

زیبیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم)

نقد نسبی‌گرایی معرفتی در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ با توجه به زمینه معرفت دینی^۱

حسن پناهی آزاد^۲
فرشته منانی^۳

چکیده

نسبی‌گرایی معرفتی، مدعی عدم ثبات در معرفت بوده و بر مبانی مختلف، از جمله «تحول انسان» و «جدانگاری بودها از نمودها» بنا شده است. دامنه این گرایش، معرفت دینی را نیز در بر گرفته و نسبی‌انگاری معرفت دینی را نتیجه داده است. این ادعا که در چند دهه اخیر توسط برخی سخن‌پردازان، وارد ادبیات دین‌پژوهی ایران شده، از سوی شخصیت‌های حکمت اسلامی دوران حاضر، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این پژوهش با بیان ادعا و مبانی نسبی‌انگاری معرفت با رویکرد به زمینه معرفت دینی، نقدهای وارد بر این دیدگاه را تحلیل و تبیین کرده و به ناتوانی این گرایش از اثبات ادعای خود در حوزه معرفت‌های بشری، از جمله معرفت دینی اشاره کرده و سپس بخشی از ابعاد و بنیان‌های ثبات و حقانیت معرفت دینی در فرهنگ قرآنی را تبیین کرده است.

کلیدواژه: تحول معرفت؛ نسبی‌گرایی معرفتی؛ پدیدارشناسی؛ معرفت دینی؛ حکمای سده اخیر

حوزه علمیه قم.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم و دست‌آوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳

۲. دانشیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول). hasan.panahiazad@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، خوراسگان. fereshtemannani@yahoo.com

سال دهم/شماره اول /بهار و تابستان ۱۴۰۳ / (ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)



شده است.



۱. طرح مسئله

معرفت دینی، یکی از اقسام معرفت، به معنای «مطلق آگاهی» بوده و دستیابی به صدق و حقیقت آن، همانند دیگر اقسام معرفت، نیازمند معیار و فرآیند اثبات صدق است. حکمای مسلمان، از میان نظریه‌های تعریف صدق، نظریه «مطابقت با واقع» و از میان نظریه‌های اثبات صدق، «مبنای عقل‌گرایانه» را پذیرفته و به کار بسته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۴: ۸۹ / ۱؛ همو، ۱۳۶۲: ۵۹؛ سبزواری، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۰۳). نسبی‌گرایی معرفتی که هم در تعریف معرفت صادق و هم اثبات صدق معرفت، ارائه شده، علاوه بر پیشینه قابل توجه در تاریخ معرفت‌شناسی، تأثیراتی در معرفت‌شناسی دینی و دین‌پژوهی مسیحی و اسلامی داشته است. معرفت‌شناسان اسلامی در مقام تبیین و اثبات صدق معرفت دینی و نیز مواجهه با مکاتب و دیدگاه‌های دیگر، آثار مختلفی را ارائه کرده‌اند؛ این امر در دوره‌های معاصر و حاضر ایران، کمیت و کیفیت متمایزی به خود دیده است. تبیین مبانی و ارائه دلایل به صورت مبسوط، در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه چشمگیر بوده و علاوه بر آن، استقلال تدوینی معرفت‌شناسی، عمق و گستره کاربست مبانی، دلایل، رهاوردها و الگوهای معرفت‌شناختی، چهره ممتازی دارد. علامه طباطبایی (ره)، نظام معرفت‌شناسی را با تکیه بر قرآن و سنت، سازمان داده و این دانش را از دانشی مندرج در آثار علوم عقلی اسلامی، به دانشی راهگشا در معرفت دینی و دستیابی به مقاصد معرفتی قرآن و سنت بدل ساخت؛ پس از ایشان نیز این راه ادامه یافت و شاگردان ممتاز ایشان، با تأسی به روش استاد خویش، طی گام‌هایی، به عمق و گستره معرفت‌شناسی دینی افزودند. مقابله با نسبی‌گرایی معرفتی، به عنوان نظریه معرفت‌شناختی و یکی از آفات تحصیل معرفت دینی، وجهه همت اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم، به ویژه علامه طباطبایی و پیروان ایشان بوده است.

۲. پیشینه پژوهش

نقد نسبی‌گرایی معرفتی، نه تنها از موضع واقع‌گرایی معرفتی در حکمت اسلامی، که در آثار برخی اندیشمندان غربی از یونان باستان (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶ و ۱۴۷) تا کنون و علاوه بر دانش معرفت‌شناسی، در زمینه معرفت‌شناسی دینی نیز دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱ / ۹۸ و ۱۱۴-۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۲۴؛ همو، ۱۳۷۹ الف: ۱۰۶؛ سبحانی، ۱۳۷۵: ۸۴؛ حسین‌زاده، ۱۴۰۱: ۳۹؛ همو، ۱۳۹۶: ۱۶۹ و ۲۱۶ و ۲۵۰ و ۲۹۱ و...). بررسی و نقد آراء نوپدید در عرصه فهم دین و مباحث

پیرامونی آن، از جمله تقریرهای مختلف از مقوله تجربه دینی، هرمنوتیک و... که مبتنی بر نسبی‌گرایی معرفتی شکل گرفته‌اند، در آثاری در دو حوزه یادشده ارائه شده است (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۱۵ و ۱۴۱؛ فعالی، ۱۳۷۷: ۱۱۶ و ۱۱۷؛ عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۱۰۷، ۱۱۴ و ۱۲۱؛ و...؛ اما نقد نسبی‌گرایی معرفتی معطوف به معرفت‌شناسی دینی، متمرکز بر آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم، که در متن آثار این اندیشمندان مندرج بوده، تا کنون در قالب پژوهشی مستقل ارائه و یا گزارش نشده است.

۳. نسبی‌گرایی معرفتی

نسبت، یعنی ارتباط و وابستگی (معین، ۱۳۷۶: ۴/۴۷۱۴) و نسبت، به معنای ارتباط و وابستگی امری به امور یا عواملی خارج از حقیقت آن است که تغییر و تبدل آن امر یا عامل خارجی، منشأ تغییر و تبدل در حقیقت این امر می‌باشد.

نسبی‌گرایی در نگاه به هستی و انسان، مدعی است که همه امور، از جمله انسان، در تغییر و تبدل هستند. این معنا از نسبی‌گرایی، می‌تواند منشأ نسخه‌هایی از نسبی‌گرایی، مانند نسبی‌گرایی در اخلاق، تربیت، فرهنگ و... و همچنین نسبی‌گرایی معرفتی قلم‌داد شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶؛ کیرک، ۱۳۸۱: ۸۹؛ محمدزاده، ۱۳۹۸: ۲۷).

نسبی‌گرایی معرفتی (Epistemological Relativism)، مدعی است: راه احراز صدق هر معرفتی برای هر شخص، وابسته به دستگاه ادراکی او، قوم، گرایش، زمان و مکان، زمینه فکری و فرهنگی و... متغیر بوده و در داوری میان آگاهی‌ها، نمی‌توان به ملاکی ثابت تکیه کرد. در این دیدگاه، صور ادراکی که حاصل ارتباط ذهن با خارجند، از عوامل مختلفی، مانند مزاج، شرایط محیط، علایق، نفرت‌ها و... تأثیر می‌پذیرند و هرگز آگاهی خالصی در دسترس انسان نیست. ممکن است یک یا چند آگاهی برای یک شخص، یا برای اقوام یا گروه‌های مختلف، در شرایط و تحت تأثیر عواملی، صادق و گاهی نیز کاذب باشد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶؛ کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/۱۰۴، ۱۰۸ و ۱۰۹). یک شیء، در یک ظرف زمانی و تحت تأثیر عواملی، زیبا و در زمانی دیگر و تحت تأثیر عوامل دیگر، فاقد زیبایی نمایان می‌شود؛ در نتیجه، صور ادراکی، کشفی از واقع برای مدرک به ارمغان نمی‌آورند؛ در نتیجه: عاملی برای ترجیح یک صورت ادراکی از صور ادراکی دیگر در صدق یا کذب، وجود ندارد. در گزارش افلاطون از پروتاگوراس، نسبی‌بودن معرفت یعنی این که:

«آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه هست و آنچه نیست و چگونه

نیست... هر چیزی برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و همچنین برای تو... پس آنچه من ادراک می‌کنم، برای من حقیقت است و آنچه تو درک می‌کنی برای تو» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/۱۳۲).

بنابراین، معرفت صادق، آنست که از طرف اشخاص، فرهنگ، زمانه، تعلقات و... صادق تلقی شود و چون خود این عوامل نیز متغیرند، صدق و کذب معرفتی که از سوی این عوامل ارزیابی می‌شوند، همواره در تغییر خواهد بود. این معنای نسبی‌گرایی که می‌توان نام نسبی‌انگاری معرفت نیز بر آن نهاد، مصب چالش و مواجهه آراء بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹۸/۱، ۱۱۱ و ۱۱۴).

نخستین ادعای نسبی‌گرایی معرفتی در تاریخ مضبوط از پروتاگوراس گزارش شده است. او مدعی است: ادراک حسی، انفعال جسم است و به علت تفاوت جسم و حواس در هر شخصی نسبت به شخص دیگر، ممکن است شخصی چیزی را شیرین و دیگری، همان را تلخ بیابد؛ همچنین شیء واحد بر شخص واحد نیز همیشه یکسان نیست و در عین حال، حقیقت بودن هیچکدام از این یافته‌ها بر ما معلوم نیست و هیچکدام از آنها بر دیگری ترجیح ندارد؛ علاوه بر آن، با تغییر احوال انسان، آگاهی‌های او نیز تغییر می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶). پس هستی، انسان و آگاهی، ثباتی ندارند. او مدعی است «انسان معیار همه چیز است»؛ از جمله تعیین صدق یا کذب آگاهی‌ها. هر چیز برای «من»، همان است که برایم جلوه می‌کند و برای دیگری، همان است که به نظر او برسد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵/۳). در دوره‌های متأخر، مؤثرترین شخصیت در این زمینه، کانت است که تحت تأثیر نظریه پدیدارشناسی هوسرل، ذهن انسان را به تمام معنا از دستیابی به واقعیت‌ها (نومن‌ها) محروم و آگاهی انسان را به نموده‌ها (فنومن‌ها) محدود دانست که در نتیجه آن، پرداختن به صدق یا کذب، به معنای مطابقت یا عدم مطابقت آگاهی انسان با واقع، امری منتفی است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۹/۶).

گفتنی است نسبت در عرصه معرفت‌شناسی، به معنای تناسب میان نتیجه و مقدمات استدلال، یا تناسب پاسخ با پرسش، معنایی پذیرفته‌شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۷-۶۲). همچنین در مصادیقی از رخدادهای طبیعی و مورد توجه علوم تجربی، مانند تفاوت وزن یک جسم (مثلاً یک سنگ) در دو محیط (مثلاً کره زمین و کره ماه)، یا تفاوت سرعت حرکت یک قطار برای دو ناظر که یکی ساکن و دیگری متحرک باشد و... به دلیل تکیه بر معیار ارزیابی، معقول و با ثبات معرفت، سازگار و معنایی مغایر با نسبی‌انگاری معرفت دارد. باید افزود نسبی‌گرایی در عرصه فلسفه علم نیز جریان داشته و برخی از دانشمندان علوم تجربی، در مقام تحلیل و نگاه درجه دوم به علم و فرایندهای پیدایش نظریات علمی، به نام عدم امکان حکم قطعی در قلمرو علوم تجربی، به تناوب دچار نسبی‌انگاری

معرفتی شده‌اند (گیلیس، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

حکم به نسبت امور و نیز نسبی‌گرایی معرفتی، در اثر دخالت و تأثیر عوامل مختلفی چون اشخاص، گروه‌ها، گرایش‌ها، علایق، عادات، شرایط اجتماعی و... بروز می‌کند؛ در حالی که حقانیت و صدق حکم صادره از این مبادی، خود نیازمند بررسی و احراز اعتبار با ضوابط منطقی است. نسبی‌گرایی معرفتی، تحت تأثیر یک یا چند عامل از عوامل و علل یادشده، در سازمان فکر و آگاهی شخص یا گروه ظاهر شده و منشأ آراء دیگر نسبی‌گرایانه می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۱۸۶-۱۸۸). مدعای کلی و نهایی نسبی‌گرایی معرفتی، یعنی نبود معرفت ثابت و قابل اعتماد، از عصر یونان باستان تا کنون مورد نقد بوده است. ارسطو با این بیان به مصاف نسبی‌انگاری معرفت می‌رود که:

اگر طبق این ادعا، هرچه بر هر کس نمودار می‌شود، حقیقت باشد، باید گفت احکام منتخب انسان‌ها، در آن واحد، هم حقیقت و هم خلاف حقیقت هستند؛ زیرا چه بسا اشخاصی که با رأی و حکم دیگری مخالفند؛ اما بدیهی است که هیچ صاحب اندیشه‌ای زیر بار این تناقض‌گویی نمی‌رود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۴، ۱۵۱ و ۱۵۲).

علاوه بر این، مدعیان نسبی‌گرایی، همواره مخالف ادعای خود رفتار می‌کنند؛ مثلاً هنگام بیماری، نزد پزشک می‌روند. این انتخاب و رفتار، نقض ادعای نسبت معرفت، یعنی نفی حقیقت و صدق است (همان: ۱۵۲)؛ ضمن این که وقتی نسبی‌گرا، مدعی ترجیح ادعای خود بر آراء دیگر است، عملاً یک رأی را برگزیده و به صحت آن حکم کرده است و اگر دقیقاً و به تمام معنا به ادعای خود پایبند باشد، حتی نباید ادعای خود را به دیگری عرضه کند؛ زیرا خود به عدم ترجیح یک آگاهی و اندیشه بر دیگری حکم رانده است. به گفته سقراط:

«اگر بنا است هر پندار و عقیده‌ای، درست شمرده شود، آیا ابلهی نیست که مردمان درباره آراء و عقاید یکدیگر گفت‌وگو و درستی و نادرستی آنها را بررسی کنند و نظری برخلاف نظر دیگران به میان آورند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲/۳؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۸۰ و ۴۲۸).

با این وجود، باید گفت مبانی و دلایل طرفداران نسبی‌گرایی معرفتی، اشکال و گستره نسبتاً وسیعی دارد که نقد عمیق و جامع هر کدام، مجال عمیق و تام می‌طلبد. در ادامه، سه دلیل مورد اتکای نسبی‌گرایی معرفتی بیان و نقدهای چند تن از حکمای صاحب آثار مبسوط یا مستقل در حوزه معرفت‌شناسی در سده اخیر حوزه علمیه قم بر آنها، با عطف توجه به معرفت دینی، نقل و تبیین می‌شود.

۴. دلایل نسبی‌گرایی معرفتی و نقد آن

نسبی‌انگاری معرفتی، به ادعا محدود نمودن و طرفدارانش، دلایلی برگرفته از نگاه خود به انسان و ساختار و کارکرد دستگاه ادراکی او ارائه کرده‌اند. دلایلی که امتداد آن در نسبی‌انگاری معرفت‌دینی ظاهر شده است. این ادعاها و دلایل، از سوی حکمای شیعه قرن اخیر، به ویژه پس از استقلال معرفت‌شناسی به دست علامه طباطبایی و در امتداد آن در معرفت‌شناسی دینی، ملاحظه و نقد شده است.

۴-۱. تحول معرفت، به تبع تحول انسان

مادی‌انگاری انسان، چه به معنای تماماً مادی بودن یا اصیل دانستن بخش مادی او، در دوران‌های مختلف، به تصریح یا ضمنی بیان و مورد تکیه مکاتب مختلف، از جمله جریان نسبی‌گرایی معرفتی قرار گرفته و زیربنای تحول مستمر انسان و آگاهی‌های او قلمداد شده است. پروتاگوراس، از نخستین شخصیت‌های طرفدار نسبی‌گرایی معرفتی، با ادعای محدودیت و انحصار آگاهی‌های انسان به مدرکات حواس ظاهری، بر آنست که نمی‌توان گفت کدام‌یک از این نمودهای حاصل برای حواس، موافق و کدام مخالف حقیقت است و هیچ‌یک حقیقی‌تر از دیگری نیست؛ پس، یا حقیقتی وجود ندارد تا معیار ارزیابی نمودهای اشیاء بر حواس باشد، یا دستیابی انسان به آن ممکن نیست (افلاطون، همان: ۱۴۵).

انسان موجودی مادی و در معرض تغییر و زوال بوده و آنچه در انسان می‌اندیشد، اجزائی از جسم او هستند. از این‌رو، دگرگونی جسم انسان، همان دگرگونی اندیشه‌های اوست و همچنان که جسم انسان ثباتی ندارد، اندیشه و آگاهی او نیز ثباتی ندارد تا قابل ارزیابی و حکم به صدق یا کذب باشد (همان). این تفکر، در دوره‌های متأخر فلسفه‌های غربی نیز ابراز شده است. جریان پوزیتیویسم کنتی، پوزیتیویسم منطقی و پوزیتیویسم نو، نسخه‌های افراطی و تعدیل‌شده از مادی‌انگاری هستی، انسان و معرفت هستند (پناهی‌آزاد، ۱۳۹۸: ۲/۴۲۸). در دوره‌های معاصر، جریان فیزیکالیسم در فلسفه ذهن، همت اصلی خود را در تفسیر انسان (نفس) و آگاهی‌های او به امور تماماً مادی یا عمدتاً متکی و وابسته به ماده نهاده‌اند (سرل، ۱۳۸۸: ۴۸؛ مسلین، ۱۳۸۸: ۶۱؛ چرچلند، ۱۳۸۶: ۷۸). امروزه به موازات و در امتداد این دیدگاه، برخی سخن‌پردازان معاصر مشهور به دین‌پژوهی، در ادعای تحول معرفت‌دینی، با تعبیر «تکامل‌پذیری» و با یاری جستن از عبارت «تحول فهم ما نسبت به همه چیز»، به این سمت و سو رفته‌اند (سروش، ۱۳۸۸: ۱۱۶ و ۱۱۷). این دیدگاه مدعی است: به حکم تغییر و

تحول مستمر در وجود انسان، معرفت دینی او نیز همچون سایر معرفت‌هایش، سیلان، دگرگونی، تغییر و تحول می‌پذیرد (سروش، همان: ۲۴۵، ۲۷۵ و ۳۶۰). معرفت دینی، همانند دیگر معرفت‌های انسان که در عبارات این نظریه‌پرداز به فهم دینی تعبیر شده، بلاموضوع، عصری و تاریخمند است (همان: ۱۰۶، ۲۴۷ و ۲۶۱). در خصوص معرفت دینی، با تکیه بر ایده تجربه دینی، نه تنها فهم اشخاص از دین را دستخوش نسبت و تغییر و تحول شمرده، بلکه حقیقت وحی نازل بر پیامبر را به «تجربه نبوی» تفسیر کرده است (سروش، ۱۳۷۸: ۳).

نسخه دیگر این ادعا در قالب «تأثیرپذیری معرفت از زمان، مکان و دستگاه ادراکی» ارائه شده است. برخی بر آنند که معرفت‌های انسان، از اموری خارج از ذات معرفت، از قبیل زمان، مکان، مزاج و شاکله دستگاه ادراکی او تأثیر می‌پذیرد، در نتیجه، معرفت خالص و نابی در اختیار آدمی قرار نمی‌گیرد. پل فولکیه پس از بیان این ادعا، کوشیده این ادعا را از دایره نسبی‌انگاری و شکاکیت دور کند؛ لذا می‌گوید:

نسیبت، اگر باری از شکاکیت را هم حمل کند؛ اما مذهب شکاکیت مطلق نیست؛ زیرا به نفی همه معرفت‌ها حکم نمی‌دهد، بلکه معتقد است ما ظواهری از واقعیت‌ها را می‌شناسیم و می‌توانیم علمی بسازیم که اجزای آن هرچه بهتر با هم ربط و نظم داشته باشد. طرفداران این سخن، با این مطلب که می‌توان در اموری به حالت یقین و اطمینان نسبت رسید، موافقتند (فولکیه، ۱۳۷۷: ۵۴ و ۵۵).

۴-۱-۱. نقد

حکم به تغییر و تحول در انسان و آگاهی‌های او، مبتنی و منتهی به مادی‌انگاری اوست؛ زیرا این ماده و امور مادی است که در معرض تغییر و تحول مستمر قرار دارد. حکمای مسلمان، چه در دوره‌های متقدم و چه در سده اخیر حوزه علمیه قم، این دیدگاه و دلیل را با این گزاره‌ها نقد و رد کرده‌اند:

۱. تغییر و تحول، در ماده و موجودات مادی جریان دارد؛ در حالی که نفس انسان که حقیقت و جنبه اصیل او و مدیر و سرپرست آگاهی‌ها و مدرکات اوست، امری فرامادی و مصون از تغییر و تحول بوده و آگاهی‌های انسان نیز همانند نفس، مجرد و مصون از تحول و تغییرند (ر.ک: صدرالمতالیهین، ۱۴۱۴: ۳/۲۹۷ - ۳۰۰ و ۳۷/۷ و ۹۹/۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱/۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۲/۲۲۴ و ۳۲۲).

تجرد نفس در آثار حکمای مسلمان، از جمله حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم، مبتنی بر تجرد ادراک و براهینی مانند توان نفس بر ادراک معانی کلی (کلیات و معقولات)، ثبات شخصیت انسان در

سالیان متمادی عمر، تقسیم‌ناپذیری صور ادراکی، امتناع انطباع کبیر بر صغیر و...، بیان و اثبات شده است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱/ ۹۴-۹۶). اصالت دادن به بُعد مادی و حس ظاهر و محدود کردن ادراکات انسان به ابزار حسی و قلمرو محسوسات، هرچند در ابتدای امر و ظاهر سخن، انکار معرفت نیست؛ اما در نهایت، همان انکار اصل معرفت بوده و جز قرار گرفتن در شمار شکاکان و سوفسطائیان، پیامدی ندارد. این ادعا که چیزی در جهان خارج هست، اما به حکم زوال‌پذیری و تحول در انسان، قابل‌شناسایی و ارزیابی معرفت‌ها نیست، پایانی جز انکار جهان خارج محسوس ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۳۰). قرآن کریم، به این مطلب عنایت دارد که مادی‌گرایی که هستی و انسان را محدود و محصور به ماده و حیات دنیوی ترسیم می‌کند، نه تنها حیات دنیوی توأم با معنویت را، بلکه بنیان‌های اعتقادی، یعنی وحی، نبوت و معاد را نیز نفی می‌کند. این گروه ناچارند وحی را به پدیده‌ای محدود به تجربه شخصی، یا امری اساطیری و افسانه‌ای و یا یک واقعیت اجتماعی بزرگ بدانند (همان: ۲۳۴) و یا در صورت عجز، دست به دامان اتهام جنون به انبیاء الهی شوند (همان: ۲۳۷). در تکمیل بحث، باید گفت: اگر مقصود از تحول نفس انسان و مدرکات او، از جمله معرفت به حقایق دینی، استکمال و تعالی در مراتب هستی و معرفت باشد، به حکم هم‌سنخی معرفت با وجود و جریان اصل تشکیک بر همه مصادیق وجود، از جمله نفس و معرفت، این مقصود امری ممکن و پذیرفته است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۷۳ و ۷۵)؛ اما از ادعای یادشده، چنین مفادی برنمی‌آید.

۲. معرفت دینی، به عنوان قسمی از معرفت‌های انسان، همانند دیگر اقسام معرفت، مجرد، ثابت و مصون از تغییر و تحول ادعایی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۷-۲۰۹). حکمت اسلامی، مجرد علم را در کنار سخن از مجرد نفس تبیین و براهینی بر آن ارائه کرده است. محرومیت ماده از حضور، تقسیم‌ناپذیری صور ادراکی، عدم تراحم میان صور ادراکی برخلاف صور مادی، اشاره‌ناپذیری صور ادراکی به اشاره حسی و...، از جمله براهین مجرد علم (معرفت) هستند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۰۴) که در آثار حکمای اسلامی متقدم تا حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم، ارائه شده و به کار رفته است. طبق تبیین و تحلیل فلسفی حکمای معاصر از علم، حیثیت علم، غیر از حیثیت سیلان و تغییر است و بر این اساس، سنخ علم، غیر از سنخ ماده بوده و تغییر با علم ناسازگار است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۶/۲ و ۱۰۷)؛ چنان‌که صور ادراکی، از جمله صور مستقر در حافظه، به دلیل ثبات، قابل‌تداعی یا بازخوانی هستند (همان: ۱۰۷). معرفت، در همه اقسام حسی، خیالی، قلبی و عقلی، حاصل کاربست ابزارهای ادراکی توسط نفس، منسوب به نفس مجرد انسان و مجرد می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۹

الف: ۳۰۰ و ۳۰۱). معرفت دینی، همانند دیگر اقسام معرفت، از تجرد و ثبات برخوردار و از تغییر و تحول جسمانی و مادی مصون است. اگر معرفت دینی، به معرفت متعلق به حقایق دینی، که در مراتب برتر از ماده و محسوسات قرار دارند، معنا شود، می‌توان برای آن مراتبی منطبق بر نظام ترتب عوالم در حکمت اسلامی ترسیم کرد. در این بیان، تحول معرفت دینی، نه به معنای تحول جسمانی، بلکه به معنای استکمال و تعالی در مراتب و درجات هستی، منطبق بر مراتب محقق برای حقایق عوالم شهود و غیب و کشف مراتب باطنی حقایق دینی، پذیرفتنی است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۴: ۳/ ۳۶۲ و ۵۰۰ و ۵۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۱۳۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۴۶ و ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

۳. تحول انسان و معرفت‌های او به معنای تحول جسمانی و مادی، سخنی مردود است؛ اما حکمای معاصر حوزه علمیه قم، معنا و تفسیر دیگری از این مفهوم ارائه کرده‌اند که نه تنها به نسبی‌انگاری معرفت منتهی نیست، بلکه ملاک تمایز معرفت‌شناسی دینی این اندیشمندان، با اشخاص و آراء مبتلا به نسبی‌انگاری معرفت دینی است. علامه طباطبایی و شهید مطهری، تصریح دارند که مدرکات انسان، از هرگونه تحول و تغییر مصون است؛ اما با تقسیم مدرکات انسان به دو گروه حقیقی و اعتباری، تبیینی مضاعف ارائه می‌کنند. در دیدگاه ایشان، ادراکات حقیقی انسان، انکشاف حاصل برای ذهن از نفس الامر است؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌ها و وضع‌هایی است که ذهن و نفس آدمی برای رفع نیازهای مختلف خود، با کاربست قوه‌ی وهم و خیال، ایجاد می‌کند و ارتباط مستقیمی با نفس الامر ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۲ - ۴۴). ادراکات حقیقی، ارزش منطقی دارند؛ اما ارزش ادراکات اعتباری به معتبر آنها و موارد نیاز انسان بدان‌ها است؛ از این رو می‌توان برای مدرکات اعتباری، تغییر و تحولی وابسته به تغییر و تبدل نیازهای متنوع انسان را پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۴۳ و ۱۴۴). از این‌رو علامه طباطبایی مدرکات انسان را به دو گروه حقیقی و اعتباری تقسیم کرده و بر آنست که تحول در امور و معرفت‌های حقیقی که از آن با نام «ثابتات» یاد می‌کند، ناممکن است؛ اما تحول در معرفت‌های اعتباری را که در حکم اعراض و عوارض ملحق به ثابتات هستند، پذیرفته است (همان: ۳۴ و ۵۲ و ۹۹).

۴. اما ادعای تأثیرپذیری معرفت از زمان، مکان و دستگاه ادراکی که توسط برخی افراد توجیه و ترمیم شده، با دو نقد روبروست؛ نخست این که: سخن در امکان یا امتناع حالت یقینی نسبت به چیزی برای انسان نیست؛ بلکه بحث بر سر این است که آیا پس از پیدایش حالت یقین، می‌توان گفت جهان خارج، همان‌طور که در واقع خارجی هست، بر ما منعکس می‌شود؟ پاسخ نسبی‌انگاران منفی

است (صدر، بی‌تا: ۱۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹۸/۱ و ۱۱۱ و ۱۱۴) و این همان سقوط در شکاکیت و نفی امکان معرفت است (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۱۴؛ جعفری، ۱۳۷۹: ۱۹۰ و ۱۹۴).

۴-۲. جداانگاری نموده‌ها از بوده‌ها (پدیدارشناسی کانتی)

نظریه پدیدارشناسی (فنونولوژی) کانت، یکی دیگر از دلایل نسبی‌انگاری معرفت است. او تلاش دامنه‌داری در ترسیم ابعاد و کارکرد دستگاه ادراکی انسان در شناخت واقعیت‌ها و ساخت و پرداخت انواع مفاهیم و گزاره‌ها به عمل آورد. اما بر اساس محدود بودن درک واقعیت‌ها توسط ذهن به پدیدارها (فنون‌ها)، شناخت واقعیت‌ها (نومن‌ها) را ناممکن شمرد. او برای ارائه راهی برای عبور از این چالش، قضایای حاصل برای ذهن را ابتدا به تحلیلی (Analytic) و ترکیبی (Synthetic) و سپس هر کدام را به پیشینی و پسینی تقسیم (ر.ک: هاملین، ۱۳۸۱: ۳۱؛ عبدی، ۱۳۸۲: ۲۳۳) و مدعی شد که ذهن هنگام ساخت قضایا، در یافته‌های خود از اشیاء، تغییراتی اعمال می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶/۲۳۶؛ کانت، ۱۳۷۰: ۹۶ و ۱۱۱؛ هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۷-۲۵؛ نیز ر.ک: کانت، ۱۱۱). از نظر او، قضایای پیشینی محض، معرفتی نیستند و برای حصول معرفت، راه و چاره‌ای جز آغاز معرفت از قضایای تجربی که حاصل تأثر حواس از اشیاء است، وجود ندارد. ذهن پس از دریافت این مصالح و مواد خام (تأثر از اشیاء)، شروع به دخالت در یافته‌ها کرده و عناصری از پیش خود، که لزوماً پسینی نیستند، به آنها می‌افزاید. بنابراین، ذهن به مدرکات خالص برگرفته از واقعیت‌ها دسترسی ندارد و آنچه دریافت می‌کند، از گذرگاه معقولات دوازده‌گانه که خود کانت طراحی کرده، عبور و تحت تأثیر آن معقولات که در حکم قالب‌های ذهنی و البته تحت سلطه دو عنصر زمان و مکان هستند (کاپلستون، همان: ۶/۲۱۱ و ۲۱۲ و ۲۱۷)، وارد دستگاه ادراکی انسان می‌شود. به بیان دیگر، ذهن انسان همواره مبتلا به خطای سیستماتیک است و نتیجه آن، مخدوش یا نامعتبر بودن مدرکات او است (ر.ک: هارتناک، همان: ۱۶). ناگفته پیداست که در این طرح، نه تنها مفاهیم و معانی فرازمانی و فرامکانی دینی، که حتی معانی ریاضی و بسیاری از مفاهیم، معانی و گزاره‌های انتزاعی برای ذهن انسان غیرقابل درک خواهند بود. در همین موضع و موقعیت است که ادعای نسبی‌گرایی معرفتی پدیدار گشته و حکم به فقدان معرفت ثابت و صادق؛ اعم از معرفت‌های عادی بشری یا معرفت دینی، می‌دهد؛ یعنی اگر ذهن انسان در شناسایی واقعیت‌ها ناتوان و خطاکار است، معرفت دینی نیز مبتلا به خطا خواهد بود.

برخی شخصیت‌ها بدون تصریح به کاربرد نظریه پدیدارشناسی کانت، معرفت دینی را همانند معرفت‌های دیگر بشری مبتلا به خطا و نقصان دانسته و از آن در دریافت پیام دین، سلب صلاحیت



سال دهم/شماره اول/بهار و تابستان ۱۴۰۳/ (ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

کرده‌اند. این دیدگاه با توجه به پسینی بودن معرفت‌شناسی کانت (سروش، ۱۳۸۸: ۴۳۰)، این ادعا را ارائه کرده است که معرفت دینی، معرفت بشری، تاریخ‌مند، دارای هویت جمعی، غیرخالص، ناقص و متضمن خطاها است (همان: ۱۰۶). معرفتی که عصری و نسبی است (همان: ۳۶۱) و به طور کامل در فهم جهان، در تحول است. از سوی دیگر همه دانش‌های بشری در ارتباط متقابلند (همان: ۳۶۰) در نتیجه، خطاهای هر شاخه در شاخه دیگر تأثیر و دخالت دارد. در این دیدگاه، همانند آنچه کانت تأثیر قالب‌های ذهن در مدرکات خود از واقعیت‌ها عنوان کرد، معرفت بشری و به تبع آن معرفت دینی، بسیاری از اوصاف بشری را با خود دارد؛ یعنی اوصاف بشری، مانند منفعت‌طلبی، حسادت، رقیب‌شکنی و... در علم ریزش می‌کند (همان: ۱۰۷ و ۱۱۱) و در نتیجه، معرفت دینی نه تنها به واقعیت‌های دینی راه ندارد، بلکه برآیند اوصاف و حالات شخص است؛ پس به ناچار باید غیرخالص، عصری، ناقص و خطا باشد (همان، ۱۶۷ و ۱۶۹ و ۳۶۱ و ۴۳۰).

۴-۲-۱. نقد

دیدگاه کانت، بیش از آن که نظریه‌ای معرفت‌شناختی باشد، راهی به سوی شک و نفی امکان معرفت است. دستگاه ادراکی یا ذهنی که راهی برای شناخت واقعیت‌ها ندارد، چگونه می‌تواند وجود داشتن آنها را بپذیرد؟ ادعای شکاکان یونان باستان نیز چیزی جز همین نبود که اساساً چیزی وجود ندارد؛ اگر باشد، قابل شناختن نیست و اگر راهی برای شناخت آن یافت شود، شناساندن آنها ممکن نیست (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/۱۰۶ و ۶۱۱؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ۲/ ۵۷۴-۶۰۲). اگر ذهن همانند شیشه رنگی عینکی مقابل چشمان ماست، چگونه می‌توان گفت آنچه دیده می‌شود، همان است که واقعیت دارد؟ اگر مدرکات ما همان است که ذهن ما می‌سازد و به هیچ واقعیتی دسترسی نداریم، پیرو مدعای پیرهون هستیم (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

دیدگاه کانت، با اشکالات جدی مواجه است:

۱. برخلاف آنچه کانت ادعای می‌کند، حقایق ریاضی، نه مخلوق و برساخته ذهن، که اموری مستقل از ذهن در عالم واقع هستند و درک آنها امری ضروری، فطری و ثابت است.
۲. نتیجه این ادعای کانت که معلومات و احکام عقلی، قوانین فکر هستند نه قوانین حاکی از جهان خارج و آن‌ها فقط روابط و تنظیم‌کننده ادراکات حسی‌اند، نه تنها نسبی‌انگاری آگاهی‌ها، بلکه نسبی‌انگاری حقایق عالم طبیعت و نفی ارتباط علیت میان آنها است و این جز به سفسطه یا شکاکیت منتهی نمی‌شود (صدر، همان: ۱۴۴-۱۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱/۱۹۸).

۳. کانت مدعی است ذهن انسان تنها به نمودها دسترسی دارد و از دسترسی به بودها و واقعیت اشیاء ناتوان است. بر همین اساس باید از او پرسید: اولاً: اگر ذهن انسان از درک نومنها ناتوان است، خود کانت، وجود داشتن آنها را از کجا و چگونه به دست آورده است؟! ثانیاً با چه معیاری می‌توان گفت کدام نمود (فنومن) متعلق به کدام بود (نومن) است؟ (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۸۸/۶ و ۱۹۰ و ۱۱۳/۴۰۹-۴۰۷)

پیشتر نیز گذشت که ادعای تحول معرفت دینی، نتیجه سرایت دادن نسبی‌انگاری معرفت به معرفت دینی است. معرفت‌شناسی طرفدار نسبی‌انگاری فهم، معرفت دینی را که همانند دیگر معرفت‌های بشری در ظرف ادراک بشری تحقق می‌یابند، دگرگونی‌پذیر می‌شمارد و اگر هم وحی را ثابت بداند، فهم آن را در میانه علوم بشری، محکوم به تحول و تغیر خواهد دانست؛ زیرا حکم به تکامل علوم و همچنین ادعای ارتباط متقابل همه شاخه‌های علوم با همدیگر، معارف دینی را نیز متحول و متغیر معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۲۳)؛ غافل از آن که، خود مبتلا به نقض خویش می‌شود؛ چون بر اساس نسبیت معرفت و فهم، به عدم دوام و ثبات معرفت‌ها، تغیر و دگرگونی همه آگاهی‌ها، از جمله معارف دینی حکم می‌راند، بنابراین خود نیز مشمول همین حکم بوده و تغیر، تحول و تبدل را در درون خود راه داده است؛ از این رو هر حکمی، از جمله زوال اعتبار در زمان‌های دیگر به حکم عصری بودن، دامان همین نظریه را نیز می‌گیرد و ادعای بی‌اعتباری معرفت‌های بشری، همین ادعا و دلیل و حکم را نیز بی‌اعتبار می‌کند (همان: ۳۲۴ و ۳۲۵). مدعیان تغیر و تحول علوم، چاره‌ای جز پذیرش این فرضیه ندارند که هیچ اندیشه‌ای کاشف از واقع وجود ندارد و همه علوم بر فرض و احتمال استوارند (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۱۶۵).

معرفت‌شناسی دینی اگر از نسبیت فهم یاری جوید، اولاً به نفی ضرورت‌های دینی، یعنی نفی ضروری بودن تمام ضروریات دینی، یعنی نفی عقلانیت و وحیانیت دین، مبتلا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۳۲)؛ ثانیاً نیل به حقیقت را محال دانسته و یا مشروط به احاطه بر همه علوم که ارتباط متقابل دارند، خواهد انگاشت. نتیجه این امر، یا نفی امکان معرفت دینی است یا انکار تقدس آن که به معنای تجرد و ثبات معرفت دینی به دلیل نشأت‌یافتگی از حقایق دینی است (همان: ۳۴۱).

۵. معرفت دینی در فرهنگ قرآن

در پایان، مناسب به نظر می‌رسد موضع فرهنگ اسلام و قرآن کریم در خصوص امکان معرفت به معنای آگاهی از حقایق هستی و نیز دستیابی به معرفت دینی به اختصار اشاره شود.

فرهنگ قرآن، شناخت اشیاء را ممکن دانسته و در عین پذیرش بروز خطا در شناخت‌های انسان (بقره: ۸۱ و ۲۸۶؛ نساء: ۹۲؛ یوسف: ۹۷؛ شعرا: ۵۱ و ...) هرگز نسبی‌گرایی معرفتی را با وجود ابزار و معیار کسب و ارزیابی معرفت صحیح، بر نمی‌تابد. از منظر قرآن، دستگاه ادراکی انسان، گاه به عللی مانند تکبر، گناه، هوی‌پرستی، غرور و ... به انحراف از حق و سوءفهم دچار می‌شود (غافر: ۳۵ و ۵۶؛ روم: ۱۰؛ اعراف: ۱۰۰؛ محمد ﷺ: ۲۲ و ۲۳؛ مطففین: ۱۱ تا ۱۴؛ جاثیه: ۲۳؛ مانده: ۷۰ و ۷۱ و محمد ﷺ: ۱۶)؛ فصلت: ۴۴؛ روم: ۵۹ و یس ۶ و ۹ و بقره: ۹ و ۱۰؛ انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲ و ...؛ اما انسان امکان کشف و جبران خطا را با تکیه بر تعقل و تفکر و تدبیر دارد (غافر: ۳۵ و ۵۶؛ روم: ۱۰؛ اعراف: ۱۰۰؛ محمد ﷺ: ۲۲ و ۲۳؛ مطففین: ۱۱ تا ۱۴؛ جاثیه: ۲۳؛ مانده: ۷۰ و ۷۱ و محمد ﷺ: ۱۶)؛ فصلت: ۴۴؛ روم: ۵۹ و یس ۶ و ۹ و بقره: ۹ و ۱۰؛ انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲ و ...). حق و باطل، در اشیاء همیشه بین نیستند و همین امر گاه منشأ خطا می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۲۶۱)؛ اما تعقل و تفکر است که عامل تمایز سره از ناسره و حق از باطل است. آنچه انسان می‌شناسد، همیشه پدیدار اشیاء نیست و انسان علاوه بر ظاهر اشیاء، راهی به حقیقت اشیاء و واقعیات نیز دارد. گاه ظاهر یک واقعیت، معبری برای شناخت باطن و منشأ آن است. معرفتی که در عرف قرآن، معرفت آیه‌ای نام دارد: «و سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت: ۵۳). محدود دانستن ادراک انسان به ظاهر اشیاء، به معنای محدودیت شناخت به ادراکات حسی است؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا انسان، علاوه بر ظاهر اشیاء و ادراک حسی محسوسات، توان درک عقلی اشیاء و پی بردن به عمق حقیقت اشیاء را دارد. معرفت دارای مراتب و مراحل برتر از حس و طبیعت است. سعه وجودی نفس انسان، او را بر تنزل و ترقی در مراتب مختلف ادراک توانا می‌کند و حواس، درجات و اسباب این ارتقاء هستند که نفس آدمی با آنها به مرتبه معرفت امور عقلی ارتقاء می‌یابد (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۳۷۸ و همو، ۱۴۱۴: ۳/ ۴۸۹ و ۶/ ۳۷۷ و ۷/ ۱۶۸). حصول علم، تکامل نفس است و وجود نفس با معلوماتش، از جمله معلومات ملکوتی، متحد می‌گردد. در نتیجه این اتحاد است که متکامل‌تر می‌گردد. انسان در پی تفتن به باطن حقایق حسی و شناخت عقلی آیات الهی، مشمول تحسین قرآن قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۳۳۸). معرفت دینی، برای انسان‌های عادی، در دامنه معارف و حیانی حاصل می‌شود؛ اما وحی، کلام الهی نازل بر انبیاء و سرچشمه آن، لوح محفوظ و مرتبه علم و اراده الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/ ۸۴). دین که منبعث از وحی است، مجموعه‌ای از معارف ناشی از حقایق ثابت هستی‌شناختی است



نقد نسبی‌گرایی معرفتی در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ با توجه به زمینه معرفت دینی

(صدرالمطالعهین، ۱۴۱۹: ۴/۱۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۷۳ . ۵/۲۷۱ و ۷/۲۱۸) که علاوه بر ارائه واقعیت‌ها، از هرگونه نقش و تأثیر و آسیب احتمالی بشری در مصونیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ب: ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۱۵ و ۱۱۶).

۶. نتیجه‌گیری


آنچه گذشت، تنها نقد دو دلیل از دلایل و مدعیات نسبی‌گرایی معرفتی به کار رفته در زمینه معرفت دینی بود. نسبی‌انگاری معرفت، بیش از آن که مکتبی فکری یا نظریه‌ای علمی باشد، یک جریان معلول علل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... به نظر می‌آید و بیش از نقد علمی، نیازمند شناسایی سرآغاز و ریشه‌های بروز آن و ابتلای اشخاص و گروه‌ها به آن است؛ زیرا نمی‌توان اشخاصی را که دانش و مهارت ارائه و سازماندهی مبانی و دلایل به نفع ادعای خود را دارند، غافل از بدیهیات و مخالف اصل استحاله اجتماع نقیضین دانست. نسبی‌گرایی معرفتی، با خروج از قلمرو معرفت‌شناسی و ورود به عرصه معرفت دینی، نه تنها با مبانی و دلایل دین‌شناختی، بلکه با تمام مبانی و دلایل و روش‌های نظام‌های معرفت دینی به مبارزه آمده و برای اثبات خود، باید در مقابل همه اجزاء و ارکان این نظام‌ها مقاومت کند. البته این فرضی ناممکن است؛ زیرا این دیدگاه، جز پوسته‌ای نوپدید بر قامت شکاکیت یا سفسطه‌گرایی نیست. حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم، با تکیه بر ذخایر عقلی و وحیانی حکمت اسلامی، از عصر نزول قرآن کریم تا امروز، با توجه به دریافت مقاصد و نقد مبانی، دلایل و مدعیات جریان‌های مشابه نسبی‌انگاری معرفت، از حریم معارف و وحیانی قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام دفاع و در تثبیت این نظام تعالی، همه توان خود را نثار کرده‌اند. مبدأ این امر در دوره حاضر، استقلال معرفت‌شناسی اسلامی به دست حکیم والا مقام، علامه طباطبایی و امتداد و کاربرد امکانات قویم آن در عرصه معرفت دینی، توسط شاگردان و پیروان آن بزرگوار بوده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، الاهیات شفا، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، مابعدالطبیعة، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. افلاطون، (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون؛ ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. پناهی آزاد، حسن، (۱۳۹۸) دانشنامه کلام اسلامی، ج ۲، مقاله «پوزیتیویسم»، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۵. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۹) تحقیقی در فلسفه علم، تهران: بنیاد نشر آثار علامه جعفری.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹ الف) معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسرا.
۷. _____، (۱۳۷۹ ب) وحی و نبوت در قرآن، قم: اسرا.
۸. _____، (۱۳۸۳) دین‌شناسی، قم: اسرا.
۹. _____، (۱۳۸۸) وحی و نبوت، قم: اسرا.
۱۰. _____، (۱۳۷۸) شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء.
۱۱. چرچلند، پاول، (۱۳۸۶) ماده و آگاهی، ترجمه امیر غلامی، تهران: مرکز.
۱۲. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۶) معرفت‌چیستی امکان و عقلانیت، قم، موسسه امام خمینی.
۱۳. _____، (۱۴۰۱) جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳) کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
۱۵. _____، (۱۳۸۹) هستی‌شناسی معرفت، تهران، امیرکبیر.
۱۶. _____، (۱۳۹۶) فلسفه شناخت، قم، معارف.
۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۵) شناخت در فلسفه اسلامی، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۸. _____، (۱۴۱۱) نظریة المعرفة، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۹. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۸۷)، شرح منظومه، ج ۱: قسم المنطق، قم: ناب.
۲۰. سرل، جان، (۱۳۸۸) ذهن مغز و علم، ترجمه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.

۲۲. _____، (۱۳۸۸) قبض و بسط تنوریک شریعت، تهران: صراط.
۲۳. صدر، سید محمد باقر، (بی‌تا)، فلسفتنا، بیروت، دار الكتاب الاسلامی.
۲۴. صدرالمتهلین، (۱۳۶۲)، منطق نوین، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: آگه.
۲۵. _____، (۱۳۸۰) المبدء و المعاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۶. _____، (۱۴۱۴) الاسفار الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۷. _____، (۱۴۱۹) تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۹. _____، (۱۳۸۱) انسان از آغاز تا انجام، تهران: الزهرا.
۳۰. _____، (۱۳۸۸) قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۳۱. _____، (۱۴۱۶) نه‌ایة الحکمة، قم: موسسه نشر اسلامی.
۳۲. _____، (۱۴۱۷) تفسیر المیزان، ج ۱، ۵، ۷، ۱۳ و ۱۸، قم: جامعه مدرسین.
۳۳. عبدی، حسن، (۱۳۸۲) «تقسیم تحلیلی و ترکیبی قضایا»، معرفت فلسفی، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، شماره ۱ و ۲، ص ۲۳۳-۲۵۰.
۳۴. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۱) تاریخی نگری و دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: الزهرا.
۳۶. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۷) درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم: نشر معارف.
۳۷. فولکیه، پل، (۱۳۷۷) فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۱) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۳۹. کانت، امانوئل، (۱۳۷۰) تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. کیرک، رابرت، (تابستان ۱۳۸۱)، «تاملی در باب نسبی‌گرایی»، ترجمه پیروز فطوریچی، مجله ذهن، شماره ۱۰، ص ۸۹ تا ۱۲۰.
۴۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۴۲. گیلیس، دانالد، (۱۳۸۱) فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میان‌داری، تهران: سمت.
۴۳. محمدزاده، رضا و مهدی دوستان، (بهار ۱۳۹۸)، «تحلیلی بر مفهوم نسبی‌گرایی معرفتی»

۲۶  سال دهم/شماره اول/بهار و تابستان ۱۴۰۳/ (ویژه‌نامه یکصدمین سال با تأسیس حوزه علمیه قم)

- چیستی، اقسام و محل نزاع»، مجله ذهن، شماره ۷۷، ص ۲۷ تا ۵۰.
۴۴. مسلین، کیت، (۱۳۸۸) درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۷. معین، محمد، (۱۳۷۶) فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.
۴۸. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۶) نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۹. هاملین، دیوید. و، (۱۳۸۱) «قضایای تحلیلی و ترکیبی»، ترجمه رحمت‌الله رضایی، مجله معرفت، دی ۱۳۸۱، ش ۶۱، ص ۳۱-۳۶.