاه ادعایی بیش از نکات فوق در بر دارد؛ چرا که قائل است نه تنها تئوری‌ها در مشاهده تأثیری می‌گذارند، بلکه به یک معنا در متن مشاهده حضور دارند و آن را می‌سازند. لذا میان مشاهده و تئوری مرز قاطعی در کار نیست و تئوری‌ها در مشاهده هم حضور دارند.

دیدگاه اخیر با نکات قبلی نتیجه‌ای یکسان را به بار می‌آورد؛ آنگونه که فلاسفه سردمدار دوره جدید گمان می‌کردند تجربه و مشاهده بر تئوری تقدم ندارد و ساختمان معرفت بر پایه‌ی تجربه مبتنی

نمی‌شود و رابطه تجربه و تئوری پیچیده‌تر از آن است که آن‌ها گمان کرده‌اند. رابطه تجربه دینی با معرفت دینی هم بر همین قیاس است. آن‌گونه که مبنایان تجربی گمان کرده‌اند تجربه دینی بر معرفت دینی تقدم ندارد؛ تجربه دینی و معرفت دینی تا حدی زیادی در هم تنیده‌اند. این رابطه پیچیده‌تر از آن است که مبنایان آن را نشان دهد.

### ۳. شخصی بودن تجربه دینی

مشکل دیگری که مبنایان تجربی دارد به شخصی بودن تجربه دینی مربوط می‌شود. تجارب دینی اموری شخصی‌اند: حالاتی هستند که افراد در درون خود واجد آن‌ها هستند. اگر فردی یک تجربه دینی را داشته باشد، فرد دیگر تنها راهی که به آن تجربه دارد توصیف فرد اول از تجربه‌اش است، اگر کسی که تجربه‌ای دینی دارد توصیفی از آن را در اختیار دیگران قرار ندهد، دیگران به آن راهی نخواهند داشت. معرفتی که این شخصی از تجربه دینی‌اش دارد برای او موجه است اما برای دیگران چطور؟

پاسخ پرسش فوق این است که دیگران صرفاً به این خاطر که آن شخص چنین تجربه‌ای داشته است. به معرفت حاصل از آن تجربه اطمینان نخواهند داشت. و به تعبیر دقیق‌تر، آن تجربه مبنای معرفت آن‌ها قرار نخواند گرفت و توصیف آن را در منظومه معرفتی خودشان وارد نخواهند کرد، مگر آن‌که با معیار جمعی مشترک مورد تأیید واقع شود. فی‌المثل، باید برهانی بر آن معرفت اقامه شود و یا از راهی که مورد قبول عام است مورد تأیید واقع شود. معرفت بدین معنا امری مشترک و جمعی است، معرفتی که در دانش‌های مختلف مورد بحث است معرفتی است که با معیارهای قابل قبول همگان بدست می‌آید؛ صرف این‌که یک گزاره از تجربه‌ای شخصی بدست می‌آید آن را به معرفت تبدیل نمی‌کند.

معرفت دینی هم محصول کار عالمان دین و امری مشترک و جمعی است، از تجربه درونی بدست نمی‌آید، چرا که تجربه دینی امری شخصی است. بر فرض این‌که گزاره‌ای هم از تجربه دینی به دست آید، باید برای دیگران مورد تأیید قرار گیرد و با ملاکهای مورد قبول عموم اثبات شود. خلاصه آن‌که، تجربه دینی پایه معرفت دینی قرار نمی‌گیرد. پایه بودن تجربه دینی بدین معناست که هر معرفتی که از آن به دست می‌آید بدون اثبات پایه قرار می‌گیرد و معارف دیگر هم بر آن مبتنی می‌شود. گزاره‌هایی که از تجارب دینی به دست می‌آیند چنین نیستند و باید برای دیگران اثبات شوند تا در دستگاه معرفت دینی وارد شوند.

از این گذشته، تاریخ هم نشان می‌دهد که گزارش‌های دینداران از تجارب دینی‌شان اگر هم

مقبولیت ابتدایی داشته باشند باز به منظومه معرفت دینی در نمی‌آیند، مگر این‌که با دلیل عقلی اثبات شوند و یا به نحوی با نصوص دینی همخوان باشند.

## کل‌گرایی کواین

کواین با پیش کشیدن تصویر متفاوتی از نحوه کارکرد دستگاه معرفتی نقش بسیار مهمی را در معرفت‌شناسی معاصر داشته است. دیدگاه کواین کلی‌گرایی<sup>۲۸</sup> نام گرفته است. کواین رساترین تعبیر از آن را در صفحات پایانی مقاله «دو حکم جزئی تجربه‌گرایی» دارد. ابتدا فواید مورد نظر از این مقاله را می‌آورم و سپس به توضیح و بسط آن می‌پردازم. در مقاله مذکور آمده است:

کل به اصطلاح معرفت یا باورهای ما، از اتفاقی‌ترین موضوعات جغرافیای و تاریخ تا بنیادی‌ترین قوانین اتمی یا حتی ریاضیات محض و منطق، پارچه‌ای دست بافت آدمی است که فقط لبه‌های آن با تجربه برخورد می‌کند. یا به تمثیل دیگری، کل علم مانند میدان نیرویی است که تجربه شرایط مرزی (boundary conditions) باشد. وقتی که در حاشیه با تجربه تعارضی پیدا می‌شود، این تعارض باعث تعدیل‌های مجددی در درون میدان می‌شود. در این حالت، باید در اطلاق صدق و کذب به پاره‌ای از قضایای خود تجدیدنظر کنیم. تجدیدنظر در صدق و کذب پاره‌ای از قضایا مستلزم تجدیدنظر در صدق و کذب پاره‌ای از قضایای دیگر است.

... اگر این نظر درست باشد سخن گفتن از محتوای تجربی هر قضیه مفردی گمراه‌کننده است به ویژه اگر آن قضیه از حاشیه تجربی میدان اصلاً دور باشد. به علاوه، نادانی است که مرزی بسجوییم بین قضایایی ترکیبی که صدق آن‌ها بستگی به تجربه دارد و قضایایی تحلیلی که هر چه پیش آید صادق خواهند بود اگر ما در جای دیگری در کل دستگاه تعدیل‌های به شدت کافی بدهیم، هر قضیه‌ای را هر چه پیش آید می‌توانیم صادق بدانیم. حتی قضیه‌ای را که به حاشیه بسیار نزدیک باشد در قبال تجربه‌ای ناهمساز با آن می‌توان همچنان صادق دانست، به این صورت که بگوییم توهمی روی داده است یا به این صورت که پاره‌ای از قضایایی را که قوانین منطقی خواننده می‌شوند اصلاح کنیم. برعکس، به همین قیاس هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست ...<sup>۲۹</sup>

پیش از بیان تفصیلی نظر کواین لازم است به این نکته اشاره کنم که در آثار کواین دو نوع کل‌گرایی به چشم می‌خورد که اغلب با همدیگر خلط می‌شوند. نخست کل‌گرایی معرفتی<sup>۳۰</sup> است که به رابطه تئوری و شاهد تجربی مربوط می‌شود. بر طبق این نوع کل‌گرایی، شاهد تجربی (یا مشاهده) با یک تئوری تنها مربوط نمی‌شود، بلکه با مجموعه‌ای از تئوری‌ها ارتباط می‌یابد. به عبارت دیگر، ما هیچ‌گاه یک تئوری را منفرداً به محکمه تجربه نمی‌بریم، بلکه همواره مجموعه‌ای از تئوری‌ها را مورد آزمون تجربه قرار می‌دهیم. لذا اگر در موردی، این مجموعه با تجربه همخوان نبود، یا به تعبیر

دیگر، اگر پیش‌بینی که بر اساس این مجموعه صورت می‌گیرد درست از کار در نیامد ما با گزینه‌های متفاوتی روبرو هستیم؛ می‌توانیم تئوری‌های متفاوتی از این مجموعه را تغییر دهیم.

این نوع کل‌گرایی «تزد دوئم»<sup>۳۱</sup> نام گرفته است. زیرا اولین بار دوئم آن را مطرح کرده است. کواین صورت عام‌تری از این تز را پذیرفته است. دوئم ادعای خود را به تمام معارف گسترش نمی‌دهد، مثلاً به نظر دوئم، این تز در مورد فیزیولوژی صادق نیست. اما کواین، همان‌طوری‌که که از فرازهای پیشین معلوم می‌شود، ترش را به کل معارف بشری تعمیم می‌دهد. او حتی از جغرافیا و تاریخ نیز نام می‌برد و آن‌ها را مشمول تز خود می‌داند.<sup>۳۲</sup>

۴  
تجدید

نوع دیگر، کل‌گرایی معنایی یا کل‌گرایی در باب معنا<sup>۳۳</sup> است. بر طبق این کل‌گرایی، واحد معنا واژه و یا حتی جمله نیست، بلکه واحد معنا تئوری یا کل علم است؛ بدین معنا که معنای یک جمله از معنای دیگر جملات در زبان تعین می‌یابد.

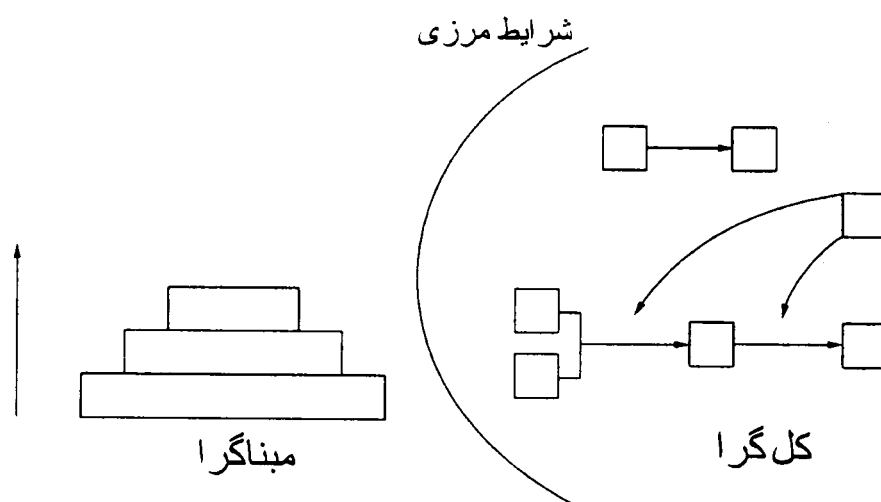
۵  
تجدید

کواین کل‌گرایی معنایی را با این تغییر نشان می‌دهد که «واحد دلالت تجربی کل علم است» شارحان آثار کواین درباره ارتباط دو نوع کل‌گرایی به تفصیل بحث کرده‌اند و ما در تشریح ساختار معرفت دینی تنها با کل‌گرایی معرفتی سروکار داریم. لذا بحث از کل‌گرایی معنایی را کنار می‌گذاریم و هرگاه اصطلاح کل‌گرایی را به کار بریم مقصودمان کل‌گرایی معرفتی است.

کواین برای بیان کل‌گرایی از زبان استعاره کمک می‌گیرد و دو استعاره متفاوت را به کار می‌برد. او گاهی این استعاره را به کار می‌گیرد که کل معرفت و باورها پارچه و یا فرش است که فقط لبه‌های آن با تجربه برخورد می‌کند. گاهی هم کل معرفت را همچون یک میدان نیرو فرض می‌کند که تجربه شرایط مرزی آن است و وقتی میان آن حاشیه و تجربه تعارضی پیدا شود، این تعارض جرح و تعدیلهایی را در درون میدان ایجاد می‌کند. پیدا است که در این میان، برخی از معارف به حاشیه نزدیک و برخی دیگر دورترند.

نظر کواین با میناگرایی تفاوت دارد. ساختمان معرفت به جای این‌که برجی باشد که بر روی پایه‌هایش استوار شده باشد و یا مخروطی شکل باشد، مانند یک شبکه است. در این شبکه، تعدادی از معارف به حاشیه و لبه‌ها نزدیکتر و تعدادی دیگر دورتر واقع شده‌اند معارفی که مطابق تجارب حسی‌اند شرایط مرزی این شبکه هستند. کواین تجربه‌گرا است و از این رو باورهای حسی به نظر او شرایط مرزی کل معارفند.

(به شکل زیر نگاه کنید)



وظیفه معرفت‌شناس هم از این نگاه تفاوت می‌یابد. به تصریح کواین، تنها کانال اطلاعاتی به جهان، تأثیر عوامل بیرونی بر سطح حواس ما است. بنابراین، پرسش اصلی که معرفت‌شناس باید به آن پردازد این است که چگونه این داده‌های حسی نحیف به تئوری‌هایی بسیار پیچیده در باب جهان مبدل می‌شوند؟ شبکه معارف ما چگونه با این شرایط مرزی ارتباط می‌یابند.<sup>۳۵</sup>

### شبکه معرفت دینی

تصویری که کواین از ساختار معرفت پیش می‌کشد بسیار بدیع است. اگر تجربه‌گرایی کواین در باب ساختمان معارف بشری را نادیده بگیریم، این تصویر نکات بسیار آموزنده و جالبی دارد و می‌تواند توانمندترین مدل در باب ساختمان معرفت دینی را عرضه کند. نکات آموزنده کل‌گرایی برای معرفت‌شناسی دینی به شرح زیر است:

۱. معرفت دینی هم ساختار شبکه‌ای دارد: معرفت دینی را نمی‌توان مانند برجی و یا مخروطی در نظر گرفت. عالم دین به این صورت عمل نمی‌کند که تعدادی معارف را به عنوان پایه بپذیرد و سپس هر نوع معرفت دینی دیگر را بر پایه آن‌ها مبتنی سازد. او هیچ‌گاه آجرهای برج معرفت را بر روی هم نمی‌چیند تا برج معرفت دینی را بسازد. بلکه او به معنای دقیق کلمه، توری می‌یابد که حاشیه‌های آن، شرایط مرزی دارد. کل در همبافته‌ای می‌سازد که در حواشی با محدودیت‌هایی همراه است.

۲. شبکه معرفت دینی شرایط مرزی دارد: این شبکه به خاطر محدودیت‌هایی در حواشی در کادر خاصی تداوم می‌یابد. رابطه این شرایط مرزی با شبکه، رابطه پایه با غیرپایه و بناء با روبناء نیست. عالم دین گام به گام معارف و تئوری‌های دینی را از آن حواشی استخراج و استنباط نمی‌کند. بلکه تئوری‌هایی را پیش می‌کشد که با شرایط مرزی همراهند. این تئوری‌ها را محدودیت‌هایی جهت می‌دهند. همان‌طوری که معرفت علمی شبکه‌ای است که با شرایط مرزی آن تجربه حسی است و تجربه حسی به تئوری‌های علمی جهت می‌دهند؛ بدین معنا که این تجربه برای کل تئوری‌های علمی یا مجموعه‌ای از تئوری‌ها محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند، لذا ساختار معرفت علمی مانند یک شبکه با شرایط مرزی است، بر همین قیاس، معرفت دینی هم ساختار شبکه‌ای دارد که با محدودیت‌هایی همراه بوده و دارای شرایط مرزی است.

۳. کل شبکه معرفت دینی یکجا به محکمه آن حواشی و شرایط مرزی می‌رود: تئوری‌های دینی و معارف نظری دین هیچ‌گاه منفرداً به محکمه آزمون آن حواشی در نمی‌آیند، بلکه ما همواره مجموعه‌ای از تئوری‌های دینی و معارف نظری دین را به محکمه آزمون آن حواشی می‌بریم. حتی در موردی هم که گمان می‌بریم معرفت و تئوری واحدی را به آزمون در می‌آوریم، در حقیقت، تئوری‌ها و معارف دیگری را که با آن در ارتباطند به محکمه آزمون می‌بریم. اگر معرفت دینی ساختار شبکه‌ای دارد شرایط مرزی آن کدامند؟ پیدا است که در این جا نیز، مانند مبنای گرایشی دو گزینه مطرح می‌شود:

۱. کل‌گرایی نصی: در این نوع کل‌گرایی نصوص دینی شرایط مرزی معرفت دینی هستند بدین معنا که توصیفات و گزارش‌های دینداران از نصوص دینی محدودیت‌هایی برای شبکه معرفت دینی ایجاد می‌کند و لبه‌های شبکه معرفت دینی با آن‌ها ارتباط می‌یابد.
۲. کل‌گرایی تجربی: در این نوع کل‌گرایی گزارش‌های دینداران از تجارب دینی‌شان شرایط مرزی شبکه معرفت دینی می‌شود و محدودیت‌هایی برای این شبکه ایجاد می‌کند. از مباحثی که بیش‌تر در رابطه با نقد مبنای گرایشی تجربی آوردیم این نکته روشن می‌شود که خود تجارب دینی هم در نهایت با نصوص دینی ارتباط می‌یابند و نمی‌توان آن‌ها را شرایط مرزی معرفت دینی دانست.

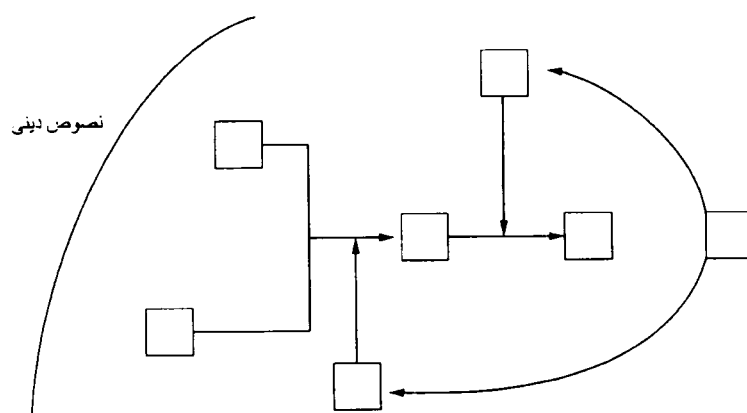
### نصوص دینی به عنوان شرایط مرزی معرفت دینی

معرفت دینی متن - محور است. نصوص دینی پایه تفکرات معرفت دینی را تشکیل می‌دهند. معمولاً در بخش‌های متفاوت معرفت دینی به نصوص دینی استناد می‌شود و یا فهمی از آن‌ها مبنای بحث قرار می‌گیرد. بی‌تردید، نصوص دینی محکمه معرفت دینی هستند و تکلیف معارف را

باید در این محکمه تعیین کرد. اما این نصوص با معرفت دینی رابطه تناظر یک به یک ندارند؛ بدین معنا که تک به تک معارف نظری دینی به تنهایی با توصیفات از این نصوص مرتبط باشند، بلکه همواره با این معارف مجموعاً با توصیف نصوصی دینی ارتباط می‌یابند و به صورت یک کل به محکمه این نصوص در می‌آیند.

ایضاح ساختار شبکه‌ای معرفت دینی در گرو این نکته است که معرفت دینی دو ساحت مختلف دارد بخشی از معرفت دینی توصیف نصوص دینی است و به معنای این نصوص مربوط می‌شود. بخش دیگر معارف نظری و تئوری‌های دینی است. این بخش به صورت مجموع با آن بخش اول ارتباط می‌یابد. مراد از ساختار شبکه‌ای معرفت این است که معرفت دینی شبکه‌ای است که در حواشی و لبه‌هایش (توصیفات نصوص دینی) با نصوص برخورد می‌کند.

#### نصوص دینی شرایط مرزی معرفت دینی‌اند



تک به تک معارف نظری با نصوص دینی مرتبط نمی‌شوند. این معارف به صورت یک مجموع با این نصوص برخورد می‌کند و مورد داوری قرار می‌گیرند. عالمان دین هیچ‌گاه از نصوص دینی سراغ تئوری نمی‌روند یعنی مستقیماً یک تئوری را مبتنی بر نصوص دینی نمی‌سازند. همچنین، از یک تئوری به طرف نصوص دینی نمی‌روند، بلکه مجموعه‌ای از تئوری‌ها را با نصوص دینی مرتبط می‌سازند.

استناد به نصوص دینی و تعیین رابطه آن‌ها با معرفت دینی در طول تاریخ همواره با مشکلاتی همراه بوده است. برخی چنین گمان برده‌اند که معارف دینی به صورت کلی تک به تک از متون دینی قابل استخراجند و هر معرفت دینی را می‌توان از نصوص دینی به دست آورد. دسته‌ای دیگر، به



غیرقابل استنباط بودن معارف نظری - از جمله برخی از مباحث کلامی - از نصوص دینی شده‌اند. به اعتقاد این دسته اخیر، برای هرگونه معرفت نظری می‌توان شواهدی از نصوص دینی به دست آورد. آن‌ها معمولاً این حقیقت تاریخی را مورد استناد قرار داده‌اند که تمام فرق اسلامی آیاتی برای اثبات نظر خود استناد کرده‌اند؛ معتزله برای اثبات آرای خود به برخی از آیات و اشاعره به دسته‌ای دیگر، اما کل‌گرایی راه‌حل تازه‌ای را در این باب پیش می‌کشد؛ وقتی مجموعه‌هایی از تئوری‌ها را به نص عرضه می‌کنیم تنها یکی از این مجموعه‌ها با آن نص ارتباط می‌یابد.

## پی‌نوشت‌ها

1. foundationalism.
2. canservative Theology.
3. John Locke.
4. Nancey Murphy. *Anglo - American Postmodernity*, P. 89. Westview press (1997).
5. Ibid. P. 90.
6. Liberal Theology.
۷. دئیسم deism اعتقاد به خدا بدون اعتقاد به وحی بود؛ طرفداران این مکتب وجود خدا را می‌پذیرفتند، ولی به وحی دین و حیانی اعتقاد نداشتند.
8. natural reason.
9. Ibid.
10. Schleiermacher.
11. experiential foundationalism.
12. expression.
13. descriptve theory of religious Language.
14. experssivist theory of religious Language.
15. Wallace Matson.
16. inside - out.

17. Ibid.. P. 111.
18. Ibid.
19. Ludwig Feuerbach.
20. Ibid.
21. James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*, PP. 58 - 59, Routledge (2002).
22. Heisenburg.
23. Roger Trigg. *Reality at risk*, P. 65 . British Library Cataloguing in Publication Data (1980).
24. Feyerabend.
25. Hanson.
26. kuhn.
27. theory - Ladenness.
28. holism.
29. W. V. Quine. *From a Logical Point of View*, Cambridge. 1953. PP. 43 - 44.
30. epistemological holism.
31. Duhem thesis.

۳۲. نگ به: دانالد گیلیس: فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میان‌داری. انتشارات سمت و طه. ۱۳۸۱ ش. صص ۱۳۵ - ۱۳۷.

۳۳. «meaning Holism» و گاهی هم Semantic holism خوانده شده است.

۳۴. این شکل از منبع زیر نقل شده است:

Nancey C. Murphy. *Reasoning and Rhetoric in Religion*. P. 203.

۳۵. کواین این نوع معرفت‌شناسی را «معرفت‌شناسی صورت طبیعی یافته (naturalized epistemology) می‌نامد. در این باره نگاه کنید به: «صورت طبیعی دادن به معرفت‌شناسی» از کواین. ترجمه از نگارنده در شماره اول مجله ذهن.