

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.21, No.3, Autumn 2021, Ser. 80,
PP: 1-26, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۱، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۸۰
صفحات ۱-۲۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

A Criticism of the Theory of General Transformation in Religious Knowledge by Ayatollah Javadi Amoli

Hedayatullah Boroumand* **Fahima Shariati****
Mohammad Javad Enayati Rad*** **Abbas Javareshkian******

Abstract

Based on the principles including: 1. Separation of religion and religious knowledge, 2. General transformation in science, 3. General correlation between all branches of knowledge, 4. The susceptibility of religious knowledge to human knowledge, 5. Silence of Shari'a, 6 The effect of the interpreter's presuppositions on the text, etc. The theory of general transformation holds that there is no any fixed and everlasting religious perception. Regarding viewpoints of Ayatollah Javadi Amoli and based on rational and analytic method, the present article has criticized the mentioned theory and its foundations. The lack of transformation in some scientific branches such as positive propositions, rational requirements, truth and falsity of scientific propositions, existence of degrading transformation along with evolutionary ones, lack of the effect of all Knowledge bodies on religious Knowledge, unjustified correlation and general transformation of human knowledge and consequently religious knowledge along with its internal contradiction, and eventually endorsing the rules governing the methodology of language are among focal factors in not accepting the general transformation of religious knowledge from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli, and in fact this theory leads to the " Knowledge replacement. "Additionally, the distinction between the nature of religion and the religious epistemology as well as inability to understand the truth of religion are other factors in rejecting the aforementioned theory.

KeyWords: Evolution, General Transformation, Religious Knowledge, Soroush, Javadi Amoli.

* PhD student at Ferdowsi University of Mashhad

** Assistant Professor in Ferdowsi University of Mashhad

*** Assistant Professor in Ferdowsi University of Mashhad

**** Associate Professor in Ferdowsi University of Mashhad

Date of Receive: 2/3/1400

buroomand1361@yahoo.com

shariati-f@um.ac.ir

enayati-m@um.ac.ir

javareshki@um.ac.ir

Date of Accept: 18/5/1400

نقد نظریه‌ی تحول عام در معرفت دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

هدایت اله برومند* فهمیه شریعتی**

محمدجواد عنایتی راد*** عباس جوارشکیان****

چکیده

نظریه تحول عام معرفت دینی که موجب شک گرایبی و نسبیت گرای در معرفت دینی گشته مبتنی بر مبانی است از جمله ۱. جدای دین از معرفت دینی ۲. تحول عام در علوم ۳. تراپط عمومی تمام معارف ۴. تأثیری پذیری معارف دینی از معارف بشری ۴. صامت بودن شریعت ۵. تأثیر پیش فرض های مفسر بر متن. که بر اساس این مبانی نمی توان به هیچ فهم ثابت و ماندگاری از دین دست یافت، حال در این مقاله به روش عقلی و تحلیلی مبتنی بر نظریات آیت الله جوادی آملی به نقد این نظریه و مبانی آن پرداخته ایم، عدم تحول در برخی علوم همچون گزاره های یقینی، ضروریات عقلی و صدق و کذب گزاره های علوم، وجود تحول تنزلی در کنار تکاملی، عدم تأثیر بالجمله علوم بر معارف دینی، بی دلیل بودن تراپط و تحول عام معارف بشری و به تبع معارف دینی و تناقض درونی موجود در آن، و پذیرش قواعد حاکم بر روش شناختی زبان از عوامل مهم عدم پذیرش تحول عام در معرفت دینی از منظر آیت الله جوادی آملی می باشد و در واقع این نظریه به «تبدیل معرفت» می انجامد. همچنین تمایز انگاره بین اصل دین و معرفت شناسی دین و عدم وصول به درک حقیقت دین از نشانه های دیگر مردود بودن این نظریه می باشد.

واژگان کلیدی: تکامل، تحول عام، نسبیت، معرفت دینی، سروش، جوادی آملی.

۱. درآمد

پس از شناخت دین و هستی شناسی دین در حوزه‌ی معرفت شناسی دین، این سؤال طرح

buroomand1361@yahoo.com

shariati-f@um.ac.ir

enayati-m@um.ac.ir

javareshki@um.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۱۸

* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤل)

*** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

**** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲

نقد نظریه‌ی تحول عام در معرفت دینی از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی ۵

می‌شود که آیا هنگامی که معرفتی به واسطه‌ی عقل و نقل که منابع معرفت دینی هستند، برای انسان حاصل می‌شود، امکان دارد تحول و تکامل در معرفت دینی واقع شود؟ هرچند در نزد اندیشمندان اسلامی، تحول فی‌الجمله‌ی معرفت دینی پذیرفته شده است، اما نظراتی همچون تحول عام که براساس آن، کوچک‌ترین تغییر در یکی از معارف بشری، تمام معارف دیگر انسان را دچار دگرگونی می‌سازد، نمی‌تواند پذیرفته شود. نظریه‌ی تحول عام معرفت دینی باتوجه به اصل ترابط عام معتقد است که میان تمام معارف بشری و دین ارتباط برقرار است و تحول در معارف بشری، تحول در معارف دینی را رقم خواهد زد. مطابق با «جدانگاری دین از معرفت دینی»، «صامت‌دانستن شریعت» و «تأثیر پیش‌فرض‌ها بر فهم مفسر» تحول در معرفت دینی شکل می‌گیرد که براساس آن، هرگونه قرائت از دین جایز شمرده می‌شود و در جامعه، موجب نسبی‌گرایی در برداشت از دین می‌شود. هرچند در نظریه‌ی تحول عام، سروش نسبت را نمی‌پذیرد، ولی نتیجه تابع مقدمات است و نسبت به آن‌ها ثابت و لایتغیر است و تا مقدمات تغییر نکند، انتظار تغییر نتیجه، خلاف روش عقلانی و منطقی است.

هرچند باتوجه به اهمیت موضوع، در حوزه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده که احدفرامرزی قراملکی در مقاله‌ی «کتاب‌شناسی توصیفی تحول معرفت دینی» از مقالات و کتاب‌های در این موضوع و نقد آن‌ها تا تاریخ ۱۳۷۷ گزارشی ارائه داده است. همچنین مقاله‌ی «خاستگاه نظریه‌ی تکامل معرفت دینی»، نوشته محمد محمدرضایی، به خاستگاه این نظریه (که ریشه در غرب دارد) می‌پردازد. از مقالاتی که اخیراً به این موضوع پرداخته‌اند نیز می‌توان به مقاله‌ی «معرفت دینی، شکاکیت یا قطعیت» نوشته‌ی محمد مهدی مشکاتی و زهره‌ی قربانی، مقاله‌ی «تحول و تکامل در معرفت» فضل‌الله روزبهبی و مقاله‌ی «معرفت دینی و ثبات و تحول در آن» عباس نیکزاد را اشاره کرد، اما این امور، اثر پیش رو را از کارهای دیگر متمایز می‌کند: ۱. به روش عقلی و تحلیلی، مبانی نظریه و ویژگی‌های معرفت دینی به صورت مستقل طرح شده؛ ۲. مبانی و ویژگی‌ها (نه خود آرا) نقد شده؛ ۳. آرا و نظریات آیت‌الله جوادی‌آملی محور مقاله است؛ ۴. تمرکز بر نظریه‌ی تحول معرفت و نه نسبی‌بوده. این‌ها اموری است که در هیچ‌یک از کارهای گذشته انجام نشده است.

مقاله دو بخش اصلی دارد که پس از توضیحی درباره‌ی مدل‌های تحول در معرفت، به آن‌ها می‌پردازیم. بخش اول آن، مبانی تحول و تکامل معرفت دینی را نقد می‌کند و بخش دوم، ویژگی‌های معرفت دینی از منظر سروش را نقد می‌کند و نهایتاً بحث با نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد.

۲. بررسی تحول و تکامل معرفت

بررسی انواع تحول و تکامل در معرفت از آن نظر لازم است که روشن شود تحول در معارف بشری، تنها به صورت تکاملی نیست، بلکه ثبات و تنزل و تحول در معرفت نیز موجود است.

۲.۱. ثبات معرفت

آیت‌الله جوادی‌آملی معتقد است اولاً در علوم، علمی ثابت دور از تحول داریم؛ همچون علوم یقینی^۱ و ضروریات علوم و ضروریات عقلی و صدق و کذب گزاره‌ها^۲ که تحول‌پذیر نیستند و در ادامه توضیحاتشان خواهد آمد.

۲.۲. تحول تنزلی معرفت

تحول الزاماً به معنای تکامل در معرفت نیست؛ چراکه «تغییرات همیشه در جهت ابطال و نادرستی نظر قبلی نیست، بلکه ممکن است نظر ابتدای درست بوده، به‌اشتباه، نظر نادرستی جایگزین آن شود» (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۱۹۸) و این نوع تحول را نه تکاملی، بلکه باید تنزلی قلمداد کرد؛ همانند خوارج که روزی یاران و هم‌سنگران حضرت علی (ع) بودند و دچار خطای در شناخت حقیقت شده و به‌تبع آن، تنزل در معرفت پیدا کردند؛ چنان‌که حضرت علی (ع) را دشمن قلمداد کردند و بر حضرت تیغ کشیدند. همچنان‌که برخی از آیات قرآن کریم به تنزل در معرفت اشاره می‌کند و مردم را از آن‌ها برحذر می‌دارد؛ همانند «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسْأَلُوا السُّوْأَىٰ انْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ» (روم: ۱۰). این آیه‌ی شریفه، گناه و آیه‌ی ۱۴ سوره نمل، ظلم و برتری‌جویی را مانع معرفت و ایمان به حق دانسته‌اند، هرچند انسان به آن آموزه‌ها علم و یقین هم داشته باشد. تعصب‌های کور و عقاید باطل و اعمال ناروا آن‌چنان موجبات سقوط معرفتی و عملی را برای انسان فراهم می‌آورند که قلب به قساوت دچار می‌شود: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴) و پس از این مرحله، هیچ پند و اندرزی بر انسان تأثیر نمی‌گذارد.

۲.۳. تحول تکاملی معرفت

برخی موارد تحول معرفت با تکامل همراه است؛ مثلاً عمده براهین کلام مسیحی بر وجود خدا، از جمله براهین جهان‌شناختی، بر اثبات حق تعالی از طریق شناخت معلول‌ها مبتنی بوده است (طیبنیا، ۱۳۹۱، ص ۱۲-۱۶)؛ حال آنکه در کلام اسلامی آمیخته به فلسفه، معمولاً بر براهین انی تأکید نشده و اکثر فیلسوفان مسلمان با براهین وجودشناختی بر وجود واجب استدلال کرده‌اند؛ براهینی با نظر در خود وجود و اینکه موجود، یا واجب است، یا ممکن، اقامه می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۶) و این یک نوع چرخش از برهان‌های انی به سمت برهان‌های لمی در روش اثبات خداست که به واسطه‌ی ذات خدا و علت‌العلل و نه

نقد نظریه‌ی تحول عام در معرفت دینی از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی ۷

سلسله‌ی معلول‌ها، خدا اثبات می‌شود و این روش بر اصولی مبتنی است که ائمه(ع) در دعاها و روایات آن را تأیید کرده‌اند و آموزش داده‌اند؛ چنان‌که در *اصول کافی* بابی است به نام «انه لا یعرف الا به» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵) که بر مطلوب‌بودن این روش صحنه می‌گذارد. در حوزه‌ی فقه نیز توسعه‌ی فقه یک‌جلدی شیخ مفید به دوره‌ی پیش از چهل‌جلدی *جوهر الکلام*، نمونه‌ای از بسط و توسعه‌ی معرفت فقهی و دینی شیعه است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵). همچنان‌که «انقلاب اسلامی» و «مردم‌سالاری دینی» و «نظریه‌ی ولایت فقیه» موجب شد جایگاه معرفت‌شناختی مردم و جامعه، از مرتبه‌ی «دانش احکام شرعی» به «دانش سیاسی اسلامی تنظیم‌کننده‌ی زندگی سیاسی» و نیز به مرتبه‌ی «نظام‌سازی» ارتقا یابد (مسعود مطلبی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵).

۴.۲. تبدیل معرفت

«تکامل معرفت در نزد قائلین به نسبیّت، با وقوع دگرگونی در ظاهر و باطن تمامی معارف و دانش‌های سابق بشری همراه است و تکامل آن در نزد معتقدین به تجرد و ثبات معرفت به معنای بسط دایره‌ی معرفت با حفظ دانش‌های سابق یا کشف خطاهای گذشته است» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۴). با توجه به تفاوت دو رویکرد، نزاع تکامل لفظی نبوده، بلکه حقیقی بوده است؛ لذا برای کسانی که به ثبات در معرفت قائل هستند، اطلاق تحول در معرفت، به معنای ثبات معرفت قبل بوده است که همراه با بسط و توسعه صورت گرفته است، ولی کسانی که معتقدند دگرگونی در ظاهر و باطن تمامی معارف و دانش‌های سابق بشری رخ می‌دهد، به این دیدگاه می‌رسند که معرفت سابق با لاحق تماماً فرق کرده است؛ براساس این نظریه، نه تحول، بلکه «تبدیل معرفت» رخ می‌دهد.

۳. نقد مبانی تحول و تکامل معرفت دینی

براساس نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت، «تحول در معرفت دینی» به شرحی که پیش از این گفته شد، برآیند مسلمی است که خود بر بنیان‌هایی بنا نهاده شده که نقد هر یک از آن‌ها با تمرکز بر آرا و نظرات آیت‌الله جوادی‌آملی، می‌تواند ما را در وصول به معرفت حقیقی صائب رهنمود شود. این مبانی و نقد آن‌ها عبارت‌اند از:

۳.۱. تفکیک بین دین و معرفت دینی

یکی از مبانی سروش در قبض و بسط شریعت، تمایز بین دین و معرفت دینی است. وی معتقد است در صورتی که بپذیریم دین همان چیزی باشد که در فهم آدمیان است، باید بپذیریم که دین نیز به تعداد انسان‌ها متکثر می‌شود. «درک ما از شریعت، حتی اگر سراپا درست و بی‌نقص باشد، باز هم غیر از خود شریعت است... فهم صحیح از شریعت هم غیر از

خود شریعت است و الا لازم می‌آید که خداوند به تعداد کسانی که فهم صحیح از شریعت دارند، شریعت نازل کرده باشد و نه یک دین اسلام، که میلیون‌ها دین اسلام فرستاده باشد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱).

۳. ۲. ۱. ادله‌ی نبود تمایز بین دین و معرفت دینی: ۱. اگر مدرک انسان که اصل دین باشد، خصوصیات «حق»، «خالص»، «کامل» و «ثابت» و «الهی و مقدس» و «عاری از اشتباه» را داشته باشد، مدرک انسان از دین همان خصوصیات را خواهد داشت؛ چراکه معیار «مطابقت بین مدرک و مدرک» را دارد و درک‌های دیگر بشری هم که چنین معیاری را داشته باشند، می‌توانند دارای ویژگی‌های پنج‌گانه شوند؛ چراکه این معیار مطابقت، تنها وقف برخی از فهم‌های بشری نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۷۲). در این صورت میلیون‌ها دین نداریم، بلکه یک دین است که هرکس به میزان مطابقتش با حقیقت و اصل دین، از صحت و درستی معارفش بهره می‌برد.

۲. با محکم‌ترین دلیل نقلی، یعنی آیات قرآن کریم، «فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِّیَعْلَمَ أَن قَدُ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ» (جن: ۲۷-۲۸) مشخص می‌شود که خداوند برای صیانت از وحی، نگهبانانی را در تمام مراحل سه‌گانه، یعنی تلقی، حفظ و ابلاغ وحی می‌گمارد تا به‌صورت علم فعلی بداند که رسولان او پیام‌های وی را به‌طور صحیح و بدون افزایش یا کاهش، به جامعه‌ی بشری ابلاغ کرده‌اند. گرچه در مرحله‌ی بقا، احتمال تحریف یا سهو و نسیان در آن راه دارد، لیکن مطالبی که متواتر یا ضروری است، از این احتمال هم مصون خواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، صص ۷۴-۷۵).

از آیه‌ی شریفه و جمله‌ی «قَدُ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ» استفاده می‌شود که فرشتگان الهی مأمور صیانت از پیام‌های الهی در تمام مراحل بوده‌اند و همان آموزه‌ها که خداوند متعال اراده کرده، به دست مردم رسیده است و جدانگاری دین از معرفت دینی، یا اصل دین و دین مرسل، دو پیامد خواهد داشت: ۱. نقض غرض الهی که هدایت جامعه بوده است؛ ۲. خلاف نص صریح قرآن است.

۳. «مکاتب رئالیستی برای اثبات واقع‌گرایی خود، ناچار به پذیرش حداقل دو اصل هستند: ۱. مطابقت صورت ذهنی با عین و خارج؛ ۲. تمایز عین با ذهن. قبول اصل دوم و رد کردن اصل اول، علاوه بر نوعی پارادوکسیکال بودن، سبب خارج شدن این نظریه از واقع‌گرایی و منجر به ایدئالیسم معرفتی می‌شود» (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵).

۴. در صورتی که عینیتی از دین نداشته باشیم، یا نتوانیم به آن وصول پیدا کنیم، چطور می‌توان تشخیص داد که کدام درک و معرفت از دین، به اصل و حقیقت دین و به صواب نزدیک‌تر است؟ اگر معیار و میزانی برای تمایز برداشت صواب از ناصواب ارائه نشود، قطعاً

برداشت‌های متفاوت و گاه متعارض و متناقض از دین می‌شود و زمینه‌ی بروز سفسطه در دین به وجود می‌آید.

۵. اگر علم به اصل دین نداشته باشیم، به همان میزان، جهل جای آن را خواهد گرفت و به همان میزان، انسان از درک و شناخت اصل دین محروم می‌ماند و اگر این نداشتن علم، تمام دین را فراگیرد، انسان از شناخت تمام دین محروم می‌شود.

۶. سروش با طرح این مبنا، تعدد و کثرت فهم‌ها از دین را می‌پذیرد و آن را یک معضل معرفتی معرفی می‌کند، اما چون راهکاری درستی ارائه نمی‌دهد، به اصل دین واصل نمی‌شود و به برداشتی واحد از دین نمی‌رسد، همچنان مشکل کثرت فهم‌ها از دین (که سروش از آن گریزان بود) باقی می‌ماند.

۳.۳. تحول عمومی معارف بشری

یکی از اصولی که سروش در باب معرفت دینی به آن معتقد شده، این است که طی تغییر و تحول عام در علوم، تمام معارف بشری انسان تغییر و تحول و دگرگونی می‌یابد و باتوجه‌به اصل تغذیه، چون معارف دینی از دیگر معارف بشری استفاده می‌کند، تحول در معارف بشری موجب تغییر و دگرگونی در معارف دینی نیز می‌شود؛ «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری، تا همه‌ی آن را متلاطم نکند، از تموج نخواهد ایستاد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸)؛ «فهم ما از همه چیز در حال تحول است، آن هم به‌نحو موجبه‌ی کلیه که بدون استثناست و بدیهیات و حتی همین مدعا را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی فهم ما از همین مدعا نیز تحول می‌یابد» (همان، ص ۱۱۶).

این دیدگاه معتقد است چون همه‌ی دانش‌های بشری از علم مطلق محروم هستند، لذا تغییر و تحول در همه‌ی دانش‌های بشری ممکن خواهد بود و این امکان را وصف ضروری تغییر می‌داند. در این صورت، دوام خارجی و ثبات واقعی گزاره‌ها را که امری عقلی است، نه مشهود، انکار می‌کند؛ یعنی می‌گوید شاید در آینده‌ی نزدیک یا دور، ضروری‌بودن فلان مطلب دینی یا ضروری‌بودن فلان مطلب علمی عوض شود» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۷). همچنین جواز تغییر تمامی دانسته‌ها، نه حکم به تغییر یا حکم به ضرورت تغییر، مستلزم نفی قضایای ضروری علوم و از جمله، مستلزم انکار ضروریات دینی است» (همان، ص ۳۲۴).

۳.۳.۱. ثبات گزاره‌های یقینی: نمی‌توان تحول عام در گزاره‌های یقینی را طرح کرد؛

چراکه اگر پژوهشگری با حفظ ساختار مطمئن برهان، به مطلبی دست یابد، آن پاسخ یقینی و ثابت خواهد بود؛ چون در برهان، رابطه‌ی بین مقدمات و نتیجه ضروری است، نه تخلف راه دارد و نه اختلاف؛ تخلف نیست چون نتیجه‌ی به‌دست‌آمده، با حفظ مبادی، هیچ‌گاه دچار زوال و نابودی نمی‌شود و نیز اختلاف نیست چون نتیجه، همیشه واحد است و چیز دیگری

جای آن قرار نمی‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۸۸). اساساً نمی‌توان در امکان دستیابی به معرفت یقینی و مطلق تردید کرد. هرگونه تردید در آن، تناقض‌گویی بوده، مستلزم اعتراف به معرفتی یقینی است. بر همین اساس، رویکرد متفکران مسلمان در معرفت‌شناسی آن است که انسان به برخی از امور، معرفت یقینی، تردیدناپذیر و زوال‌ناپذیر دارد (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، صص ۲۷-۲۹). «علوم برهانی مانند منطق، فلسفه، ریاضی و بخشی از اخلاق که خطوط کلی آن به اصل عدم تناقض برمی‌گردد، از آسیب هر سیلی مصون بوده و تکامل آن‌ها به معنای ظهور چیزی است که قبلاً مخفی بوده و این ظهور، مایه‌ی زوال مسائل قبلی نمی‌شود» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۸۲).

۳.۳.۲. انکار ضروریات عقلی: آن معرفت‌شناسی که شناخت حقیقی هر مطلب را مشروط به معرفت پیدا کردن به همه‌ی جوانب نامتناهی علم و معرفت بداند، عملاً ضروریات عقلی و اولی‌ای را که مبدأ آگاهی به لوازم نظری است، منکر می‌شود؛ چراکه تمام علوم را به صورت یکپارچه، در قالب یک علم دانسته که هر نوع تغییر و دگرگونی در آن، تمام اضلاع دیگر آن را به لرزه انداخته و موجب فروریختن کل نظام معرفتی می‌شود که از جمله‌ی آن‌ها، ضروریات عقلی است. در این انگاره هیچ گزاره‌ای، از جمله مبدأ عدم تناقض، یک قضیه صحیح که مبدأ تمامی دانش‌هاست، قلمداد نمی‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۵).

۳.۳.۳. تحول و تکامل نیافتن صدق و کذب گزاره‌ها: اگر قضیه‌ای بر واقعیتی صدق کرد، صدقش دائم است، نه اینکه بر معنایی، در زمانی صادق باشد و بر همان معنی، در زمان دیگر صادق نباشد (مطهری، ۱۳۷۶ ب، ج ۱۳، ص ۶۹۶)؛ به عبارت دیگر، «علم هرگز نسبت‌بردار یا زمان‌بردار نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت علم به یک واقعیت خاص، نسبت به یک شرایط و در یک زمان، به یک گونه است و در شرایط و زمانی دیگر، به گونه‌ای دیگر است»؛ زیرا هرگونه تغییر در این جهت، موجب نابودی علم و تبدیل آن به جهل می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۸) و اساساً معنا ندارد که حقیقتی به تدریج صادق‌تر شود (مطهری، ۱۳۷۶ الف، ج ۶، ص ۱۶۷). در واقع صدق یک امر بر یک واقعیت، مثل پیروزی مردم ایران در سال ۵۷، برای همیشه (گذشته، حال، آینده) بر آن صادق است و نه تدریج‌بردار است، نه تغییرپذیر و هرگونه تغییر در آن امر، به جهل تبدیلش می‌کند؛ لذا حقیقت همیشه ثابت و جاودانه است.

۳.۳.۴. خودشمولی یا پارادوکسیکال بودن: کسی که معتقد است معرفت دینی، فهم بشر است و فهم بشری همواره سیال است، باید ملتزم شود که این داوری او نیز در معرض احتمال زوال است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۷۲). کلیت جمله‌ی اخیر، یعنی «فهم ما از همه چیز در حال تحول است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶)، شامل خود این جمله هم می‌شود و به سه صورت می‌تواند در آن تغییر ایجاد کند که در هر سه صورت، خلاف مدعا اثبات می‌شود:

۱. تغییر سور قضیه: «سور کل» تبدیل به «سور جزء» شود: «فهم ما از بعضی چیزها در حال تحول است»؛

۲. تغییر کیف قضیه: «موجب» تبدیل به «سالبه» شود: «فهم ما از همه چیز در حال تحول نیست»؛

۳. تغییر کیف و سور قضیه: «فهم ما از بعضی چیزها در حال تحول نیست». تبدیل سور قضیه از کلی به جزئی که طی آن، گفته می‌شود تنها بعضی از فهم‌های انسان تحول پیدا می‌کند، خلاف مدعایی است که تغییر تمام معارف را ادعا داشت. تبدیل کیف قضیه و کیف و سور قضیه با هم نیز به معنای آن است که برخی معارف هستند که بدون تغییر و ثابت‌اند؛ لذا در هر سه صورت، خلاف ادعای تغییر همگانی معارف ثابت می‌شود و ادعای مدعی باطل می‌شود؛ لذا این قضیه پارادوکسیکال است که از فرض اثباتش، نفی آن به دست می‌آید. اگر قبول کنیم که ادعای تحول عام از تیغ تیز خود شمولی رها شده باشد و شامل خود این قضیه نشود که «فهم ما از همه چیز در حال تحول است»، باز هم محتوای خود را نقض می‌کند؛ چراکه مدلول جمله امری عام بوده که با مستثنی کردن خود آن جمله از تحت آن مدلول عام ناسازگار است و به تناقض‌نمایی قضیه منجر می‌شود (واعظی، ۱۳۷۶، ص ۳۸)؛ علاوه بر آنکه هیچ دلیلی بر چنین استثنایی وجود ندارد.

۳.۳.۵. **نسبیت در معرفت دینی:** جملاتی از قبیل «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری، تا همه‌ی آن را متلاطم نکند، از تموج نخواهد ایستاد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸)، از آن لحاظ که هر معرفت جدیدی تمام معارف گذشته را به تغییر و دگرگونی وا می‌دارد، معارف موجود در نزد هر فرد، به میزان معلومات و مجهولات فرد و رابطه‌ی آن دو بستگی دارد و باتوجه‌به اینکه میزان معلومات و مجهولات هر فرد با دیگری متفاوت است، سرانجام این ادعا، نسبیت در معرفت خواهد بود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۳).

۳.۴. **ترابط تمام معارف بشری با معارف دینی**

مؤلف قبض و بسط باتوجه‌به اصل ترابط و تلاطم علوم که براساس آن، تمام معارف با یکدیگر ارتباط ناگسستنی دارند، می‌گوید هنگام تغییر و تحول در معارف بشری، معارف دینی انسان نیز دگرگون می‌شوند و این ترابط موجب تکامل معرفت دینی و پذیرش فهم عمیق‌تر و کامل‌تر می‌شود: «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری، تا همه‌ی آن را متلاطم نکند، از تموج نخواهد ایستاد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸)؛ «یک نکته در معرفت دینی وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب، وامدار معارف بشری نباشد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶).

۴. اشکالات نظام‌واره‌ی هندسه‌ی معرفتی انسان

۴.۱. تناقض‌گویی در عبارات

ادعای ترابط عمومی معارف سروش با برخی دیگر از عبارات قبض و بسط که تحول در معرفت دینی را به محدوده‌ی خاصی اختصاص می‌دهد، تناقض دارد؛ همانند: «سخن اصلی ما درباره‌ی ارتباط میان شاخه‌های بزرگ و کوچک معارف است، نه ربط هر قضیه با قضیه‌ی دیگر» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶).

۴.۲. تمایز علوم طبیعی با علوم الهی

با دقت در میان معارف درمی‌یابیم که میان تمام معارف نه‌تنها نسبتی نیست، بلکه حتی بود و نبود برخی از آن‌ها برای برخی دیگر بی‌تأثیر است و این مطلب، خود دلیلی بر بطلان تمثیل نظام‌واره‌ی معرفت است؛ چراکه آن ادعای موجهی کلی جمع‌ی بودن هویت معرفت، با یک سالبه‌ی جزئی نقض می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۶)؛ چون نفی موجهی کلیه، به نفی کلیت آن است که با اثبات یک مورد نقض، باطل می‌شود؛ همانند تغییراتی که در علوم استقرایی و تبدیلات فرضیه‌های مربوط به عالم طبیعت رخ می‌دهد و بر علوم الهی و علوم مربوط به جهان غیب هیچ تأثیری ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱). مسائل علوم طبیعی فقط حیطه‌ی مادیات و علوم ریاضی، فقط کمیات را به سنجش درمی‌آورد؛ لذا موجود منزه از حرکت و تحول ماده و مبرای از اندازه‌گیری کمی را نمی‌توان با ادله‌ی علوم طبیعی یا ریاضی نفی یا اثبات کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۷) و باتوجه‌به اینکه فیزیک و متافیزیک دو حوزه‌ی مستقل هستند، لذا دو معیار متفاوت برای سنجش هر حوزه لازم است و تغییر در هر عرصه، از قبیل تغییر و تبدل و رد و ابطال و کشف علوم جدید و... نمی‌تواند تغییر در عرصه‌ی دیگر را به همراه داشته باشد.

۴.۳. مخالفت با قاعده‌ی سنخیت علت و معلول

همچنین قاعده‌ی سنخیت علی و معلولی اقتضا می‌کند که تأثیر و تأثر براساس معیاری منضبط انجام گیرد؛ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که هر معرفتی، بدون هیچ ملاک و ضابطه‌ای، در معرفتی دیگر تأثیر بگذارد یا از آن تأثیر بپذیرد. در صورتی که هر معرفتی بدون هیچ ضابطه و حدودی بتواند بر هر معرفتی تأثیر بگذارد، خواه مستقیم یا غیرمستقیم، منطقی و معرفت‌شناسی لغو و بی‌ثمر خواهند بود» (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸)؛ لذا نمی‌توانیم هرگاه به هر مجهولی رسیدیم، به اندوخته‌های علمی‌مان نگاه کنیم و از هر معرفت و دانشی، پاسخ هر نوع مجهولی را استنتاج کنیم؛ چراکه این ناسازگاری بالوجدان ثابت شده و خلاف قانون سنخیت حاکم بر علوم است.

۴.۴. تأثیرپذیری معرفت دینی از معارف بشری

یکی از نکاتی که سروش در باب ترابط علوم بدان معتقد است، تأثیر تغییر در علوم تجربی و طبیعی است که به تغییر در حوزه‌های دیگر علوم و از جمله معرفت دینی می‌انجامد: «حتی یک معرفت از معارف دینی نیست که فهمش متکی بر معارف بشری و مقتبس از فهم‌های بیرون دینی و ملائم با آن‌ها نباشد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۷۰)؛ «هر تحولی در معارف غیردینی رخ دهد، معرفت دینی را هم متحول خواهد کرد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۴۷).

۴.۴.۱. رد تأثیرگذاری بالجمله‌ی معارف بشری بر معارف دینی: نمی‌توان

به‌طور کلی گفت فهم و درک معارف دینی و تکمیل آن‌ها به دریافت معارف بشری مشروط است؛ «گاهی تحولی مهم در برخی از علوم تجربی، در مسائل فلسفی هیچ تأثیری ندارد؛ مثل آنچه درباره‌ی ربط حادث به قدیم، ربط متغیر به ثابت، دوام فیض و حدوث مستفیض گفته شده که از مسائل اساسی فلسفه الهی‌اند و تحول‌های زمین‌محوری به آفتاب‌مداری هرگز بر آن‌ها اثر نگذاشته و نمی‌گذارد» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۸۲). بخش‌های عمده‌ای از کتاب و سنت، با خود کتاب و سنت تفسیر می‌شوند؛ همچون متون دینی مربوط به مسائل اعتقادی، معاد، بهشت و جهنم و احکام عبادی نماز و روزه و تاریخی که بدون نیاز به علوم دیگر فهم می‌شوند و در فهم آن‌ها تنها به دانش‌هایی همچون ادبیات، منطق، اصول فقه، رجال و حدیث‌شناسی نیاز است که نقش ایزاری دارند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸). تأثیر فی‌الجمله‌ی معارف بشری بر معارف دینی پذیرفتنی است، اما ادعای ارتباط تمام علوم، همانند ارتباط تعداد رکعات نماز با فیزیک کوانتوم، امری است که مناقشه‌برانگیز و نامقبول است. همچنین اشکالات وارد بر مبنای «ترابط تمام معارف بشری»، عیناً در اینجا نیز وارد خواهند شد.

۴.۴.۲. تأثیر پذیری فی‌الجمله معارف دینی از معارف بشری: می‌توان توسعه‌ی

علم و دانش روز را فی‌الجمله در تحول و تکامل معرفت دینی تأثیرگذار دانست؛ هرچه فرد و جامعه علم و دانش بیشتری داشته باشد، می‌تواند به میزان گسترده‌تری از معارف الهی بهره‌برداری کند. «تحصیل علوم ظرفیت دل را گسترش می‌دهد و مایه‌ی تحمل صحیح و قابل‌توجه معارف قرآن و مایه‌ی شرح صدر خواهد بود؛ هر قلبی که از اندیشه‌های مستدل برخوردار است، آمادگی آن قلب برای تحمل و دریافت علوم قرآنی بیشتر است و هرچه انسان در مدرسه‌ی جهان آفرینش از آیات کتاب تکوینی خداوند بهره می‌برد و آگاه می‌شود، قدرت تحمل او نسبت به آیات کتاب تدوینی افزون‌تر می‌شود» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۲۹) و از این لحاظ است که «هرچه فطرت انسان‌ها شکوفاتر می‌شود و عقل و علم آنان از انسان و جهان افزون‌تر می‌شود، فهم از قرآن نیز شکوفاتر می‌شود و نه تنها تعداد یافته‌های او

از این کتاب جاودانه روبه‌تزايد می‌نهد که فهم‌های گذشته او نیز ژرف‌تر و پرفروغ‌تر می‌شود» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۵۳)؛ یعنی هرچه درک و فهم عقل انسان افزایش یابد، درک او از مفاهیم و آموزه‌های دینی، بهتر و عمیق‌تر می‌شود و لایه‌های پنهانی معارف دینی را به دست می‌آورد. براساس این مبنای تأثیر پیشرفت علم بر درک بهتر و بیشتر مضامین و محتوای کتاب الهی است که صاحب‌البرهان می‌گوید: «کل من كان حظه في العلوم أوفر، كان نصيبه من علم القرآن أكثر» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵) و چنین است که هرچه علوم روبه‌جلو می‌رود و ایندگان می‌آیند، نصیبشان از مضامین عالی‌ه‌ی آن بیشتر می‌شود (مطهری، ج ۲۴، ص ۵۲۲)

۴. ۵. صامت بودن شریعت

از امور دیگری که صاحب قبض و بسط در کتابش آورده و بدان معتقد شده است، صامت بودن شریعت است: «عبارات، نه آستن که گرسنه‌ی معانی‌اند؛ حکیم آن‌ها را چون دهان‌هایی باز می‌بیند، نه چون شکم‌های پر، و معانی، مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها هستند» (سروش، ۱۳۷۹، صص ۲۹۴-۲۹۶). «تغییر تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد و این است معنای آنکه عبارات گرسنه‌ی معانی‌اند، نه آستن آن‌ها» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶). «دینی که خداوند برای آدمیان فرو فرستاده است، دو وصف بسیار مهم دارد: دین در مقام عمل، همانند رسن بی‌جهت است و در مقام نظر، هم چون طبیعت صامت و خاموش» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳).

۴. ۵. ۱. پاسخ نقضی: عباراتی چون «عبارات گرسنه‌ی معانی‌اند، نه آستن آن‌ها» با جملاتی مانند «شریعت گرچه ساکت است، اما زبان‌بسته نیست و وقتی سخن می‌گوید، سخن خود را می‌گوید، نه سخن دیگران را و با همه‌کس یکسان سخن نمی‌گوید» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴) و «کتاب و سنت هر تفسیری را برنمی‌دارند، همچنان‌که طبیعت هم هر تفسیری را برنمی‌دارد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷). با هم سازگاری نداشته و بلکه متعارض است و سخنان دوپهلوی فقط در این مطلب یافت نمی‌شود و در کلمات سروش بسیار وجود دارد. اما پاسخ‌های حلی این مدعا از این قرار است:

۴. ۵. ۲. ناطق بودن قرآن: «وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹). قرآن کریم تبیان (بیانگر) و بین همه‌ی معارف و احکام هدایتگر، سعادت‌بخش جوامع انسانی است و نه مبهم، مجمل و نیازمند به روشنگر؛ زیرا کتاب مبهم نمی‌تواند معانی را حل و معارف سعادت‌بخش را تبیین و تفسیر کند. از این لحاظ قرآن کریم نسبت به محدوده‌ی داخلی خود، بین است و نسبت به بیرون از خویش، مبین (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ص ۸۲).

نقد نظریه‌ی تحول عام در معرفت دینی از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی ۱۵

باتوجه به اینکه سند و جهت صدور قرآن قطعی است، ثقل اکبر نام گرفته است و براساس روایات، در هنگام تعارض روایات دیگر با قرآن، متن قرآن میزان تمیز حق از باطل است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، صص ۱۴۳-۱۴۵) و اگر قرآن ممیز و مبین نبود، رجوع به قرآن نیز لغو شمرده می‌شد.

۴.۵.۳. ناطق دانستن سنت پیامبر در قرآن: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷). سنت پیامبر موجب تبیین بسیاری از متشابهات و مایه‌ی تفسیر بسیاری از قوانین و مقررات و تبیین بسیاری از جزئیاتی است که در قرآن به اجمال از آن‌ها سخن رفته است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳) و از آن روست که قرآن به تطابق با عمل و رفتار پیامبر دعوت کرده است.

۴.۵.۴. پیامبر و ناطق دانستن قرآن و سنت ائمه: حضرت رسول (ص) در هنگام از دنیا رفتن، از معیار گمراهی‌نداشتن و شاخص بودن قرآن و عترت برای امت نیز سخن رانده‌اند «أَنْتِي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا أَنْ تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا؛ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۵) (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، صص ۱۴۳-۱۴۴).

۴.۵.۵. مخالفت اصل صامت بودن دین با ارسال انبیا: آنچه را خدا و حضرت رسول (ص)، هادی امت و شاخص حق از باطل معرفی کرده‌اند، قرآن و نقل معصومین (ع) است و آنچه هادی شمرده شده است، نمی‌تواند در قبال باطل و کژراه‌ها صامت و ساکت باشد و صامت‌دانستن شریعت عملاً با ارسال صدوبیست و چهار هزار پیامبر و انزال کتب بزرگ الهی، هدایت مردم که خواست خداوند است و اساساً با تشریح دین منافات دارد (نصیری و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳) و این مدل قرائت از دین که شاخص و معیاری برای فهم از دین ارائه نمی‌کند، زمینه‌ساز بروز قرائت‌های گوناگون است و نهایتاً به نسبیت فهم دینی منتهی می‌شود.

صامت‌دانستن و مفسر محوری، برخلاف روشی است که علمای دین اسلام در طول قریب به ۱۴۰۰ سال آن را می‌پیمودند تا به فهم گزاره‌های دینی نائل آیند. همچنین روایات متعدد نهی از تفسیر به رأی در قرآن، در برابر مفسر محوری قرار گرفته‌اند و اجازه‌ی استناد هر مطلب و رأی خودساخته به دین را نداده‌اند.

همچنین این روش برخلاف عقل و تجربه‌های علمی و اسناد تاریخی است و برخلاف روش‌شناسی علم اصول فقه و علم لغت است که طبق قاعده و اصولی که بر نظام زبان‌شناختی حاکم است، از مسیری معین، راه رسیدن به محتوای دین را مشخص می‌کند.

۴.۶. تأثیر پیش‌فرض‌های مفسر بر فهم متن

سروش در باب تأثیر پیش‌فرض‌ها معتقد است که آن‌ها مانع رسیدن به حقیقت و واقع دین می‌شوند و هیچ فردی امکان رهایی از پیش‌فرض‌هایش را ندارد: «فهم همه‌ی کتاب و سنت براساس پیش‌فرض‌هایی صورت می‌گیرد که قبول کتاب و سنت را الزام کرده و انتظار ما را از آن‌ها سامان داده است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۶۰)؛ «هیچ عالمی نمی‌تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد. این امر، نه شدنی است و نه مطلوب» (همان، ص ۴۸۷).

پیامد حرف سروش از نظر آیت‌الله جوادی‌آملی: چون پیش‌دانسته‌ها در مخاطبین متفاوت است، لذا درک افراد نیز متفاوت خواهد شد که به «نسبیت در معرفت» منجر می‌شود و «هرگز به واقع خارجی، آن‌طوری که هست، نمی‌توان آگاه شد و هرگز به آنچه در ذهن وجود دارد نمی‌توان قطع پیدا کرد. عملاً با چنین مبنایی هرگز به هیچ مطلبی، خواه از طبیعت و خواه از ماوراءطبیعت، نمی‌توان یقین پیدا کرد» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۸۱).

اما ایشان در باب نقش و تأثیر پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها در نظام معرفتی معتقد است که کنار گذاشتن اطلاعات قبلی انسان، نه ممکن است و نه مطلوب؛ چراکه این عمل، بر فرض امکان، سبب جمود و کژفهمی می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۶). «و هرگز پیش‌فرض‌ها و معرفت‌های بیرونی که از غیر دین دارند، مانع درک صحیح نخواهد بود» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۷۵). همچنین نقش این آموزه‌ها آن قدر نیست که مانع از رسیدن به اصل واقعیت شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۸۴).

اگر درک دینی را از علوم عصر متأثر بدانیم، باتوجه‌به وجود اندیشه‌های متعدد و گاه متعارض در زمان واحد، موجب می‌شود که در یک زمان، اسلام مارکسیستی (متأثر از جامعه‌شناسی مارکس) و اسلام سرمایه‌داری (متأثر از ماکس وبر) و اسلام فرویدی (متأثر از روان‌شناسی فروید و... داشته باشیم) (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۹۳، ص ۳۹).

۴.۶.۱. مبارزه علیه پیش‌فرض‌های حاکم: «اگر تمام معارف بشری مهمان پیش‌فرض‌های قبلی هستند و همواره پیش‌فرض‌ها قالب‌هایی هستند که به آن‌ها شکل می‌دهند... در این صورت هرگز نباید اندیشه‌ی جدیدی پیدا شود که هیچ تناسبی با پیش‌فرض‌های گذشته نداشته باشد؛ درحالی‌که ما اندیشمندان بسیاری را می‌یابیم که به‌رغم پیش‌فرض‌ها و سابقه‌های ذهنی فراوان، به براهینی دست می‌یابند که موجب نابودی تمامی پیش‌فرض‌ها گردیده و زمینه‌ی دستیابی به معارف جدیدی شده‌اند که هیچ تأثیری از اصول قبلی نگرفته‌اند» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، صص ۲۷۹-۲۸۰).

همچنان که می‌توان تحول از حصول به حضور و انقلاب عقل به قلب و گریز از مشرب مشا به ذوق اشراق را حاصل دستاوردهای شیخ اشراق دانست که برخلاف جریان حاکم بوده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۶). همچنین می‌توان کسانی را که برخلاف جریان اصالت ماهیت به اصالت وجود رسیدند، از جمله‌ی این موارد دانست؛ چنان که ملاصدرا خود در باب وجود، برخلاف نظریه‌ی حاکم جامعه و نظریه‌ی اولیه‌ی خودش که اصالت ماهیت بوده، نظر به اصالت وجود داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۴۸-۴۹). همچنین می‌توان حکم علامه‌ی حلی را که روند جریان فقهی جامعه را تغییر داد و براساس آن، آب چاه در هنگام ملاقات نجاست، به منزله‌ی آب جاری تلقی شد (حال آنکه قبل از آن، در حکم آب قلیل قلمداد می‌شد)، امری دانست که پیش‌فرض‌های موجود جامعه در عرصه‌ی فقه را دگرگون کرده است (محمدی‌خراسانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۷-۲۱).

۴. ۶. ۲. **مخالفت هرمنوتیک کلاسیک با این اصل:** چهار اصل مؤلف‌محوری، روش‌مندی، مانع‌نبودن فاصله‌ی تاریخی و لزوم پرهیز از تأثیر پیش‌فرض‌ها، از اصول هرمنوتیک کلاسیک است (شجریان، ۱۳۹۶، ص ۶۲) که در روش تفسیر متون از آن‌ها استفاده می‌شود. حال، دخالت تام نداشتن پیش‌فرض‌ها در برداشت از متون، امری است که صحت و درستی آن را اموری چند تأیید می‌کند؛ همانند تغییر نظر اندیشمندان برخلاف جریان حاکم، یا تغییر نظر آن‌ها درباره‌ی نظر سابقشان و مخالفت نظر شاگردان با فهم اساتید که نشان از آن دارد که متن فعال بوده و همیشه به مخاطبین این اجازه را نمی‌دهد که براساس ساختار پیش‌فرض‌های خود، برداشت‌های ثابت از متن به دست آورند.

۵. ویژگی‌های معرفت دینی از منظر سروش و نقد آن‌ها

در ذیل، ویژگی‌های معرفت دینی از منظر سروش می‌آید و به نقد آن‌ها می‌پردازیم.

۵. ۱. متغیربودن معرفت دینی

براساس مبنای جدانگاری دین از معرفت دینی، سروش برای هر یک از آن‌ها ویژگی‌های را برمی‌شمارد. براین‌اساس وی معتقد است که دین ویژگی‌هایی، از جمله ثبات و اطلاق را دارد، ولی تمام فهم‌های بشری که از جمله‌ی آن‌ها، معرفت دینی است، متحول و دگرگون و عصری هستند؛ از این لحاظ است که وی می‌گوید: «آنچه خداوند فرموده، آنچه در قرآن آمده، آنچه پیشوایان دینی گفته‌اند، ثابت است و همان گفته‌هاست که به دست ما رسیده است و کسی حق کاستن از آن‌ها یا افزودن بر آن‌ها را ندارد... ولی معرفت دینی که فهم روشمند ما از کتاب و سنت است، متغیر است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۵۰۳)؛ «آنکه عوض

می‌شود، فهم آدمیان است از شریعت و آنکه ثابت می‌ماند، خود شریعت است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱).

پاسخ‌های که می‌توان به این مدعا داد به قرار ذیل است:

۵.۱.۱. اولاً باید بیان کرد که کلیت این قضیه که تمام معارف انسان به ویژگی‌های بشری متصف می‌شوند (چنان‌که سروش معتقد است)، هیچ برهان منطقی و شاهد تجربی و تاریخی ندارد و سروش در این رأی از پوپر تبعیت کرده است (خسروپناه، ۱۳۹۳، ص ۲۵).

۵.۱.۲. اگر علوم به شکل اولی و بدیهی تبیین شوند، چون از لحاظ ماده و صورت شرایط یقین را دارند، لذا قطع مطلق ثابت حاصل گشته و از گزند هرگونه زوال مصون خواهند بود» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۷۴).

۵.۱.۳. با نگاه به محتویات دین در سه قسم عقاید (توحید)، احکام (وجوب اقامه‌ی حج) و اخلاق (قبح گناه ظلم به دیگران) و موارد فراوان دیگری از دین، می‌توان به این نتیجه رسید که از ضروریات دین بوده‌اند و در طول ۱۴۰۰ سال، در شریعت ثابت باقی مانده و از آفت هرگونه تجدیدنظر و اختلاف مصون مانده‌اند.

همچنین می‌توان بیان تمایز علوم الهی و طبیعی و ادله‌ی نبود تغایر میان دین و معرفت دینی را افزود که موجب عینیت دین با معرفت دینی می‌شود و شوب تغییر را نیز از میان برمی‌دارد.

۵.۲. خطاداشتن معرفت دینی

باتوجه‌به مبنای جدایی دین از معرفت دینی، سروش معتقد است که «معرفت دینی بر دین استوار است، اما خود آن نیست» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۵۰۱). وی در ادامه، تمایزهای بین دین و معرفت دینی را برمی‌شمارد که یکی از آن‌ها این است که دین را خدا ساخته، ولی معرفت دینی ساخته‌ی آدمیان است و مثل هر مصنوع دیگر بشری، با قصورها و خطاها و نقصان‌هایی همراه است که لازمه‌ی بشری بودن هستند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۵۰۴).

قبل از اثبات نبود خطا در معرفت دینی، می‌خواهیم بگوییم تمام معرفت بشری نیز همراه با خطا و نقصان نیست و خطا، چنان‌که سروش پنداشته، لازمه‌ی معرفت بشری نیز نیست. از نمونه‌های نبود خطا در معارف بشری، در علوم حضوری است که برای انسان حاصل می‌شود، به دلیل آنکه در این علوم، میان علم و معلوم واسط و رابط و مفسری نیست تا مطابقت یا نبودن مطابقت معنا داشته باشد، بلکه وجود معلوم در نزد عالم حاضر است و همین موجب می‌شود که این قضا یا از خطا مصون باشند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳). همچنین در علوم حصولی که به دو بخش بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، بدیهیات علوم که برای علوم نظری نیز مرجع هستند، خطاپذیر نیستند و از جمله‌ی آن‌ها این موارد است: «هر

معلولی علتی دارد» و «هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است» و «اجتماع نقیضین محال است» (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، صص ۶۱ و ۶۶). همچنین با نگاهی گذرا به دانش‌ها و معرفت‌های دینی و غیردینی، «می‌توان اذعان کرد که گزاره‌های یقینی هیچ‌گاه دچار تجدیدنظر یا رد و ابطال نشده‌اند» (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، صص ۱۹۸-۱۹۹).

آیت‌الله جوادی‌آملی در خصوص نبود خطا در معرفت دینی معتقد است که اساساً عنوان معرفت دینی می‌تواند همراه با خطا و اشتباه نباشد؛ چراکه در دین راه‌هایی برای اعتبارسنجی گزاره‌های دینی مشخص شده و هر معرفت دینی که به این معیارها نزدیک‌تر باشد، از شوب خطا دورتر خواهد ماند و معرفت انسانی که با شاخص‌هایی که دین بیان کرده، به معرفت دینی دست یافته باشد، قطعاً حقیقی، یقینی و به دور از اشتباه خواهد بود. پژوهشگر می‌تواند به واسطه این طرق مسیر تعقل خویش را بررسی کند و به نتایج یقینی دست یابد: ۱. بررسی ضوابط برهانی مسیر تعقل؛ ۲. آیات محکم قرآن که معیار برای آیات متشابه قرآن است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف، صص ۱۹۰-۱۹۱)؛ ۳. نقل قطعی معصوم که از لحاظ صدور، جهت صدور، دلالت بر مقصود هیچ احتمال خلافی در آن راه ندارد؛ ۴. برهان قاطع که مبین را در پرتوی بین ارائه می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷)؛ ۵. اصول بدیهی و اولی عقلی که زیربنای معارف است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶، ص ۷۸).

۵.۳. تقدس نداشتن معرفت دینی

سروش معتقد است باتوجه‌به پیوند خوردن معارف دینی به معارف دیگر بشری که در حال تغییر و تحول و قبض و بسط هستند، معارف دینی خصوصیات آن‌ها را به خود می‌گیرند که از جمله‌ی آن خصوصیات، تقدس نداشتن است. وی در این باره می‌گوید: «دین مقدس است، اما معرفت دینی مقدس نیست، رأی این عالم و آن عالم مقدس نیست؛ چون خود علما رأی همدیگر را تخطئه می‌کنند، ولی هیچ‌یک دین را تخطئه نمی‌کنند» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۵۰۴).

۵.۳.۱. شواهد تقدس فهم بشری:

۵.۳.۱.۱. حکم به پاکی معتقدان به گزاره‌های دینی: آیت‌الله جوادی‌آملی معتقد است که اولاً تقدس در باب معرفت‌های الهی، ابتدا برای حکم و مفهوم است و درک بشری نه تنها مانع از قداست آن حقایق و مفاهیم دریافت‌شده‌ی دینی نیست، بلکه قداست آن مفاهیم و آموزه‌های دینی، طهارت و پاکی معتقدان به آن‌ها را (از آن نظر که یک حکم فقهی است) نیز به همراه دارد و خبائث و ناپاکی انکار ضرورت‌های دینی نیز به آلودگی و نجاست منکران آن‌ها منجر می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، صص ۳۶۶ و ۳۷۰).

۵.۳.۱.۲. قداست فهم بشری در روایت حضرت صادق(ع): شاهد روایی که بر قداست فهم بشری دلالت دارد، مقبوله‌ی عمر بن حنظله است. در این روایت رد کردن حکم

حاکم و مجتهد جامع‌الشرائط همانند رد کردن حکم امام معصوم قلمداد شده و رد حکم امام، همانند رد حکم خدا معرفی شده است. «وَعَلَيْنَا رَدٌّ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۷)؛ هرچند حکم او انشاست، ولیکن فهم او اخبار از حقایق شرعی و دینی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۰).

۵. ۳. ۱. ۳. عنوان عصیان و تجری: اگر مقلد، به صحت و تقدس فتوهای مجتهد علم داشته باشد، خودش مجتهد می‌شود. اما در غیر این صورت، اگر همین معرفتی که از طریق مجتهد برای مقلد حاصل شده و مقلد تطابق با واقعش را نمی‌داند، علم حقیقتاً مطابق با واقع باشد و مکلف به آن عمل نکند، عصیان خدا را کرده است و اگر آن علم، مطابق با واقع نباشد و مقلد با آن مخالفت کرده باشد، کارش تجری به حساب می‌آید (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۷).

این امر نشان می‌دهد که اگر علم، روشمند و ظابطه‌مند باشد، چه با واقع مطابق شود و چه مطابق نشود، در پیشگاه خداوند معرفت دینی و مقدس شمرده می‌شود که او مخالفت با آن را جایز نمی‌داند.

ویژگی‌هایی که سرش برمی‌شورد، برای معرفت دینی آسیب‌زا هستند و بر این مبنا استوار شده‌اند که وصول به اصل دین از دسترس بشر خارج است. همین مبنا، بالتبع، فواید مترتب بر معرفت دینی، از قبیل شناخت بی‌واسطه، ثابت، بی‌خطا و مقدس را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و با نقد این مبناست که ویژگی‌های برایند آن نیز متزلزل می‌شوند.

باتوجه به مبنای درک‌نشدن اصل دین و با ویژگی‌های معرفت‌هایی که ثابت و بی‌عیب و مقدس نیستند، چگونه می‌توان معرفتی را که از اصل دین به دست نیامده، معرفت دینی قلمداد کرد و وجه انتساب این‌گونه معرفت و هرگونه عیب‌دار و ناقص به دین چیست؟

۶. نتیجه‌گیری

نظریه‌ی تحول عام معرفت با معتقدشدن به درک‌نشدن حقیقت اصل دین، به ایدئالیسم منتهی می‌شود و هیچ معیار و میزانی را برای برداشت‌های متفاوت و گاه متعارض و متناقض از دین ارائه نمی‌کند. همچنین با ارائه‌ندادن معیاری برای برداشت صواب از ناصواب، زمینه‌ی بروز سفسطه در دین را ایجاد می‌کند.

هرچند تحول و ارتباط بین علوم، به صورت فی‌الجملة در نزد معرفت‌شناسان اسلامی و از جمله آیت‌الله جوادی‌آملی مقبول است، یعنی رشد علوم تجربی بر بخشی از گزاره‌های دینی تأثیرگذار است و موجب فهم بهتر و عمیق‌تر آن‌ها می‌شود، اما کلیت تحول در تمام علوم، با

گزاره‌های ثابت و بدون تغییر نقض می‌شود و ادعای ترابط میان تمام علوم، با گزاره‌های بدون ارتباط، مثل علوم الهی و طبیعی، نقض می‌شود.

«جداسازی دین از معرفت دینی»، «صامت‌دانستن شریعت» و «تأثیر پیش‌فرض‌ها بر فهم مفسر از متن» که از دیگر مبانی نظریه هستند، موجب آسیب‌های معرفتی بزرگی چون «تعدد قرائت‌ها از دین»، «سفسطه»، «نسبیت‌گرایی» و «شک‌گرایی» در دین می‌شوند و دو عامل اخیر برخلاف روش‌شناسی علوم و سیره‌ی علمای تفسیر و علم حدیث و مجتهدینی است که در طول ۱۴۰۰ سال، روش فهم دین و هر علم دیگری را بر ضوابط و روش خاصی مبتنی می‌دانند که طبق آن، باید به نتیجه رسید که در غیر این صورت، نه آن روش درست است و نه آن نتیجه مقبول.

نظریه‌ی تحول معرفت دینی بر دسته‌ای از مبانی استوار است که در هریک از آن‌ها مناقشه‌ای اساسی وجود دارد؛ چراکه برخی از آن مبانی، همانند تحول عام معرفت ساختارهای معرفت‌شناسی به‌طور مطلق و مبانی دیگری همچون تفکیک دین از معرفت دینی و صامت‌دانستن شریعت، معرفت‌شناسی دینی را مخدوش می‌سازند و این مبانی نه تنها بر هیچ دلیل متقنی مبتنی نیستند، بلکه با ادله‌ی درون‌دینی (همچون محکّمات قرآن و روایات متواتر) و با ادله‌ی برون‌دینی عقلی، همچون ارتباط‌نداشتن علوم الهی با علوم طبیعی و قانون سنخیت علت و معلول ناسازگار هستند.

یادداشت‌ها

۱. یقینیات در علوم به چند قسمت تقسیم می‌شوند:
بخشی از یقینیات که از بدیهیات هستند (که از مسائل علم منطقی به شمار می‌آیند، شش مورد هستند: اولیات، مشاهدات، وجدانیات (علوم حضوری)، فطریات، تجربیات و متواترات) (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۳).
همچنین برخی از یقینیات پایه، همچون اصل امتناع تناقض، امکان شناخت، اصل علیت، سنخیت، امتناع دور و تسلسل، امتناع تضاد و... از مسائل فلسفه هستند (عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۵۹).
بدیهیات یقینی (که از مسائل فلسفه و منطقی‌اند) تغییرناپذیر هستند و از ضروریات علوم و ضروریات عقلی هستند و از مبادی بسیاری از علوم به شمار می‌آیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۴۲) و یا در علوم دیگر، در یکی از مقدمات به کار می‌روند.
و بخش دیگری از یقینیات، آن دسته یقینیاتی هستند که در پاسخ به حل مسائل هر علم به دست می‌آیند و از جمله مسائل همان علم هستند؛ مثل جدول ضرب که یقین حاصل از آن، از بررسی مسائل علم ریاضی به دست آمده است.

۲. تبیین معیار ثبوتی معرفت درست و نادرست و نیز تحلیل میزان اثباتی شناخت صواب از خطا، از مسائل مهم علم معرفت‌شناسی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ص ۹۵).

منابع

۱. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۴) معرفت‌شناسی در قرآن، حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم: اسراء.
۲. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ الف)، سرچشمه‌ی اندیشه، ج ۱، عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۳. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ ب)، سرچشمه‌ی اندیشه، ج ۳، عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۴. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۷ الف)، نسبت دین و دنیا، علیرضا روغنی موق، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۵. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۷ ب)، تحریر تمهید/القواعد، ج ۳، حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، قرآن در قرآن، محمد محرابی، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، احمد واعظی، چاپ چهارم، قم: نشر اسراء.
۸. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، شریعت در آینه‌ی معرفت، حمید پارسانیا، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۶)، دین‌شناسی، محمدرضا مصطفی‌پور، چاپ نهم، قم: نشر اسراء.
۱۰. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۳)، مبانی معرفت دینی، چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۴)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، چاپ دهم، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین و پناهی‌آزاد، حسن، (۱۳۹۳)، سروش، دین و نواندیشی، تهران: کانون اندیشه‌ی جوان.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، کلام جدید با رویکرد/اسلامی، چاپ دوم، قم: دفتر نشر معارف.
۱۴. ربانی‌گلپایگانی، علی، (۱۳۷۸)، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، تهران: کانون اندیشه‌ی جوان.

نقد نظریه‌ی تحول عام در معرفت دینی از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی ۲۳

۱۵. روزبهی، فضل‌الله، (۱۳۹۲) «تحول و تکامل در معرفت»، کلام/اسلامی، سال ۲۲، شماره‌ی ۸۶، صص ۹۵-۱۲۳.
۱۶. زرکشی، محمدبن‌بهداد، (۱۴۱۰)، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی و جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت: دار المعرفه.
۱۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، ج ۱، تعلیق حسن حسن‌زاده‌ی آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چاپ هفتم، تهران: خدمات فرهنگی کیان.
۱۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، «درک عزیزانه‌ی دین»، *مجله‌ی کیان*، سال چهارم، شماره‌ی ۱۹، صص ۲-۹.
۲۰. شجریان، مهدی، (۱۳۹۶) «اصول روش تفسیری آیت‌الله جوادی‌آملی»، *علوم قرآن و تفسیر معارج*، سال سوم، شماره‌ی ۱، صص ۵۹-۸۴.
۲۱. صدرالمألهین، محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*، ج ۱، با حاشیه‌ی علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. طیب‌نیا، محمدصالح؛ اکبریان، رضا؛ سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۹۱)، «تفاوت رویکرد ارسطو و ابن‌سینا در اثبات وجود خدا»، *الهیات تطبیقی*، شماره‌ی ۷، صص ۰-۱۸.
۲۳. کلینی، محمدبن‌یعقوب، (۱۴۰۷) *الکافی*، ج ۱، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۵)، *درآمدی بر فلسفه‌ی اسلامی*، چاپ دهم، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، ج ۲، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. محمدرضایی، محمد، (۱۳۷۹)، «خاستگاه و پیشینه‌ی نظریه‌ی تکامل معرفت دینی؛ معرفی و نقد»، *قیسات*، شماره‌ی ۱۸، صص ۱۰۸-۱۱۷.
۲۷. محمدی‌خراسانی، علی، (بی‌تا)، *شرح تبصره المتعلمین*، ج ۱، بی‌جا.
۲۸. مشکاتی، محمد مهدی؛ قربانی، زهره، (۱۳۹۳)، «معرفت دینی، شکاکیت یا قطعیت»، *پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان*، سال هشتم، دوره جدید، سال اول، شماره‌ی اول، صص: ۶۵-۷۸.
۲۹. مطلبی، مسعود؛ نادری، محمد مهدی؛ هدایت منش، محسن، (۱۳۹۱)، «انقلاب اسلامی ایران و بسط فقه سیاسی شیعه»، *مطالعات سیاسی*، شماره‌ی ۱۶، صص ۱۱۵-۱۴۸.

۲۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۱، سری ۳، پاییز ۱۴۰۰، شماره ۸۰، صص: ۱-۲۶

۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ الف)، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.

۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ ب)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.

۳۲. نصیری، ولی‌الله؛ دهقان سیمکانی، رحیم؛ حسن‌پور، قاسم، (۱۳۹۳)، «نقد و بررسی رویکرد صامت‌انگارانه به متن»، *آینه‌ی معرفت*، شماره ۳۹، صص ۱۵۳-۱۷۲.

۳۳. نیکزاد، عباس، (۱۳۸۴)، «معرفت دینی و ثبات و تحول در آن»، *رواق اندیشه*، شماره ۴۸، صص ۶۴-۷۶.

۳۴. واعظی، احمد، (۱۳۷۶)، *تحول فهم دین*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی اندیشه‌ی معاصر.

References

1. Hosseinzade, Mohammad, (2014), *Mabani Ma'refat Dini*, Qom: Institute Educational and Research Emam Khomeyni, twelfth edition.
2. Hosseinzade, Mohammad, (2015), *Daramadi bar Ma'refatshenasi va Mabani Ma'refat Dini*, Qom: Institute Educational and Research Emam Khomeyni, tenth edition.
3. Javadi Amoli, Abodollah, (2005), *Ma'refatshenasi dar Quran*, Hamid Parsania, third edition, Qom: Esra' Publishers.
4. Javadi Amoli, Abodollah, (2007a), *Sarcheshme Andisheh*, Abbas Rahmani, Vol 1, third edition, Qom: Esra' Publishers.
5. Javadi Amoli, Abodollah, (2007b), *Sarcheshme Andisheh*, Abbas Rahmani, Vol. 1, fifth edition, Qom: Esra' Publishers.
6. Javadi Amoli, Abodollah, (2008a), *Nesbat Din va Dunya*, Alireza Roghani Movafagh, fifth edition, Qom: Esra' Publishers.
7. Javadi Amoli, Abodollah, (2008b), *Tahrir Tamhid al-Ghavaed*, Hamid Parsiyan, Vol. 3, Qom: Esra' Publishers.
8. Javadi Amoli, Abodollah, (2009), *Quran dar Quran*, Mohammad Mehrabi, eighth edition, Qom: Esra' Publishers.
9. Javadi Amoli, Abodollah, (2010), *Manzalat A'ghl dar Hendecye Ma'refat Dini*, Ahmad Vaezi, fourth edition, Qom: Esra' Publishers.
10. Javadi Amoli, Abodollah, (2013), *Sharia't dar Ayeneh Ma'refat*, Hamid Parsinia, fifth edition, Qom: Esra' Publishers.

11. Javadi Amoli, Abodollah, (2017), *Dinshenasi*, Mohammadreza Mostfapour, ninth edition, Qom: Esra' Publishers.
12. Khosropanah, Abdolhossein va Panahi Azad, Hasan, (2014), *Shoroush, Din va Noandishi*, Tehran: Kanon-e andisheh Javan.
13. Khosropanah, Abdolhossein, (2011), *Kalam Jadid ba Roykard Eslami*, second edition, Qom: Publishing office Maa'ref.
14. Koleyni, Mohammad ibn Ya'ghoub, (1407 A.H.), *al-Kafi*, Research by Ali Akbar Ghafari va Mohammad Akhondi, Vol. 1, fourth edition, Tehran: Dar al-Ketab al-Eslamie.
15. Majlesi, Mohamad, (1403 A.H.), *Bahar al-Anvar*, second edition, Beirut: Dar al-Ehaya al-Toras al-Arabi.
16. Meshkati, Mohammad Mahdi; Ghorbani, Zohreh, (2014), "Ma'refat-e Dini, Shakkakiat ya Ghateyat", *Pazhooheshhaye Ulum Ensani Naghsh-e Jahan*, year. 8, New, year.1, No.1, Pp.65-78.
17. Mohammad Rezaee, Mohammad, (2000), "Khastgah va Pishineh Nazarieh Takamol Ma'refat Dini; Ma'refi va Naghd", *Ghabasat*, No. 18, Pp. 108- 117.
18. Mohammadi Khorasani, Ali, (n.d.), *Sharh Tabsara al-Motealemin*, vol.1, s.l: s.n.
19. Motalebi, Massoud; Naderi, Mohammadmehdi; Hedayatimanesh, Mohsen, (2012), "Enghelab Islami Iran va Bast feghh-e Siyasi Shia'h", *Motalea't Siyasi*, No. 16, Pp. 115 -148.
20. Motahari Morteza, (1997a), Collection of Works, Vol. 6, Tehran: Sadra.
21. Motahari Morteza, (1997b), Collection of Works, Vol. 13, Tehran: Sadra.
22. Nasiri valiollah; Dehghan Simacani, Rahim va Hassanpour, Ghasem, (2014), Naghd va Brrasi Ruykard-e Sametengraneh be Matn, *Ayeneh Ma'refat*, No. 39, Pp. 153 –172.
23. Nikzad, Abbas, (2005), "Ma'refat Dini va Sobat Tahavol dar an", *Ravagh-e Andisheh*, No. 48, Pp. 64 -76.
24. Obodiyat, Abdolrasol, (2016), *Daramadi bar Falsaf-e Eslami*, tenth edition, Tehran: Publishers Institute Educational and Research Emam Khomeyni.

25. Rabani Gholpayeghani, Ali, (1999), *Ma'refat Dini az Manzar-e Ma'refatshenasi*, Tehran: Kanon Andisheh Javan.
26. Rozbehi, Fazlollah, (2013), "Tahavol va Takamol dar Ma'refat", *Quarterly Kalam Eslami*, year 22, No. 86, Pp. 95-123.
27. Sabzevari, Molla Hadi, (2000), *Sharh al-Manzome*, Vol. 1, Ta'ligh Hasan Hasanzade Amoli, Research Ma'soud Talebi, Tehran: Publishing Nab.
28. Sadrolmotaalehin, Mohammad, (1981), *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Travels*, third edition, Beirut: Arab Heritage Center.
29. Shajarian, Mahdi, (2017), "Osul-e Ravesh-e Tafsir Ayatollah Javadi Amoli", *U'lum Quran va Tafsir Ma'arej*, year 3, No 1, Pp. 59– 84.
30. Soroush, Abdolkarim, (2018), *Ghabz va Bast Teorik Sharia't*, seventh edition, Tehran: Cultural Services Kiyān.
31. Soroush, Abdolkarim, (1994), "Dark Azizaneyeh Din", *Kiyhan*, year 4, No. 19, Pp. 2-9.
32. Tayebnia, Mohammadsaleh; Akbarian, Reza; Saeedimehr, Mohammad, (2011), "Difference between Approach Aristotle and Aviceenna Proof of the Existence of God", *Elahiyat Tatbighi*, Vol. 3, No. 7, Pp. 1-18.
33. Vaezi, Ahmad, (1997), *Tahavol Fahm din*, second edition, Tehran: Moasese Farhangi Andisheh Moa'ser.
34. Zarkeshi, Mohammad ibn Bahador, (1410 A.H.), *al-Borhan fi U'lum al-Quran*, Reserch by Yusuf A'bdolrahman Mara'shi va Jamal Hamdi va Ebrahim Abdollah kordi, Vol. 2, Beirut: Dar al-Ma'rafah.