

عقلانیت علم دینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۶

رمضان علی تبار فیروزجایی*

چکیده

امروزه بحث از علم دینی، یکی از مباحث مهم و پرچالشی است که درباره امکان تولید آن، چگونگی تحقق آن، ضرورت یا عدم ضرورت آن و همچنین معیارهای دینی بودن و... رویکردهای مختلفی وجود دارد. موافقان و مخالفان علم دینی، هر یک، ادله و دلایل مختلف و متعددی ارائه نمودند. در این مقاله ضمن پذیرش اصل امکان و ضرورت تحقق و تولید علم دینی، به عقلانیت و معیار توجیه آن پرداخته خواهد شد.

عقلانیت علم دینی بر این مبنا استوار است که تولید علم دینی، از طریق منطق عمومی اکتشاف علم، امکان پذیر است. علم دینی برآمده از این منطق می تواند از اعتبار ارزش معرفتی برخوردار باشد؛ از این رو، براساس این منطق، عقلانیت و اعتبار آن نیز مورد محک علمی قرار می گیرد. از بین معیارهای توجیه، نظیر نظریه انسجام و امثال آن، نظریه مبناگرایی حداکثری و عقل محور، مورد تأکید قرار گرفته است. فرایند توجیه که در این نظریه حاکم است، فرایند ابتناء نام دارد.

واژگان کلیدی: علم دینی، عقلانیت، توجیه، انسجام گرایی، کل گرایی، مبناگرایی.

* استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

درآمد

بحث معقولیت یا عقلانیت (Rationality) معرفت، یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت-شناختی است. در بحث حاضر، واژه‌های عقلانیت و معقولیت به یک معنا به کار می‌رود. مفهوم «عقلانیت» دارای سه نوع کاربرد متفاوت می‌باشد: گاهی وصف اندیشه و باور، گاهی وصف افعال و رفتار و برخی موارد وصف ارزش‌ها قرار می‌گیرد.

الف) گاهی عقلانیت، وصف گزاره‌ها، باورها و معارف قرار می‌گیرد؛ مثلاً «باور به P عقلانی است یا گزاره P، عقلانی است. این قسم از عقلانیت، «عقلانیت نظری» (Theoretical Rationality) نام دارد. مراد از عقلانیت نظری، قابلیت اثبات منطقی است که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح می‌باشد (Stenmark, 1995, P.5).

ب) عقلانیت، به عنوان وصف افعال و رفتارها نیز به کار می‌رود که از آن به «عقلانیت عملی» (Practical Rationality) تعبیر می‌شود؛ مثلاً رفتار فلانی، رفتاری عقلانی یا معقول است. این نوع عقلانیت با غایت فعل سنجیده می‌شود.

ج) گاهی هم ارزش‌ها به عقلانیت متصف می‌شوند؛ مثلاً این ارزش، ارزش معقولی است. «عقلانیت ارزشی» (Axiological Rationality) به این مسئله می‌پردازد که به چه چیزهایی باید ارزش قائل شویم (Ibid).

مراد از عقلانیت در این مقاله، عقلانیت نظری یا معرفت‌شناختی است که همان معنای اول (قابلیت اثبات منطقی و انطباق بر منطق معتبر و تناسب آن با متد صحیح) می‌باشد. مدعای عقلانیت معرفت‌شناختی این است که اولاً، علم دینی و گزاره‌های آن، قابلیت اثبات منطقی را داشته و منطبق بر منطق و متد صحیح می‌باشد. ثانیاً، قضایای آن قابل توجیه و اثبات منطقی است. ثالثاً، دلیل با مدعا تناسب داشته و امری موجه و عقلی است. رابعاً، می‌توان با عنصر عقل به ارزیابی و اعتبارسنجی آن پرداخت.

بنابراین عقلانیت، غیر از صدق است؛ زیرا عقلانیت مربوط به ارزش و اعتبار دلیل مدعا برای فاعل شناساست؛ درحالی‌که صدق، مربوط به صحت و اعتبار خود مدعاست. وقتی می‌گوییم فلان باور یا قضیه، عقلانی است، بدان معناست که برای مدرک و فاعل شناسا، موجه و مدلل می‌باشد. درحالی‌که مراد از صدق یک قضیه،

مطابقت آن با واقع است. به عبارت دیگر، صدق، مربوط به مقام ثبوت است؛ ولی عقلانیت و توجیه، با مقام اثبات، سروکار دارد. در نتیجه صدق، غیر از عقلانیت است؛ چراکه بطلان دلیل و نادرستی آن، ربطی به بطلان مدعا ندارد. ممکن است مدعایی در مقام ثبوت صادق باشد؛ اما دلیل و توجیه آن مدعا در مقام اثبات باطل و نادرست باشد؛ همان‌گونه که عکس آن نیز ممکن است. مثلاً در قرون وسطی که دانشمندان معتقد بودند زمین، مرکز عالم است و برای این مدعا ادله و توجیهاتی داشتند. در آن زمان اگر کسی بدون ادله و توجیهاتی مدعی می‌شد که زمین مرکز عالم نیست، بلکه زمین به دور خورشید می‌چرخد، این مدعا صادق بود؛ ولی باوری عقلانی و معقول به حساب نمی‌آمد. عکس آن نیز مطرح است؛ به این صورت که مدعای اندیشمندان قرون وسطا در مورد زمین مرکزی، صادق نبود؛ اما می‌توانست موجه باشد؛ چون دارای دلیل یا ادله موجه و معقولی بوده‌اند.

«علم» و «معرفت» در لغت به معنای آگاهی، شناخت، ادراک، دانستن، یقین، هر چیز دانسته و معلوم و... (رک: معین، ۱۳۸۲، واژه «علم و معرفت»/ جعفری، ۱۳۸۰، واژه «علم») و در اصطلاح، دارای معانی و کاربردهای مختلفی است که در مقاله حاضر، معنای رشته علمی (Discipline) مراد است که دارای مجموعه مسائل مرتبط حول محوری معین می‌باشد. علوم از لحاظ مختلف قابل تقسیم‌اند؛ از جمله به لحاظ موضوع، به تجربی و غیرتجربی دسته‌بندی می‌شوند. تقسیم به تجربی و غیر تجربی به این معنا نیست که در علوم تجربی تنها با روش تجربی عمل شود؛ بلکه مراد از تجربی این است که اولاً، در این نوع علوم به موضوعات مادی و تجربی نیز پرداخته می‌شود؛ ثانیاً، از روش تجربی و حسی نیز در کنار سایر روش‌ها بهره گرفته می‌شود؛ از این رو، مراد ما از علوم تجربی، غیر از تقسیم علوم براساس پوزیتیویستی است. علوم تجربی (Science) به نگاه ما در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته طبیعی و انسانی (اجتماعی- رفتاری) تقسیم می‌شود. «علوم انسانی» (علوم اجتماعی- رفتاری) در مقابل علوم طبیعی، بر دانش‌هایی اطلاق می‌شود که به نحوی با شئونی از شئون و بُعدی از ابعاد حیات فردی یا اجتماعی انسان سر و کار دارد. علمی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، علوم تربیتی، حقوق، علوم سیاسی و

امثال اینها در این دسته قرار دارند. موضوع این علوم، هم جنبه مادی و تجربی دارد و هم ساحت معنوی و غیرمادی. در نتیجه هم از متد و روش تجربی بهره گرفته می شود و هم از دیگر روش ها. مراد از «علوم طبیعی» دانش هایی است که موضوع آنها جنبه ای از جنبه های طبیعت می باشد و دانش هایی از قبیل فیزیک، شیمی، زیست شناسی، زمین شناسی، معدن، هیئت و نجوم و رشته های فنی و مهندسی و... در شمار علوم طبیعی قرار دارد. موضوع این دسته از علوم هرچند فقط جنبه مادی و طبیعی دارد، اما در عین حال روش اکتشاف آن، تنها تجربه و حس نیست؛ بلکه از متد دیگر نیز می توان استفاده نمود.

معرفت دینی، عبارت است از: حاصل و دستاورد تلاش روش مند و موجه عالمان از دین. با توجه به انواع گزاره های دینی، این دستاورد به عنوان دانش درجه اول، به انواع مختلفی نظیر احکام، عقاید، اخلاق، علم دینی و... تقسیم می شود. علم دینی به عنوان زیر مجموعه و بخشی از معرفت دینی، معرفتی است که از یکسو، دارای عنصر و وصف دینی است و از سوی دیگر، برخلاف سایر گونه های معرفت دینی، از ابزار تجربه نیز بهره می جوید. این علم، بر دو قسم علوم طبیعی و انسانی - اجتماعی تقسیم می شود که در این مقاله، مفهوم اعم آن، مراد است.

با توجه به آنچه گفته شد، مراد از دینی بودن علم در بحث حاضر، اتصاف آن به دین است؛ به گونه ای که نحوه ای هماهنگی و سازگاری با دین حاصل شود که در این زمینه معیارها و ملاک های متعددی ارائه شده است؛ از جمله دینی بودن مبانی و زیرساخت ها (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸۸ / نصر، ۱۳۸۲، «الف»، ۱۳۸۲، «ب»، ۱۳۷۳، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۵)، دینی بودن روش اکتشاف (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳)، دینی بودن غایت و فایده، منابع و... که به نظر نگارنده، معیار و ملاک اصلی و اساسی در دینی بودن علم، دینی بودن «منطق اکتشاف و تولید علم» می باشد. بر این اساس، اگر منطق تولید علم، دینی باشد، علم حاصل از آن منطق نیز دینی خواهد بود. مراد از منطق اکتشاف علم، اعم از مفهوم «روش» است؛ زیرا مفهوم «منطق اکتشاف» هم شامل «روش» بمعنی الاخص (فرایند و سازکار عمومی تولید علم) می شود و هم شامل روش بمعنی الاعم (منطق و دستگاه کلان در تولید علم). در منطق اکتشاف، از روش بسیط بهره گرفته نمی شود؛ بلکه از

تنوع روشی برخوردار است. به عبارت دیگر، از روش ترکیبی بهره گرفته می‌شود، اعم از روش عقلی، نقلی، شهودی، تجربی و... که از آن می‌توان به منطق اجتهادی تشیع نیز تعبیر نمود. همان‌گونه که با این منطق می‌توان علم دینی تولید نمود، با همین روش نیز می‌توان به اعتبار و ارزش‌سنجی آن اقدام نمود.

این منطق، مشتمل بر عناصر مختلفی است؛ نظیر مبانی، منابع، اصول، قواعد، ضوابط، ابزار و... که بر این اساس، اگر عناصر یادشده، دینی باشد، علم نیز دینی خواهد بود. عناصر یادشده، در فرهنگ اجتهادی شیعه، در فهم و اکتشاف احکام، اخلاق و عقاید دینی، به‌عنوان معیار و ملاک دینی بودن معرفت، حضور پررنگی داشته و دارد. از این رو با حفظ عناصر یادشده و با بهره‌گیری از ابزار و متد تجربه، در حوزه علم دینی نیز می‌توان تولید علم نمود.

این دستگاه، در تمامی مراحل و فرایند اکتشاف و تولید علم، حضور داشته و در دینی‌سازی علم تأثیر دارد؛ اعم از مرحله فرضیه‌سازی، موضوع‌یابی، گردآوری اطلاعات، کشف قوانین جدید، مقام داوری و تجزیه و تحلیل و... از این رو، از مبانی و پیش‌فرض‌های مهم درباره علم دینی این است که با بهره‌گیری از این منطق دینی، تحقق علم دینی امکان دارد و در نتیجه درباره توجیه و اعتبارسنجی علم دینی می‌توان سخن به میان آورد.

براساس این معیار، دینی بودن در علوم، امری ذووجه، ذومراتب و دارای مراتب تشکیکی خواهد بود. در صورتی که تمام عناصر و مؤلفه‌های این منطق، دینی باشد، علم حاصل، تماماً دینی خواهد بود و در صورتی که برخی از عناصر، دینی باشند و برخی دیگر، غیر دینی، می‌توان آن را علم دینی نامید و در صورتی که برخی از عناصر آن، ضد دینی باشند، طبق قاعده «تبعیت نتیجه از اخس مقدمین» علم، ضد دینی خواهد بود. بنابراین دینی بودن علم، امری تشکیکی و ذومراتب است و در درجات گوناگونی تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، اطلاق وصف دینی به هر یک از دانش‌ها، مقول به تشکیک است. اختلاف و اشتراک این مراتب، به دینی بودن عناصر منطق تولید (محتوا، ماهیت، روش، فایده و غایت و...) است. با توجه به وجود یا عدم انواع ملاک‌های یادشده در منطق اکتشاف علم، دانش دینی از لحاظ دینی بودن، تقویت یا اشتداد و

تضعیف یا کاستی‌پذیر است؛ بنابراین رابطه عناصر یادشده در «منطق اکتشاف» طولی‌اند، نه عرضی. رابطه طولی بین این عناصر به معنای رابطه علی و معلولی یا رابطه وجودی نیست (رک: علی‌تبار، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵).

توجیه علم دینی

همان‌گونه‌که در مقدمه گفته شد، مسئله اصلی در این مقاله، توجیه علم دینی و قابلیت اثبات منطقی آن است. بر این اساس، همان‌گونه‌که براساس منطق و متد صحیح، تولید علم دینی امکان‌پذیر است، قضایای آن، قابلیت اثبات منطقی را داشته و برای موجه و مدلل‌سازی آن، ملاک و معیار منطقی وجود دارد. در هر معرفتی، دو عنصر مهم شرط است: یکی، حقیقت و صدق و دیگری، عنصر توجیه (اعتبار و ارزش سنجی آن). عنصر نخست، یک شرط ثبوتی است و عنصر دوم، شرط اثبات. در نگاه اندیشوران و فیلسوفان مسلمان، ملاک ثبوتی حقیقت و صدق در هر دانش و معرفتی، عبارت است از مطابقت معرفت، گزاره و قضیه با واقع و نفس‌الامر: «الحقیقه عبارة من المعرفة ألتی تطابق أواقع» (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۳ / ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰-۸۹ / فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶ / بهمنیار، ۱۳۴۹ق، ص ۲۶۲). ولی این ملاک به‌تنهایی برای کشف و اثبات حقیقت کافی نیست؛ بلکه نیازمند ملاک و معیار دیگری است؛ ملاکی که جنبه اثباتی، توجیهی و تشخیصی داشته باشد که از آن به «توجیه» تعبیر می‌شود و گزاره‌ای که از این شرط برخوردار باشد، گزاره موجه و مدلل می‌گویند.

درباره شرط اثباتی (توجیه)، ملاک‌ها و معیارهای مختلف با تقریرهای گوناگونی، توسط دانشمندان و معرفت‌شناسان مطرح و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که از جمله آن، نظریه انسجام است. براساس این نظریه، یک باور در صورتی موجه و مدلل است که با مجموعه باورها هماهنگ و سازگار باشد و کشف این هماهنگی، اثبات‌گر صدق آن نیز می‌باشد. یکی دیگر از ملاک‌های اثباتی برای کشف حقیقت، ابتناء بر بداهت قضیه است (دیدگاه مبناگروی)؛ به‌این‌معناکه اگر قضیه‌ای بدیهی یا مبتنی و منتهی به امر بدیهی باشد، قطعاً معتبر و موجه خواهد بود. بنابراین بداهت، طریق کشف حقیقت است، نه خود حقیقت. به عبارت دیگر، بداهت، جنبه طریقیست دارد، نه

موضوعیت. از این رو تنها، ملاک اثباتی و طریق توجیه است؛ درحالی که مطابقت قضیه با واقع، در ماهیت صدق، موضوعیت داشته و ملاک ثبوتی برای صدق است، نه ملاک اثباتی آن. از آنجاکه همه قضایا بدیهی نیستند، بلکه بخش عظیمی از تصدیقات نظری اند، در نتیجه برای کشف صدق قضایای نظری در علم دینی، نیازمند بدیهیات هستیم. بنابراین، اگر گزاره‌ای بدیهی یا منتهی به بدیهی بود، قطعاً مطابق با واقع و صادق خواهد بود. بدین ترتیب، فرایند ارتباط بخشی معارف به بدیهیات، فرایند مدلل سازی از راه ابتناء است که از این رهگذر، میان معارف حاصله و معارف بدیهی، گفتمان و تعامل حاکم خواهد بود. در این دادوستد، معارف روبنا و نظری، اعتبار خود را از معارف بدیهی و زیربنا گرفته و بدیهیات نیز راه واقع را نشان می‌دهد.

بر اساس مبنای گروهی، در حوزه دین، گزاره‌ها و قضایا به دو بخش پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند (رک: خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۷۴-۷۵) و توجیه گزاره‌های روبنا و نظری از طریق ابتنای آن بر قضایای پایه صورت می‌پذیرد. معارف دینی و از جمله علم دینی نیز که متشکل از مجموعه مسائل و قضایای علمی-دینی است، به دو دسته پایه و غیرپایه تقسیم می‌شوند و بر این اساس، توجیه و مدلل سازی قضایای آن نیز از طریق ابتنای قضایای روساختی بر زیرساخت‌های بدیهی و پایه است. به عبارت دیگر، گزاره‌های معرفت دینی و به تبع آن، علم دینی نیز به دو قسم می‌باشد: گزاره‌های پایه که به صورت مستقیم، قابلیت اثبات منطقی را داشته و مستقلاً خردپذیرند؛ چراکه دلایل اثبات آنها مستند و مبتنی بر بدیهات می‌باشد. قسم دوم از گزاره‌های علم دینی، باورهای جزئی و فرعی که از طریق باورهای پایه، قابل اثبات منطقی اند. بدیهی است این گونه باورها به طور مستقل، فی نفسه و بدون مدنظر قرارداد باورهای پایه، خردپذیر نیستند و در صورت استناد به اصول و مبانی عقلی، قابل اثباتند.

دیدگاه سوم، دیدگاه ترکیبی است؛ ترکیبی از مبنای گروهی و انسجام‌گرویی. حامیان این دیدگاه معتقدند می‌توان بین دو رویکرد انسجام‌گرایی و مبنای گروهی آشتی داد؛ به این صورت که اصل انسجام، شأنی همانند بدیهیات دارد و حکمای مسلمان نیز برای اعتبار بخشی به گزاره‌ای، گاهی آن را به علوم پایه و بدیهیات ارجاع می‌دهند و گاهی به هماهنگی و سازگاری آن با دیگر گزاره‌ها استناد می‌جویند. از این رو، روش اندیشوران

مسلمان در مباحث فلسفی، ترکیبی است (فعالی، ۱۳۸۰، ش ۵). این نظریه، فرایند مدلل سازی و نظام سازی معرفت را هم از طریق ابتناء اثبات می کند و هم هماهنگی و ارتباط دورنی باورها را، به عنوان راه توجیه مطرح می کند.

پرسش اصلی در اینجا آن است که منطق و متد توجیه در علم دینی چیست؟ آیا از راه های یاد شده می توان قضایای علم دینی را توجیه نمود؟ آیا هر کدام به تنهایی می تواند نقش کاشفیت داشته باشد؟ به عبارت دیگر، آیا ملاک ها در عرض هم و به صورت استقلال یافته اند یا در طول هم؟ و چگونه می توان با این ملاک ها درباره توجیه علم دینی، قضاوت نمود؟ و...؟ از این رو، در ادامه با توجه به پرسش های یاد شده، ضمن نقد و بررسی اجمالی نظریه انسجام و دیدگاه ترکیبی، به مبنای گروهی به عنوان نظریه درست خواهیم پرداخت.

۱. نظریه انسجام

مراد از «انسجام» غیر از سازگاری است؛ سازگاری، اعم از منسجم بودن است. ممکن است دو پدیده سازگار باشند، اما لزوماً هماهنگ نباشند؛ زیرا انسجام، نوعی وابستگی متقابل یا استلزام معنایی دوسویه قضایا در درون دستگاهی از باورها و قضایاست. هیچ قضیه ای در یک مجموعه هماهنگ نمی تواند کاذب باشد، در حالی که سایر قضایا صادقند و همچنین نمی تواند کاملاً صادق باشد، در حالی که بقیه کاذبند. سازگاری را می توان از لوازم یک دستگاه هماهنگ پنداشت، چنانچه دستگاه منسجم از باورها و گزاره ها داشته باشیم، لزوماً باید سازگار باشد. مجموعه منسجم همانند یک پازل عمل می کند که هر قطعه آن باید در جای خود قرار گیرد تا مجموعه منسجم را تشکیل دهد؛ اما سازگاری آنها نشان ناهماهنگی مجموعه و دستگاه است (White, 1976, p.45).

مسئله انسجام، در دو جایگاه متفاوت قابل طرح است: گاهی به عنوان وصف علم و معرفت؛ گاهی به عنوان ملاک ثبوتی صدق و زمانی نیز در نقش معیار اثباتی صدق. دو قسم اخیر، مورد مناقشه است که به نظر می رسد مشکل طرف داران نظریه انسجام، ریشه در ویژگی نخست دارد. این ویژگی شرط لازم برای یک معرفت صحیح و

معتبر مطرح است، نه شرط کافی و ملاک و معیار نهایی. درحالی که امروزه انسجام‌گرایان معتقدند انسجام و هماهنگی گزاره با سایر معارف در داخل یک مجموعه، هم ملاکی است برای ثبوت صدق و هم برای اثبات آن. در بحث حاضر که مربوط به حوزه اثبات می‌باشد. این نظریه ملاک و معیاری برای اثبات صدق معرفت، مطرح است.

معیار انسجام در این حوزه، قرار است توجیه‌گر اعتبار علم و نشان‌دهنده عینیت آن باشد، نه بیانگر ویژگی علم. به عبارت دیگر، ویژگی انسجام، در این دیدگاه، نقش موجه‌ساز را دارد که مربوط به بحث حاضر می‌باشد و برخی حامیان نظریه انسجام، با رد نقش انسجام به عنوان ملاک ثبوتی صدق، بیشتر به جنبه توجیه‌گری و مدلل‌سازی آن پرداختند. آنان، ملاک ثبوتی صدق را همان مطابقت با واقع و نفس‌الامر می‌دانند و راه کشف این مطابقت را هماهنگی و انسجام آن می‌دانند؛ از این‌رو، آنان معتقدند یک گزاره یا علم در صورتی موجه و معتبر است که با مجموعه معارف هماهنگ و سازگار باشد و در نتیجه برای سنجش اعتبار و ارزش یک معرفت، باید به نقش و جایگاه آن در میان سایر معارف یک مجموعه نگاه کرد. براساس این دیدگاه، وجود یا عدم یک معرفت، در میان مجموعه، تأثیر مثبت یا منفی خواهد داشت و رابطه معارف با هم رابطه دوسویه است؛ به این معنا که یک معرفت، اعتبار خود را از مجموعه اخذ می‌کند و خود نیز توجیه‌گر دیگر معارف خواهد بود. بنابراین معرفتی موجه و معتبر است که ضمن هماهنگی و همخوانی با آن مجموعه، توجیه‌گر سایر معارف در آن مجموعه نیز باشد. معارف در این نگاه، تعامل و گفتمانی دوسویه دارند؛ به این معنا که یک معرفت، ارزش و اعتبار خود را از دیگر معارف به دست می‌آورد و دیگر معارف نیز اعتبار خود را از دیگری حاصل می‌کنند و این، یعنی هماهنگی و انسجام نسبت به هم و در نتیجه اعتبار آن مجموعه نیز حاصل می‌شود؛ زیرا هریک از معارف که عضوی از آن مجموعه به حساب می‌آید، با هم سازگارند، پس آن مجموعه نیز معتبر خواهد بود. در تعامل کل و جزء، میزان اعتبار کل و مجموعه، تابعی از میزان اعتبار تک‌تک اعضا می‌باشد. بنابراین اگر میان اجزای یک مجموعه، هماهنگی، استلزام و ترابط متقابل وجود داشته باشد، آن مجموعه و کل، منسجم بوده و در نتیجه عناصر یاد شده، پدیدآورندگان انسجام کل و مجموعه‌اند (فعالی، ۱۳۸۰، ش ۵/ همچنین ر.ک: White, 1976).

۲. کل‌گرایی

یکی از راهکارهایی که برای ساختار توجیه معرفت، به‌ویژه معرفت دینی، مطرح است، دیدگاه «کل‌گرایی» (Holism) یا دیدگاه شبکه‌ای می‌باشد. این متد در مقابل انسجام‌گرایی و مبنای‌گرایی قرار دارد. این دیدگاه ریشه در کل‌گرایی معرفتی کواین دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، «الف»، ص ۱۰۹ و ۱۳۸۲، «ب»، ص ۲۸ / Quine, 1953, p.43).

تفاوت کل‌گرایی «کواینی» با مبنای‌گرایی در ساختار معرفت در این است که در کل‌گرایی، ساختمان معرفت به جای اینکه همانند برج هرمی یا ساختمان مخروطی باشد، مثل ساختار شبکه روی پایه‌هایش استوار است. در این شبکه، تعدادی از معارف به حاشیه و لبه‌ها نزدیکند و تعدادی دیگر دورتر واقع شده‌اند. در نگاه کواین، معارفی که مطابق تجارب حسی‌اند، شرایط مرزی این شبکه می‌باشند. کواین تجربه‌گراست و از این‌رو، باورهای حسی به نظر او شرایط مرزی کل معارفند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، «ب»).

کواین، به یک معنا مبنای‌گرایی را، هم در درون کل‌گرایی و تلفیقی از کل‌گرایی و مبنای‌گرایی را ارائه می‌دهد؛ زیرا او صورت خاصی از مبنای‌گرایی را می‌پذیرد. مراد از کل‌گرایی این است که سطح غیرمشاهدتی علم مانند یک شبکه است و به‌صورت یک مجموعه با سطح مشاهدتی ارتباط می‌یابد.

در مبنای‌گرایی، تفکیک باورهای پایه از غیرپایه صورت می‌گیرد و باورهای غیرپایه براساس باورهای پایه توجیه می‌شود؛ بدین معنا کواین مبنای‌گرا نیست که باورهای غیرپایه را براساس باورهای پایه توجیه کند؛ یعنی تک‌تک معارف را منفرداً بر معارف و باورهای پایه - گزاره‌های مشاهدتی - استوار نمی‌سازد یا به‌وسیله پایه، مورد ارزیابی قرار نمی‌دهد؛ ولی برخی از ویژگی‌های مبنای‌گرایی را حفظ می‌کند و آن ویژگی «عدم تقارن معرفتی» یا رابطه یکطرفه است. براساس این ویژگی، همواره رابطه معارف، در یک جهت و از معارف پایه به سوی معارف غیرپایه می‌باشد. معارف پایه به توجیه نیاز ندارند و بدون استدلال موجه‌اند؛ اما باورهای غیرپایه به توجیه نیازمندند و براساس باورهای پایه توجیه می‌شوند. بنابراین، حرکت معرفتی همواره از باورهای پایه شروع و به باورهای غیرپایه ختم می‌شود و این مسیر یکطرفه از نوعی عدم تقارن معارف حکایت می‌کند (همان).

البته در تکوّن و تولید علم و معرفت، همانند حل یک مسئله ریاضی، همیشه از پایه شروع و به غیرپایه ختم می‌شود؛ اما در ارزیابی یا توجیه اعتبار آن، همان حرکت رفته به صورت سیر قهقرایی برمی‌گردد تا به معارف پایه ختم شود. بنابراین فرایند تولید و تکوّن معرفت با فرایند توجیه و ارزیابی آن، متفاوت است، مگر اینکه مراد از تقارن، توجیه متقابل و دوطرفه باشد که این در مبنایگرایی وجود نداشته و ویژگی «عدم تقارن» در آن حاکم است؛ درحالی‌که براساس انسجام‌گرایی، ویژگی «عدم تقارن»، نفی شده و انسجام‌گرایان معتقدند مسیری که میان معارف وجود دارد، یکطرفه نیست و همه باورها و معارف به توجیه تقارن معرفتی (توجیه دوطرفه یا توجیه متقابل) نیازمندند. اما کواپن در کل‌گرایی خود، عدم تقارن موجود در مبنایگرایی را حفظ کرده و جملات حسی و مشاهدتی را پایه می‌داند و از این نظر مبنایگراست؛ ولی مبنایگرایی کواپن، با مبنایگرایی رسمی تفاوت دارد. کواپن به عدم تقارن میان سطح مشاهدتی و غیرمشاهدتی به عدم تقارن میان علم قائل است (همان).

دیدگاه «کل‌گرایی» یا «شبکه‌ای» درباره علم و معرفت که متأثر از کل‌گرایی کواپن

است، به شرح ذیل می‌باشد:

۱. دیدگاه کل‌گرایی در معرفت دینی، معرفت را ساختار شبکه‌ای می‌داند که همانند پارچه یا توری است که حاشیه‌های آن، شرایط مرزی دارد و کل و مجموعه در هم‌بافته‌ای که در حواشی با محدودیت‌هایی همراه است. برخلاف دیدگاه مبنایگرایی که معرفت دینی همانند برج یا مخروطی است و برخی معارف، نقش پایه را داشته و دیگر معارف بر آنها مبتنی است. درحالی‌که براساس کل‌گرایی، هیچ‌گاه آجرهای معرفت روی هم چیده نمی‌شود تا برج معرفت دینی تشکیل شود (همان).

۲. شبکه معرفت، دارای شرایط مرزی است. این شبکه به‌خاطر محدودیت‌های موجود در حواشی تداوم می‌یابد. رابطه شرایط مرزی با شبکه، رابطه پایه با غیرپایه و بنا با روبنا نیست. عالم به‌صورت گام‌به‌گام، معارف و تئوری‌ها را از آن حواشی استخراج و استنباط نمی‌کند، بلکه تئوری‌هایی را پیش می‌کشد که با شرایط مرزی همراه هستند.

۳. کل شبکه معرفت یکجا و به‌صورت مجموعه، به‌وسیله حواشی و شرایط مرزی توجیه می‌شود. معارف نظری، هیچ‌گاه منفرداً به محکمه آزمون آن حواشی در نمی‌آیند؛

بلکه ما همواره مجموعه‌ای از تئوری‌های دینی و معارف نظری را به محکمه‌آزمون آن حواشی می‌بریم. حتی درموردی هم که می‌پنداریم معرفت و تئوری واحدی را به آزمون درمی‌آوریم، در حقیقت، تئوری‌ها و معارف دیگری را که با آن در ارتباطند، به محکمه‌آزمون می‌بریم.

درباره شرایط مرزی در شبکه معرفت دینی، دو فرض متصور است: کل‌گرایی نصی و کل‌گرایی تجربی (تجربه دینی). در کل‌گرایی نصی، توصیفات و گزارش‌های دین‌داران از نصوص دینی، محدودیت‌هایی برای شبکه معرفت دینی ایجاد می‌کند و لبه‌های شبکه معرفت دینی با آنها ارتباط می‌یابد. تجارب دینی هم در نهایت با نصوص دینی ارتباط می‌یابند؛ از این‌رو، نمی‌توان آنها را در شرایط مرزی معرفت دینی دانست. بنابراین تنها نصوص دینی را می‌توان به‌عنوان شرایط مرزی معرفت دینی به حساب آورد.

اصول و زیرساخت‌های دیدگاه شبکه‌ای

الف) نص محوری

یکی از پیش‌انگاره‌های دیدگاه شبکه‌ای، نص محوری یا متن‌محوربودن در معرفت دینی است. براساس این دیدگاه، نصوص دینی پایه معرفت دینی را تشکیل می‌دهند. در بخش‌های متفاوت، معرفت دینی به نصوص دینی استناد می‌شود و یا فهمی از آنها مبنای بحث قرار می‌گیرد؛ از این‌رو، نصوص دینی، ملاک و معیار برای داوری و قضاوت درباره ارزش معرفت دینی هستند، البته با متدی متفاوت؛ زیرا رابطه نصوص با معرفت دینی، رابطه تناظر یک به یک نیست؛ بدین معنا که تک‌به‌تک معارف نظری دینی، به تنهایی با توصیفات از این نصوص مرتبط باشند؛ بلکه همواره این معارف با توصیف نصوص دینی ارتباط می‌یابند و به‌صورت یک کل به محکمه این نصوص درمی‌آیند (همان). در این نگاه، عقل تنها، نقش ابزاری دارد و شأن منبعیت از آن نفی شده است.

ب) اصل محافظه‌کاری در معرفت

براساس این اصل، نسبت انسان با ساختمان معارف، همانند نسبت مردم در کشتی متلاتم در دریاست و نسبت معارف به همدیگر، مانند اجزای یک کشتی می‌ماند. اگر این کشتی به تعمیر یا تغییر نیاز داشته باشد، تنها می‌توان تکه یا قطعه‌ای را به صورت تدریجی تعمیر نمود و کشتی همواره شناور باقی می‌ماند و نمی‌توان کل را یکجا تغییر داد؛ بلکه باید برخی از اجزای آن را تدریجاً تغییر داد. در این میان، ساختار اصلی کشتی دست‌نخورده باقی می‌ماند. اگر معرفت را همچون یک شبکه در نظر بگیریم، مانند آن کشتی است که ساختن آن هیچ‌گاه از صفر شروع نمی‌شود. محقق و عالم یک رشته هیچ‌گاه از صفر شروع نمی‌کند؛ بلکه از همانجاکه ایستاده شروع می‌کند. او در محدوده‌ای که ایستاده ناسازگاری‌ها را حذف و آنها را با قطعات جدیدی ترمیم می‌کند و یا قلمرو خود را توسعه می‌دهد و تا آنجاکه ممکن است، ساختار اصلی را حفظ می‌کند. اگر در جایی از این شبکه ناسازگاری بروز کرد، با شیوه‌های متفاوت می‌توان در آن دست برد و تعمیر کرد؛ ولی همواره یک محدودیت در کار است؛ باید تا آنجاکه امکان دارد، ساختار اصلی را حفظ کرد (همان).

۳۹

توسعه

توسعه

مراد از محافظه‌کاری این است که عالم یا محقق یک رشته تا آنجاکه امکان دارد، باید ساختار را دست‌نخورده نگه دارد. بنابراین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های معارف نظری، محافظه‌کاری معرفتی یا پیوستگی با گذشته است. معرفت نظری حاصل انقلاب به معنای گسست کامل از گذشته نیست؛ بلکه این نوع معرفت با معارف قبلی گونه‌ای پیوستگی دارد. شبکه معرفت یکجا تغییر نمی‌کند، بلکه تغییراتی در درون این شبکه رخ می‌دهد و این تغییرات در جهتی است که ساختار کل این شبکه محفوظ می‌ماند. جهت تغییرات همواره در سمتی است که این شبکه درهم نمی‌ریزد. اصل محافظه‌کاری هم می‌گوید هیچ‌گاه نباید کل شبکه معرفت را برهم زد و تنها می‌توان تغییرات تدریجی و جزئی در آن ایجاد کرد و تا آنجاکه ممکن است باید شبکه را از تغییر و تحول محافظت نمود و در صورت محافظه‌کاری معرفتی یک نتیجه و پیامد مهم درباره استدلالات دارد.

ج) اصل سازگاری درونی

اصل دیگر در مدل کل‌گرایی، عبارت است از: سازگاری و همخوانی معارف درونی با شرایط مرزی (نصوص دینی). به عبارت دیگر، اجزا و اعضای این شبکه با همدیگر سازگاری داشته و ورود هر جزئی مشروط به سازگاری با دیگر اعضاست.

د) اصول و قواعد منطقی

علاوه بر اصول یادشده، اصول و قواعد منطقی نیز راه گسترش این شبکه را با نصوص دینی هدایت می‌کنند. می‌توانیم به‌وسیله حرکت‌های منطقی از قبیل قیاس‌های گوناگون و روابط منطقی از اجزای این شبکه، اجزای دیگری به دست بیاوریم و بر آن بیفزاییم (همان).

نقد و بررسی

این دیدگاه از لحاظ مختلفی قابل بررسی است: از لحاظ معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و همچنین از لحاظ اصول و پیش‌انگاره‌ها، ادله، نتایج و... که با توجه به گستردگی بحث و به‌جهت پرهیز از زیاده‌نویسی، به برخی از مهم‌ترین موارد یادشده اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از نکات قابل توجه در این دیدگاه، مبانی و اصول آن است. یکی از مبانی و پیش‌انگاره‌های این دیدگاه، نص‌محوری یا متن‌مداری است. براساس این مبنا، منبع معرفت دینی، تنها نصوص دینی بوده و شأن منبعیت را از عقل نفی می‌کند. با این پیش‌فرض، دربارهٔ نفی «مبناگرایی» و پذیرش «کل‌گرایی» قضاوت و داوری شده است. از این‌رو، در دیدگاه شبکه‌ای نیز با اصل متن‌محوری، نصوص دینی را شرایط مرزی قرار داده و سایر معارف را با آن مرتبط دانسته است. درحالی‌که بخش زیادی از قضایای اعتقادی، اخلاقی و علمی، قبل از آنکه متخذ از نص باشند، از منبع عقل و تجربه، به دست آمده‌اند که براساس این دیدگاه، جزو معرفت دینی به حساب نخواهند آمد. براساس مبنا یادشده، در تفاوت مبناگرایی و شبکه‌ای آمده است: «بر طبق مبناگرایی، معارف دینی بر دو دسته‌اند: الف) معارفی که مستقیماً از نصوص دینی به

دست آمده‌اند و پایه دیگر معارف دینی‌اند (معارف دینی پایه)؛ ب) معارفی که براساس معارف دسته نخست توجیه می‌شوند (معارف دینی غیر پایه). اما طبق کل‌گرایی نیز معارف دینی بر دو دسته‌اند: ۱. معارفی که مستقیماً از نصوص دینی به دست آمده‌اند و برای شبکه معرفت دینی محدودیت ایجاد می‌کنند (شرایط مرزی شبکه معرفت دینی)؛ ۲. معارفی که مستقیماً از نصوص دینی به دست نیامده‌اند و به صورت یک مجموعه با معارف دسته نخست ارتباط می‌یابند (معارف دینی درون شبکه)» (همان).

یا در نقد مبنای‌گرایی گفته شد:

مبنای‌گرایی، خواه نصی و خواه تجربی، در تبیین ساختار معرفت دینی ناتوان بود. مبنای‌گرایی معرفت دینی را محصور و محدود در معارفی می‌کرد که بر پایه نصوص دینی یا تجربه دینی استوار شده‌اند. دایره معارف دینی بسیار گسترده‌تر از معارفی است که مستقیماً بر پایه نصوص دینی یا تجارب دینی استوار شده‌اند. از این گذشته، مسیر معرفت دینی همواره از نصوص یا تجارب دینی، به سوی دیگر معارف نیست (همان). با توجه به آنچه گفته شد، مشکل این نگاه، به مبانی آن برمی‌گردد؛ درحالی‌که براساس منبع‌دانستن عقل برای معرفت دینی، مشکل یادشده در دیدگاه مبنای‌گرایی حل خواهد شد؛ به‌ویژه اینکه نص محوری نیز معرفت دینی را محدود و محصور می‌کند. ۲. از دیگر مشکلات این دیدگاه آن است که مدل یادشده کلیت نداشته و نمی‌توان درباره تمامی معارف، اعمال نمود. همان‌گونه که صاحب نظریه نیز به آن توجه داشته است: «هیچ تلازمی در کار نیست که اگر کسی درباب معرفت دینی کل‌گرا بود، در غیر معرفت دینی هم کل‌گرا باشد و ما صرفاً این ادعا را تقویت می‌کنیم که ساختار معرفت دینی، شبکه‌مانند است» (همان) یا در جای دیگر آمده است: «هیچ ضرورت معرفتی درکار نیست که همه حوزه‌های معرفت بشری ساختار واحدی داشته باشد، بلکه تفاوت حوزه‌ها، مستلزم آن است که ساختار هر حوزه‌ای با توجه به معارف آن شکل بگیرد». این بیان نشان از محدودیت مدل دارد؛ درحالی‌که براساس دیدگاه انسجام و مبنای‌گرایی، این مشکل وجود نداشت و انسجام‌گرا، این متد را در تمامی معارف، جاری و ساری می‌دانست و مبنای‌گرا نیز تمامی معارف - اعم از دینی یا غیردینی، تجربی یا غیرتجربی - را با متد ابتناء و در فرایندی واحد، توجیه یا تولید می‌کرد.

درحالی که یک مدل یا متد هم باید کلیت داشته باشد و هم جامعیت. افزون‌براینکه احتمال نفوذ نسبی‌گرایی براساس این دیدگاه بالاست. به دیگر سخن، از مشکلات کل‌گرایی این است که نسبت به مبنای‌گرایی، بیشتر در معرض نسبیت و شکاکیت قرار دارد؛ چنان‌که صاحب این نظریه به‌صراحت کل‌گرایی را مستلزم نسبیت‌گرایی می‌داند:

معمولاً یکی از عللی که موجب شده برخی از مبنای‌گرایان به کل‌گرایی روی بیاورند، این مشکل است که در مبنای‌گرایی، باید پایه‌های مستحکمی برای معرفت در کار باشد و اگر این پایه‌ها متزلزل گردند، شکاکیت مجال پیدا می‌کند و نمایان می‌شود، ولی برطبق کل‌گرایی چنین مشکلی پیش نمی‌آید؛ چرا که معرفت دیگر پایه ندارد، ولی این مزیت به بهای پذیرفتن نسبیت‌گرایی تمام می‌شود (همان).

این بیان در صورتی درست است که اولاً، درباره معرفت دینی، نص‌محور باشیم و ثانیاً، معرفت دینی، پایه محکم و قوی نداشته باشد؛ این درحالی است که براساس مبنای‌گرایی، بداهت عقلی به‌عنوان پایه محکم و تشکیک‌ناپذیر برای تمامی معارف دینی است.

۳. دیدگاه شبکه‌ای همانند انسجام‌گرایی نمی‌تواند درباره یک کل، داوری کند یا در ترجیح یک کل بر کل دیگری، ناتوان است. فرایندی که در کل‌گرایی حاکم است، همانند فرایند توجیه در انسجام‌گرایی، سر از دور باطل در می‌آورد؛ زیرا درباره نصوص نمی‌تواند داوری داشته باشد، مگر اینکه فرایند ابتناء را بپذیرد.

به عبارت دیگر، از آسیب‌های مدل شبکه‌ای این است که این مدل نمی‌تواند نسبت به شبکه‌های رقیب، داوری درستی داشته باشد؛ زیرا داوری بین دو شبکه و ترجیح یکی بر دیگری نیازمند، پایه و اصول بیرونی دیگری است که مورد پذیرش هر دو رقیب باشد؛ درحالی که دیدگاه شبکه‌ای همانند انسجام‌گرایی، نمی‌تواند معیار بیرونی مستقلاً ارائه دهد که مورد قبول هر دو رقیب باشد؛ به‌ویژه اگر دو شبکه رقیب درباره معرفت دینی در دو دین مختلف باشد؛ نظیر شبکه معرفت دینی درباره معاد از نگاه اسلام و از نگاه یهود، که صاحب نظریه شبکه‌ای درباره نفی نسبی‌گرایی در این شبکه و ترجیح یک شبکه نسبت به شبکه‌های رقیب، به جای اینکه راه‌حل متناسب با متد کل‌گرایی ارائه نماید، به قواعد عقلی و اصول منطقی متوسل می‌شود که با متد مبنای‌گرایی سازگار

است:

بی‌تردید، کل‌گرایی این امتیاز را دارد که ساختمان معرفت دینی را محدود نمی‌سازد و مجالی برای رشد معارف دینی باز می‌کند، ولی پذیرفتن شبکه‌های رقیب معرفت دینی به نسبت‌گرایی در معرفت دینی دامن می‌زند. تنها راه گریز از این ورطه، نفی وجود شبکه‌های رقیب غیرقابل ترجیح است؛ تنها یک شبکه از میان شبکه‌های مطرح بر همه ترجیح دارد. ترجیح این شبکه بر دیگر شبکه‌ها را می‌توان به کمک قواعد عقلی و اصول منطقی و بررسی شرایط مرزی نشان داد (همان).

در این بیان مشخص نشده که قواعد عقلی و اصول منطقی چه نقشی دارند؟ آیا معیار و ملاک، برای ترجیح‌اند؟ آیا نقش توجیه‌گری نسبت به شبکه را دارند؟ و...؟ که در صورت نقش توجیه‌گری، رابطه آن با اصل شبکه چیست؟ آیا نقش پایه و بنا برای شبکه ندارد؟ اگر عقل، تنها نقش ابزاری دارد، با چه معیار و مبنایی، نسبت به ترجیح یک شبکه داوری می‌شود؟ اگر ملاک و معیار برخاسته از نص و متن باشد که در این صورت، موجب دور خواهد شد و اگر ملاک و معیار از ناحیه امر دیگری است که پرسش از ملاک نیز مطرح خواهد بود. بنابراین فرایند یادشده تنها با پذیرش و کمک از متد مبنائگرای است که در نهایت با کمک قواعد عقلی خارج از شبکه، آن را توجیه نموده و یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد.

۴. مدل شبکه‌ای در معرفت، همانند دیدگاه انسجام‌گروی، هم با رئالیسم معرفتی سازگار است و هم با نسبی‌انگاری؛ از این رو، نمی‌تواند تنها بیانگر واقع باشد؛ چون ممکن است یک شبکه معارف، از گزاره‌های نادرست و خطا تشکیل گردد که حواشی و شرایط مرزی آن نیز غیر واقعی باشد؛ ولی در عین حال یک شبکه از معرفت باشد و تمامی ویژگی‌های یک معرفت را براساس دیدگاه شبکه‌ای دارا باشد؛ همان‌گونه که در ترجیح یک شبکه نسبت به شبکه‌های دیگر نیز اشاره شده که ممکن است یک شبکه از معرفت، کاملاً نادرست و غیر واقعی باشد؛ درحالی‌که براساس متد مبنائگرای، چون پشتوانه تمامی معارف، بداهت عقلی است که هم واقع‌نماست و هم می‌توان صدق آن را احراز نمود و هم می‌توان معارفی را بر معارف دیگر ترجیح داد.

۵. براساس اصل محافظه‌کاری، مجموعه معارف هیچ‌گاه از صفر شروع نشده، بلکه

شروع معارف، همان جایی است که محقق در آن قرار دارد. به عبارت دیگر، پیش‌فرض این مدل آن است که همیشه، مجموعه معارف وجود دارد؛ از این رو، براساس این مدل نمی‌توان، درباره تولید یا تکون اولیه یک شبکه معرفتی، سخن به میان آورد. به عبارت دیگر، نمی‌توان برای معارف نقطه آغازی در نظر گرفت و این، با واقعیت معارف بشری از لحاظ معرفت‌شناختی سازگار نیست. هرچند از لحاظ تاریخی و جامعه‌شناسی معرفت، نتوان نقطه شروعی برای تکون و تولد علم نشان داد. درحالی‌که بحث ما معرفت‌شناختی است و از لحاظ معرفت‌شناختی، علم باید نقطه آغاز داشته باشد که همان مبنا و پایه علم است.

۶. این نظریه از مدل کواپن، تأثیر پذیرفته است و مدل کواپن، مربوط به حوزه تجربه و حس بود که شرایط خاص خودش را دارد؛ از این رو، باید تمامی مشکلات کواپنی در این مدل برطرف گردد. از جمله مشکلات نظریه کل‌گرایی کواپن این است که نسبت به سایر علوم، جامعیت لازم را ندارد و دانش‌های غیرتجربی، نظیر منطق، ریاضی، فلسفه و... شامل نمی‌شود و نمی‌تواند درباره این‌گونه دانش‌ها داوری کند. به‌ویژه اینکه نظریه کل‌گرایی کواپن، بر محور تجربه‌گرایی می‌چرخد.

خلاصه اینکه این مدل، بیشتر می‌تواند جنبه توصیف‌گری داشته باشد تا جنبه هنجاری؛ یعنی تنها می‌تواند توصیف‌گر ساختمان معرفت دینی باشد، نه توجیه‌گر آن. به عبارت دیگر، این مدل می‌تواند بخشی از ساختمان معارف را به صورت ظاهر، توصیف کند؛ اما برای توجیه و اعتبارسنجی آن باید از مدل و متد دیگری نظیر مبنای‌گرایی بهره گرفت؛ زیرا با پذیرش مبنای‌گرایی و فرایند ابتناء، چه در تکوین معرفت و چه در توجیه آن، از جمله ویژگی‌هایی که برای معرفت وجود دارد، رابطه شبکه‌ای بین آنهاست؛ همان‌گونه‌که از ویژگی انسجام نیز برخوردار خواهد بود. بنابراین ویژگی شبکه‌ای بودن یا انسجام و سازگاری، از نتایج متد مبنای‌گروی خواهد بود، نه ملاک و معیاری برای تکوین و توجیه معرفت. عالم و محقق در تکوین معرفت، خواه به ساختار شبکه‌ای عمل کند و خواه به مدل مخروطی، باید از نقطه‌ای آغاز کند؛ همانند معمار ساختمان یا بافنده پارچه یا تور، از یک مبنا و پایه‌ای شروع می‌کند. در هر صورت، چیزی که از پایه شروع و به تدریج تکمیل شده است، دارای دو ویژگی انسجام و شبکه‌ای خواهد

بود. بنابراین اصل شبکه‌ای بودن یا مخروطی بودن، منافاتی با پایه و بنا یا نقطه شروع ندارد. البته ویژگی شبکه‌ای بودن یا منسجم بودن، بر درستی یا استحکام بنا و ساختمان دلالت نمی‌کند. دو ویژگی یادشده شرط لازم‌اند، نه شرط کافی یا معیار و ملاک برای احراز صدق. از این رو، باید مقام ثبوت و اثبات را از هم تفکیک نمود. معارف در مقام ثبوت، از انسجام و ارتباط شبکه‌ای برخوردارند و این به‌عنوان شرط لازم مطرح است؛ اما در مقام اثبات درستی یا نادرستی آن، نمی‌توان از این ویژگی بهره گرفت؛ همان‌گونه که در مقام تکوین معارف، نیز باید به دو ویژگی توجه نمود و معارف را بر پایه‌های مستحکمی بنا نمود.

۳. مبنای‌گرایی

«مبنای‌گرایی» (Foundationalism) یکی از راه‌ها برای اعتبارسنجی علم و معرفت است (Dancy, 1992, PP.53-141/ Pollock, 1999, PP.26-92/ Pojman, 1993, PP.187-465/ Moser, 1986, PP.307-367/ Bonjour, 1985, PP.34-58/ Lehrer, 1990, Ch. 2/ Alston, 1989, Ch.I/ Sosa, 1979, V, 1, PP.125-361).

این متد دارای انواع مختلفی است: ۱. مبنای‌گرایی حداقلی یا ضعیف، مبنای‌گرایی حداکثری یا قوی، مبنای‌گرایی کلاسیک یا عقل محور، مبنای‌گرایی نو یا تجربه محور، مبنای‌گرایی مادی، مبنای‌گرایی صوری، مبنای‌گرایی معرفتی و مبنای‌گرایی فرامعرفتی (عارفی، ۱۳۸۰، ش ۵).

برخی از متدهای یادشده، متناقض و در برابر هم قرار داشته و قابل جمع نیستند و برخی قابل جمع می‌باشند. مبنای‌گرایی حداکثری و حداقلی در برابر هم قرار دارند؛ در حالی که این دو با مبنای‌گرایی عقل محور یا تجربه محور قابل جمع‌اند.

الف) مبنای‌گرایی حداکثری یا حداقلی: در مبنای‌گرایی حداکثری، برای توجیه علم، تنها از ابتدای بر مقدمات صحیح و منطقی بهره می‌گیرد و معرفت حاصله مبتنی بر شالوده‌های معتبر و ضرورتاً صادق بوده و با روش دقیق منطقی سازماندهی شده می‌باشد. در حالی که در ابتناء ضعیف یا حداقلی، معارف حاصله دارای مبانی ضرورتاً صادق نبوده و یا از لحاظ صوری معیوب می‌باشد.

ب) مبنای عقل محور یا تجربه‌محور: مبنای عقل محور، متدی است که در توجیه علم و معرفت، تنها از مبادی و مقدمات عقلاً معتبر استفاده می‌کند؛ درحالی‌که در ابتدای تجربه‌محور، تنها از مقدمات حسی و تجربی بهره گرفته می‌شود. متد تجربه‌محور، درواقع، مبتنی بر این نظریه است که «معرفت» را باید تنها براساس حس و تجربه توجیه کرد (همان).

در اندیشه اسلامی، برای توجیه علم و معرفت اعم از معرفت عقلی، تجربی، نقلی و... از متد مبنای عقل محور و حداکثری و عقل محور بهره برده می‌شود. از این متد هم در تکوین و تولید علم بهره گرفته می‌شود و هم در ارزیابی و اعتبارسنجی آن. براساس این نظریه، مجموعه باورهای انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. باورهای پایه و زیرساختی که خود، باورهای دیگر را تأیید می‌کنند، بی‌آنکه نیازی به تأیید آنها داشته باشد؛ ۲. باورهای غیرپایه، روبنا و مستتج که نیازمند باورهای دیگر (باورهای پایه) می‌باشند که در این متد، برای اعتبارسنجی و موجه‌سازی قضایای روبنا، از باورها و معارف پایه و خطاناپذیر، بهره گرفته می‌شود.

به عبارت دیگر، در این دیدگاه، باورها بر دو دسته تقسیم می‌شوند: باورهای پایه (زیربنا) و باورهای غیر پایه (روبنا). موجه و مدلل‌سازی بیشتر باورها در این نظریه براساس ابتدای باورها بر یک سلسله باورهای پایه است؛ ولی باورهای پایه «خودموجه» و مستغنی از استدلالند. باورهای غیرپایه‌ای که اغلب باورهای ما را تشکیل می‌دهند، از طریق استدلال، موجه و مدلل می‌شوند و برای توجیه این‌گونه باورها و قضایا از راه استدلال، به‌ناچار باید به باورهایی مستند و مبتنی شوند که در موجه‌سازی‌شان نیازی به استدلال نباشد. از این‌رو، این نوع باورها پایه و خودتوجیه‌اند (فعالی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۰/ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۵).

متفکران اسلامی دربارهٔ بدیهی یا نظری‌بودن علوم و معارف، به اختلاف گراییده‌اند. به اعتقاد برخی، تمام تصورات و تصدیقات، بدیهی و غیرکسبی‌اند (جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۱۰۰-۱۰۱). برخی نیز تنها تصورات را بدیهی و غیر مکتسب و تمامی تصدیقات را نظری می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷۴/ جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲۰). اما مشهور فلاسفه، متکلمان و اندیشمندان مسلمان بر این باورند که انسان دارای دو دسته معارف

است: معارف بدیهی و معارف نظری که معارف بدیهی، پایه‌اند و معارف نظری، غیرپایه. البته اندیشوران مسلمان در تعداد بدیهیات، اختلاف دارند. *فارابی* بدیهیات را چهار قسم می‌داند: مقبولات، مشهورات، محسوسات و معقولات اول (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹). *ابن سینا* ابتدا اصناف قضایا را بیش از سی قسم و بدیهیات را هشت قسم دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۲۹) که عبارتند از: اولیات، مشاهدات - که خود سه دسته‌اند؛ شامل محسوسات که با حس ظاهر معلومند و قضایای اعتباری که با حواس باطن معلومند و علم نفس به خودش - مجربات، متواترات، فطریات و حدسیات. برخی وهمیات را نیز به آن افزوده‌اند (جرجانی، همان، ج ۲، ص ۳۶-۴۱). در فلسفه اشراق، بدیهیات به هفت بخش تقسیم شده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۸-۱۲۳): اولیات که شامل فطریات هم می‌شود، مشاهدات که شامل حس ظاهر و باطن و وجدانیات می‌شود و حدسیات که خود دو قسم است: مجربات و متواترات. بنابراین، بدیهیات سه تا نه قسم گفته شده است که البته برخی به یکدیگر قابل ارجاعند. در دیدگاه رایج متفکران اسلامی، به‌ویژه دیدگاه متأخران آن، بدیهیات دو دسته است: بدیهیات اولیه؛ مانند اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین و «الکل اعظم من جزئه» و امثال آن. قسم دوم، بدیهیات ثانویه است که شمار آن تا شش قسم می‌رسد: محسوسات، وجدانیات، مجربات، متواترات، فطریات و حدسیات.

مبادی برهان در اندیشه اسلامی به شش دسته تقسیم می‌شود: اولیات، محسوسات، متواترات، تجربیات، فطریات و حدسیات. از میان مبادی یادشده، دو دسته اول (اولیات و محسوسات) از مبادی علوم برهانی به حساب می‌آیند و بقیه جزو مبادی یقینی و برهانی نیستند؛ زیرا رسیدن به آنها، متوقف بر وسایط و مبادی دیگری است.

محسوسات دو دسته است: «محسوس به حس ظاهر»؛ مانند «برف سفید است یا برف سرد است» که از راه حس بینایی و لامسه حاصل می‌شود و «محسوس به حس باطن» که آن را «وجدانیات» می‌نامند. اما مبادی و پایه‌های اصلی در استدلال برهانی همان اولیات است. اولیات، در اندیشه اسلامی، از قضایای «خودموجه» و مستغنی از اثبات و استدلال است و در این‌گونه قضایا با تصور اجزای تشکیل‌دهنده آن، می‌توان به تصدیق موجه و مدلل رسید (طوسی، همان، ص ۳۹۵).

در مبنای گروهی اسلامی، معارف بدیهی، خطاناپذیر بوده و از جهت صدق و انطباق با واقع، خودکفایند و نیازی به پایه و گزاره دیگر یا ملاک و معیار اثباتی نیست. اما گزاره نظری، در صورتی صادق و موجه است که با حفظ قواعد منطقی چه از نظر صورت و چه از نظر ماده به بدیهی منتهی گردد. رابطه معارف پایه و زیربنا نسبت معارف روستاختی در فرایند ابتنا، از نوع رابطه یکطرفه و نامتقارن است؛ زیرا همیشه باورهای غیرپایه‌اند که توجیه خود را از باورهای پایه دریافت می‌دارند؛ اما عکس آن صادق نیست. به عبارت دیگر، ارتباط همیشه یکطرفه، یکسویه و خطی است. ساختار معلومات در فرایند ابتناء، مخروطی است که در قاعده آن، معارف پایه قرار دارند و در ادامه به تدریج به گزاره‌های روستاختی می‌رسیم. این فرایند، نظامی زایشی و تولیدی است. نظامی است روبه بالا، عمودی و سیر صعودی که مرحله‌ای بر مرحله سابق استوار است و مرحله پیشین منشأ و مولد مرحله متأخر خواهد بود. بنابراین در تکوین و تولید معرفت، از سیر صعودی بهره گرفته می‌شود و در مرحله توجیه یا ارزیابی، با حفظ رابطه یادشده، فرایندی قهقرایی داشته و از رأس مخروط به سمت پایین سیر می‌شود تا موجه و مدلل‌سازی صورت پذیرد؛ مثلاً در تولید دانش دینی، از باور به عدم اجتماع نقیضین، به اثبات واجب تعالی می‌رسیم. با اثبات واجب الوجود به وحدانیت آن می‌رسیم. در مرحله بعد، به دیگر صفات خداوند نظیر حکمت، عدالت و... پی می‌بریم. در ادامه، مسئله معاد تثبیت می‌شود و براساس مبانی اعتقادی و اخلاقی می‌توان علم دینی، به‌ویژه علوم انسانی- اجتماعی دینی را تولید نمود. برای اثبات صدق قضایای علم دینی و موجه و مدلل‌سازی آن، با سیر قهقرایی و با ابتنای هریک از قضایای علم دینی بر باورهای پایه، بهره می‌گیریم. در این فرایند، معارف میانی، همیشه دارای دو نقش‌اند؛ زیرا نسبت به گزاره‌های زیربنای خود، روستاختی و غیرپایه‌اند و نسبت به باورهای پس از خود، نقش زیربنا را داشته و دیگر معارف بر آن استوارند.

با توجه به آنچه گفته شد، هرچند رابطه معارف پایه و غیرپایه از لحاظ توجیه، رابطه‌ای یکطرفه است؛ اما فرایندی که بین دو نوع معارف جریان دارد، از جهت دیگر، جریان‌دوسویه است؛ هم در تکوین معارف و هم در سنجش آن. در تکوین معارف، از سیر صعودی به معرفت جدید دست می‌یابیم؛ ولی در مقام سنجش و ارزشیابی، از سیر

قهقرایی به صحت و سقم آن می‌رسیم. دو حرکت صعودی و نزولی در علم و معرفت را می‌توان به حل معادلات ریاضی تشبیه نمود؛ مثلاً در هریک از چهار عمل اصلی ریاضی، یک سیر صعودی طی می‌شود و یک سیر نزولی. در گام نخست و برای انجام عملیات تا رسیدن به نتیجه جدید، باید از سیر صعودی و فرایند پیشروی بهره گرفت؛ اما برای تست و آزمون نتیجه، باید از همان راه و فرایند پیموده شده، با عملیاتی دیگر و با سیر نزولی و قهقرایی، آن را آزمود. مثلاً در جایی که عددی را در عدد دیگر تقسیم نمودیم و به نتیجه جدید رسیدیم، برای تست فرایند و ارزیابی نتیجه، باید فرایند و عملیات ضرب را انجام دهیم. یا اگر چند عدد را با هم جمع کردیم و به نتیجه جدیدی رسیدیم، برای ارزیابی نتیجه می‌توان با سیر نزولی و فرایندی قهقرایی، همان عدد اولیه را از مجموع به دست آمده کسر نمود و اگر نتیجه صفر شد، می‌توان به صحت نتیجه یا حاصل جمع اعتماد نمود. در فرایند قهقرایی دو کار هم‌زمان مورد آزمون قرار می‌گیرد: هم صحت نتیجه حاصله و هم فرایند پیموده شده در مرحله تکون. این متد در تمامی معادلات ریاضی و غیرریاضی جریان داشته و معیار آن نیز ابتدای بر بداهت اولیه است.

۴۹

قیس

فصل پنجم
علم دین

بنابراین از ویژگی مهم مبناگرایی، هم در مرحله تکوین معرفت و هم در مرحله توجیه آن، پرهیز از دور یا تسلسل معرفتی است؛ چون اگر تکوین و توجیه باورهای غیرپایه سرانجام از باورهای پایه سرچشمه نگیرد و پیوسته باورهای غیرپایه به باورهای استنتاجی دیگر استناد شود و هیچ‌گاه به باورهای پایه ذاتاً موجه پایان نیابد، معضل تسلسل در زنجیره بی‌پایان توجیه معرفتی باورها پیش می‌آید و دستیابی به معرفت ناممکن می‌شود و زمینه شک‌گرایی فراهم می‌آید. بنابراین، چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه باورهای غیرپایه را در فرآیند توجیه، بر باورهای پایه متکی کنیم و با این ترفند، معضل تسلسل معرفتی را از میان برداریم.

از ملاک یادشده در تکون و اعتبارسنجی علم دینی می‌توان بهره جست. براساس این دیدگاه، قضایای دینی بر دو دسته‌اند: قضایا و باورهای پایه و مبنا و قضایای غیرپایه. قضایای پایه، اساس و مبنای سایر قضایا و معارف را تشکیل می‌دهند. مبناگرایی در معارف دینی، بدین معناست که این نوع معارف، همانند ساختمانی است که اولاً، در زمین عینی و واقعی بنا شده است و ثانیاً، براساس نقشه مهندسی،

ساخته شده است. به عبارت دیگر، هم از لحاظ شناسنامه، سند و مدارک، محکم و متقن است و هم از نظر سازه، دارای پایه و بنای مستحکمی است؛ بنابراین علوم و معارف دینی، مدلل است، نه معلل. مدلل بودن علم و معرفت متکی بر دلیل؛ یعنی هر فهمی متکی به دلایلی است و تنها فهمی، حق و معتبر است که متکی بر دلیل موجه باشد. اما معلل بودن علم و معرفت، بدین معناست که فهم متکی بر علل و عوامل می باشد. عوامل و علل تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی، قضایای معارف دینی را می‌سازند و معارف دینی، تابعی از این عوامل است.

علم دینی براساس دیدگاه مبنای‌گرایی حداکثری و عقل‌محور، بر پایه مستحکم عقلی بنا نهاده شده است که همان بداهت عقلی باشد؛ هرچند متد آن، تجربی است. البته برای معارف دینی، پایه‌های دیگری، نظیر نصوص دینی و تجربه نیز مطرح است. عالمان دین، معارفی را از نصوص دینی استخراج و توصیف می‌کنند. پس براساس همین توصیفات و گزارش‌ها، معرفت دیگر را به دست می‌آورند و به همین سبک، معرفت جدیدی را حاصل می‌کنند و به همین روال، ساختمان معارف دینی گسترش می‌یابد. بنابراین زیربنای معارف دینی، همان گزارش‌هایی هستند که از نصوص دینی به دست می‌آید و کل معارف دینی بر روی آنها استوار می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷-۳۱۸). بنابراین جهت توجیه علم دینی، می‌توان از «بدیهیات» که قضایا و تصدیقات ضروری‌الصدق‌اند، به قضایا و تصدیقات نظری‌ای رسید که آنها نیز براساس این مدل، ضرورتاً صادق و موجه خواهند شد. در این الگو از مبادی و مقدمات بدیهی، تحویل‌ناپذیر و ضروری‌الصدق بهره گرفته می‌شود. در نتیجه براساس مبنای‌گرایی، استدلال‌ها و احتجاجات در علم دینی، باید به زیرساخت‌ها و مبانی خطاناپذیر یا به مدارکی معتبر مستند شود؛ همان‌گونه که در فلسفه و منطق برای ریشه‌یابی یک قضیه، آن را در نهایت به پاره‌ای قضایای بدیهی منتهی و مستند می‌کنند.

به عبارت دیگر، براساس نظریه مبنای‌گرایی، قضایای علم دینی یا خود از سنخ پایه و بدیهی‌اند یا به نوعی بر معارف بدیهی و پایه مبتنی‌اند. این اصل درباره تمامی قضایا و گزاره‌های علم دینی، اعم از توصیفی و توصیه‌ای صادق است؛ با این تفاوت که فرایند ابتنا در برخی قضایا، به دلیل پیچیدگی آن، نیازمند تجزیه و تحلیل بیشتری است و در

نتیجه دارای زنجیره و فرایند طولانی تر است. به ویژه اینکه برخی قضایا نسبت به سایر معارف، نقش پایه و مبنا را داشته و سایر معارف بر آن مبتنی اند. این فرایند در برخی قضایا، نظیر قضایای عقلی، یقین بخش می باشد؛ در حالی که در برخی قضایای دیگر، نظیر قضایای مرتبط با عمل و رفتار بیرونی، گاهی یقین آور نیست. بنابراین استدلال در علم دینی، به دلیل بهره گیری از عقل، تجربه، نقل و شهود، دارای نتایج متفاوت و متنوعی است. پایین ترین سطح آن، ظن و بالاترین آن، علم یقینی است؛ زیرا برخی از قضایای علم دینی، از سنخ اخباری و دارای نفس الامر خارجی و عینی است. فرایند ابتناء در آن، با توجه به توصیفی بودن آن، تفاوتی با سایر قضایای توصیفی ندارد و تنها در نوع قضایای پایه تفاوت وجود دارد و برخی نیز عملی و ارزشی است که محصول آن، گاهی ظنی خواهد بود.

بر این اساس، اگر روش یا فرضیه یا محتوای علم دینی، متخذ از نص باشد، مراحل موجه سازی آن، همانند سایر معارف نقلی است؛ در حالی که اگر صرفاً از قضایای حسی و تجربی باشد، با توجه به ویژگی تجربی بودن آن، در فرایند ابتناء، نیاز به متد و منطق تجربی نیز می باشد. به عبارت دیگر، علم دینی با توجه به ویژگی منحصر به فرد آن؛ یعنی دینی بودن آن از یکسو و تجربی بودن از سوی دیگر، بر مبانی مختلفی، استوار است.

توضیح اینکه بخشی از قضایای علم دینی از سنخ قضایای عقلی اند. اثبات صدق این دسته از قضایا از طریق استدلال عقلی صورت می گیرد. در قضایای عقلی، استنتاج نتیجه از مقدمه یا مقدمات می باشد که به استدلال مباشر و غیرمباشر تقسیم می شود. در استدلال و استنتاج مباشر، گاهی از قاعده «امتناع تناقض» استفاده می شود که از صدق یا کذب یکی از متناقضین، کذب یا صدق متناقض دیگر به دست می آید و گاهی از قاعده «عکس مستوی» یا «عکس نقیض» و یا قاعده «نقیض» بهره گرفته می شود و براساس آن، با صدق یک قضیه، صدق قضیه دیگر اثبات می گردد. با تعیین صدق یا کذب قضیه پایه، اعتبار قضایای روساختی، به دست می آید. به عبارت دیگر، با احراز اعتبار قضیه اول اعتبار و ارزش قضایای بعدی که از قضیه اول استنتاج می شود، معتبر است و این در نتیجه، قضایای روساختی، از نظر معرفت شناختی، موجه و معتبر خواهد بود.

استدلال غیرمباشر به سه قسم تمثیل، استقرا، و قیاس تقسیم می‌شود. در معرفت‌شناسی، تمثیل، اعتبار و ارزش معرفتی ندارد و استقرا نیز یقین‌آور نیست؛ از این‌رو، تنها از راه استدلال قیاسی، می‌توان اعتبار و ارزش یک قضیه را توجیه و اثبات نمود.

درباره قضایای حسی و تجربی در علم دینی می‌توان گفت قضایای حسی قضایایی است که محمول آنها از طریق یکی از حواس ظاهر به دست می‌آید و در نتیجه توجیه یک قضیه درباره محسوسات، احساس از راه حواس ظاهری است. اما در عین حال می‌توان خلاف آن را احتمال داد؛ زیرا ممکن است شیء درواقع، برخلاف آنچه با حواس ظاهر کشف شده یا به تجربه ما در آمده، باشد و در نتیجه متد پوزیتیویست‌های منطقی و دیدگاه تأیید تجربی و همچنین نظریه ابطال‌پذیری پوپری نیز در امر توجیه، ناکارآمد خواهد بود؛ از این‌رو، در توجیه قضایای تجربی نیز باید از راه ابتنا‌ی عقلی و استدلال منطقی (سیر قهقرایی) عمل نمود و متد اثبات‌گرایی یا ابطال‌گرایی، تنها می‌تواند شرط لازم باشد، نه شرط کافی.

نتیجه‌گیری

بحث عقلانیت علم دینی، مبتنی بر امکان تحقق و تولید علم دینی است. مبنای ما در این مقاله این بود که تحقق و تولید روش‌مند علم دینی امکان‌پذیر است و بر این اساس می‌توان علم دینی را توجیه و مدلل نمود. تحقق و تکون علم دینی، از طریق منطق اکتشاف خاصی صورت می‌پذیرد که از این منطق نیز می‌توان ارزش و اعتبار آن را نشان داد. بر این اساس، معیار توجیه و مدلل‌سازی علم دینی، مبنای‌گروی حداکثری و عقل‌محور است. این معیار در مقابل سایر معیارها؛ نظیر انسجام و هماهنگی، نظریه شبکه‌ای و امثال آن قرار ندارد؛ بلکه مکمل آنها می‌باشد؛ از این‌رو، افزون بر معیارهای یادشده به‌عنوان شرط و وصف معرفت، فرایندی را ارائه می‌کند که براساس آن، می‌توان ارزش و اعتبار تمامی معارف را اثبات نمود. فرایند توجیه که در نظریه مبنای‌گروی حاکم است، فرایند ابتناء نام دارد.

بنابراین فرایند ابتناء- براساس مبنای‌گروی- در تمامی گزاره‌ها و قضایای علم دینی به یک الگو و مدل است و مبنای پایه همه آن، قضایای بدیهی است. وقتی گزاره یا

قضیه‌ای که براساس این فرایند، ابتدای آن بر امر بدیهی نشان داده شد. از این پس، خود نیز پایه معارف دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین فرایند ابتدا هم سیری قهقرایی و نزولی دارد و هم سیر صعودی. در سیر قهقرایی، برای اثبات گزاره مورد نظر است و این گزاره مبتنی بر گزاره زیرین است و همچنین تا به یک گزاره بدیهی برسد؛ ولی در سیر صعودی، این گزاره، خود مبنا و زیربنای سایر گزاره‌های علم دینی قرار می‌گیرد و نیازی به نشان‌دادن زیرساخت‌های آن گزاره نیست؛ مثلاً علم دینی بر مبانی و زیرساخت‌های مختلفی استوار است؛ نظیر مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، مبانی دین‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی و...؛ از این رو، در تولید و توجیه علم دینی، می‌توان تمامی قضایای آن را بر مبانی یادشده استوار ساخت و نیازی برای اثبات مجدد مبانی یادشده نیست؛ بلکه اثبات و توجیه این مبانی در جای دیگری صورت می‌پذیرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها؛ چ دوم، نشر کتاب، ۱۴۰۳.
۲. —؛ الشفاء: المنطق؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۳. بهمنیار، ابن مرزبان؛ التحصیل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۴. جبرئیلی، محمدصفر؛ فلسفه دین و کلام جدید؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۵. جرجانی، علی؛ شرح المواقف؛ چ دوم، قم: الشریف الرضی، ۱۳۷۳.
۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید؛ چ اول، پژوهش های فرهنگی حوزه، ۱۳۷۹.
۷. —؛ «علم دینی به مثابه راه حل تعارض علم و دین» (جزوه درسی مؤسسه امام صادق(ع))؛ ۱۳۸۷.
۸. رشاد، علی اکبر؛ «در آمدی بر مبانی منطق کشف گزاره ها و آموزه های دینی»؛ (دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی نظریه پردازی)؛ ۱۳۸۷.
۹. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات: کتاب حکمة اشراق؛ تصحیح هنری کربن؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۰. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)؛ الاسفار الاربعه؛ قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۳.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ چ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۲. عارفی، عباس؛ «مبناگری و مسئله ابتناء»؛ ذهن، ش ۵، ۱۳۸۰.
۱۳. علی تبار فیروزجایی، رمضان؛ «معرفت دینی و معیار آن»؛ ذهن، ش ۴۴، زمستان

۱۳۸۹.

۱۴. فارابی؛ **المنطقیات**؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸.

۱۵. فعالی، محمدتقی؛ «توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی» **ذهن**، ش ۵، بهار ۱۳۸۰.

۱۶. قائمی نیا؛ «شبکه معرفت دینی»، مندرج در: جبرئیلی، محمدصفر؛ **فلسفه دین و کلام جدید**، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

۱۷. —؛ «ساختار معرفت دینی»؛ **پگاه حوزه**، ش ۱۰۸-۱۰۹، ۱۳۸۲، «الف».

۱۸. —؛ «شبکه معرفت دینی»؛ **قبسات**، ش ۲۸، ۱۳۸۲، «ب».

۱۹. گلشنی، مهدی؛ **از علم سکولار تا علم دینی**؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

۲۰. نصر، سیدحسین؛ **نیاز به علم مقدس**؛ ترجمه حسن میاننداری؛ مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.

۲۱. —؛ **خرد جاودان** (مجموعه مقالات)، تهران: سروش، ۱۳۸۲، «ب».

۲۲. —؛ **قلب اسلام**؛ ترجمه مصطفی شهر آیینی؛ انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳.

۲۳. —؛ **دین و نظام طبیعت**؛ ترجمه مصطفی شهر آیینی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.

۲۴. —؛ **جوان مسلمان و دنیای متجدد**؛ ترجمه مرتضی اسعدی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۳.

۲۵. —؛ **العلوم فی الاسلام**؛ ترجمه مختار الجواهری؛ تهران: معهد العلوم الانسانیه، ۱۳۸۲، «الف».

26. Alston, W. P.; **Epistemic Justification** (It haca, NY: Cornel University Press, 1989).

27. Bonjour, L.; **The Structure of Empirical Knowledge**; Harvard College, 1985.

28. Dency, J and Ernest, Sosa; **A companion to Epistemology**; Basil, Blackwell, 1992.

29. Lehrer, K.; **Theory of Knowledge**; Boulder, Westview,

- 1990.
30. Moser, K.; **A Companion to Epistemology and Human Knowledge**; Oxford University Press, 1986.
 31. Pojman, P; **The theory of knowledge**; classical and contemporary Reading, L. California, Wadsworth press, 1993.
 32. Pollock, J. L. and C. J.; **Contemporary Theories of Knowledge**; USA, Rowman and Littlefield, 1953.
 33. Quine, W. V.; **From a Logical Point of View**; Cambridge University, 1999.
 34. Sosa, E.; **Knowledge and Justification**; American Philosophical Quarterly, 1979.
 35. White, Alan R.; "Coherence Theory of Truth" in P. Edwards (ed) ,**The Encyclopedia of Philosophy**; New York, Macmillan, 1976.