

ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم در اندیشه محمد عبده در تفسیر المنار و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

رحمن عشریه^۱

حسین مقدس^۲

حامد عشریه^۳

چکیده

«مدرنیسم» به مثابه محصول معرفتی فرهنگ غرب، با اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی و این جهانی، ابعاد قدسی هستی را انکار نموده، زبان به انکار اصول و بنیان‌های ثابت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی گشوده است. این مکتب تلاش می‌کند با طرح و ترویج اصول و مبانی خودساخته در سه محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به تبیین و تفسیر جهان و انسان بپردازد. در این میان، از آن‌جا که مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم پایه معرفتی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن را تشکیل می‌دهد، جستار حاضر با روش توصیفی تحلیلی به ارزیابی این مبانی در اندیشه محمد عبده در تفسیر المنار و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که محمد عبده به دلیل داشتن مواضع اصلاح‌طلبانه در مقابل فرهنگ غرب، تمایلات خردگرایی و علم‌گرایی از خود نشان داده است، این در حالی است که علامه طباطبایی ضمن جامعیت و تخصص در دانش‌های عقلی و نقلی، با دقت و عمق به ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: مدرنیسم، حس‌گرایی، عقل‌گرایی، محمد عبده، علامه طباطبایی.

۱. دانشیار تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایران. Email: Oshryeh@quran.ac.ir

۲. استادیار تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایران، نویسنده مسئول.

Email: M.kor82@yahoo.com

۳. کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف، قم، ایران. Email: Fada1404@gmail.com

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۴

مقدمه

۱. بیان مسئله

«مدرنیسم» به مثابه یک «مکتب فکری» و نه به مثابه دستاوردهای جدید در عرصه تکنولوژی و صنعت، واکنشی بر ضد سنت و دین‌گرایی به‌ویژه مسیحیت‌گرایی قلمداد می‌شود که از یک سلسله مبانی فکری برخوردار است و به مثابه محصول فرهنگ غرب، با اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی و این جهانی، از ابعاد قدسی و متعالی هستی اعراض نموده، در کنار قداست‌زدایی از عالم، زبان به انکار اصول و بنیان‌های ثابت هستی گشوده، تلاش می‌کند ضمن اصول خودساخته به ترویج آن‌ها همت گمارد و در این راستا، با طرح اصول و مبانی‌اش در سه محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به تبیین و تفسیر جهان و انسان می‌پردازد.

مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم در دو گرایش تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی ظهور نموده و بر پایه عقل و تجربه استوار است. شک و نقد نیز به‌عنوان تئوری در دل اندیشه مدرن قرار دارد (اسپنسر، ۱۳۸۱ش: ص ۲۹). چنان‌که بانفی هرگونه ارتباط ماورائی و وحی، اصلی‌ترین منبع معرفت را حس و تجربه انسانی می‌داند و هر چند در این ره‌گذر رد پای عقل نیز به میان می‌آید، اما در عمل از ادراک و حیانی خبری نیست. هستی‌شناسی مدرن با این جهانی‌دیدن عالم، به نفی عالم ماوراء پرداخته، حیات را منحصر در ماده می‌داند و از همین منظر، برخی اندیشمندان مدرن، خدا را ساخته ذهن مادی انسان دانسته و برخی در همین راستا معتقدند تا روح را زیر چاقوی جراحی نبینند، قبول نمی‌کنند. در محور انسان‌شناسی با پیدایش اندیشه اومانیستی، نوعی انسان‌گرایی طاغیانانه بروز کرد که هیچ‌گونه تعالی را بر نمی‌تابد و بر این اساس انسان غالباً طبیعت را جایگزین ماورای طبیعت می‌کند و حتی صفات وجود لایتناهی و خدای متعال را به طبیعت نسبت می‌دهد و می‌کوشد مذهب برخاسته از ذهنیت خود را جایگزین مذهب عینی و متعالی سازد (صانع‌پور، ۱۳۸۱ش: ص ۲۰۱). انسان مدرن عالم را بریده از معنویت می‌داند که همه باید در خدمت او باشد. از این ره‌گذر بر پایه اندیشه اومانیستی، انسان برای رسیدن به خواسته‌های خویش دست به هر عملی می‌زند.

در این میان، مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم پایه معرفتی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن را تشکیل می‌دهد و نسبت به آن‌ها نقش محوری دارد. از این رو جستار حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، به ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم پرداخته، ضمن تقریر آن‌ها، نقدهای مطرح‌شده از سوی محمد عبده و علامه طباطبایی را منعکس می‌نماید و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

** مؤلفه‌های مکتب حس‌گرایی در حوزه معرفت‌شناختی مدرن چیست؟
 ** مؤلفه‌های مکتب عقل‌گرایی در حوزه معرفت‌شناختی مدرن چیست؟
 ** مؤلفه‌های مکتب حس‌گرایی توسط محمد عبده و علامه طباطبائی چگونه ارزیابی گردیده است؟

** محمد عبده و علامه طباطبائی مؤلفه‌های مکتب عقل‌گرایی را چگونه ارزیابی نموده‌اند؟

۲. پیشینه پژوهش

در نقد به معرفت‌شناسی مدرنیسم می‌توان به مقالاتی هم‌چون «نقد معرفت‌شناسی مدرن از منظر سنت‌گرایان» (مهدیه، ۱۳۸۷ش)؛ «روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در رهیافت پست‌مدرن» (نوذری و شیخ‌نور، ۱۳۸۹ش)؛ «مبانی معرفت‌شناسی مدرن» (کرباسی‌زاده اصفهانی و حیدریان، ۱۳۸۸ش)؛ «صورت‌بندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی (علیپوریانی و نوری، ۱۳۹۰ش) اشاره کرد ولی آن‌چه وجه تمایز این مقاله با سایر مقالات است، نقد این مبانی براساس دو دیدگاه تفسیر المیزان و تفسیر المنار است.

۳. ضرورت و روش پژوهش

این تحقیق بر آن است تا با بررسی مبانی معرفت‌شناسی مدرنیسم، تلاش نماید به ضعف معرفتی آن اشاره نموده و بیان دارد که اتکاء و اعتماد بیش از حد به معرفت‌حسی و عقلی و به دور ماندن از معرفت و حیانی نمی‌تواند راهگشای حقیقی معرفت‌شناسی باشد، از این‌رو با تکیه بر المیزان و المنار به پاره‌ای از اشکالات معرفت‌شناسی مدرنیسم اشاره می‌شود.

یافته‌ها و بحث

۱. معرفت‌شناسی

بحث شناخت و معرفت و ابزار و روش آن همواره از مهم‌ترین مباحثی شمرده می‌شود که چه در میان فلاسفه و چه در میان طبیعیون و تجربیون مورد نزاع بوده در این راستا اندیشمندانی که نگاه مادی داشته و عالم ماورای ماده را قبول ندارند، در تقابل جدی با اندیشمندانی افتادند که علم و معرفت را فقط منحصر به عالم ماده و ابزار مادی نمی‌دانند و به ابزار و روشی دیگر جدای از ابزار جزئی مادی اعتماد می‌کنند. معرفت‌شناسی از جایگاه خاصی برخوردار است؛ زیرا تا نظر به معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد، هرگز طرح مسائل فلسفی و کلامی سودی ندارد.

از منظر برخی نویسندگان کسی که در این پندار به سر می‌برد، قابل شناخت نیست یا کسی در

این وهم متحیر است که شناخت هیچ چیز غیر تجربی میسور نیست، ارائه مسائل عقلی که مسبوق به پذیرش اصل شناخت است، برای او سودی ندارد. از این جهت به نظر می‌رسد چنان‌که کسی بخواهد پیرامون معرفت‌شناسی سخنی بگوید، باید اصل واقعیت که متعلق معرفت است و خود شخص عالم که صاحب معرفت است و خود معرفت را در یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ص ۲۱). باید دانست واژه معرفت‌شناسی، معادل با واژه اپیستمولوژی (epistemology) به کار می‌رود. این کلمه به معنای نظریه معرفت بوده و در انگلیسی به نام «theory of knowledge» شناخته می‌شود. در سالیان اخیر اصطلاح معرفت‌شناسی رواج زیادی یافته است.

۲. مدرنیته و مدرنیسم

واژه مدرن برگرفته از ریشه «Modo» به معنای نو و جدید و امروزی است (حق شناس، ۱۳۸۲ش: ص ۱۰۸۳). بر این اساس، واژه مدرنیته را می‌توان بیانگر تجدد و نوگرایی دانست (همان؛ حبیب، ۱۳۷۴ش: ص ۶۳۳). به باور برخی پژوهشگران، ارائه تعریف واحد و جامع واژه مدرنیته دشوار است. یکی از علل این دشواری، سیر جریان پیدایش عصر مدرن و نقطه رشد و افول آن است و این‌که آیا دوران مدرن هنوز باقی است یا عصر آن سر آمده و جای خود را به پست مدرن داده است؟ از سوی دیگر، در دوران مختلف برداشت‌های خاصی نسبت به آن صورت گرفته تا آن‌جا که از میشل فوکو نقل شده که می‌گوید: «من هرگز به وضوح نفهمیدم که منظور از مدرنیته در زبان فرانسوی چیست. نمی‌دانم آلمان‌ها چه معنایی از مدرنیته را قصد می‌کنند. گرچه خود واژه مبهم نیست و همواره می‌توانیم هر عنوان دلخواهی را به کار ببریم» (مشکی، ۱۳۸۸ش: ص ۲۶).

برخی مدرنیته را در سایه مؤلفه‌ها و مبانی آن تعریف نموده‌اند. ماکس وبر مدرنیته را فرایند عام و همگانی عقلانیت و افسون‌زدایی و رهایی از توهمات می‌داند. به بیان دیگر، مدرنیته یعنی خردباوری، عقلانی‌سازی هر چیز و ویرانگری عادت‌های اجتماعی، باورهای سنتی و شیوه‌های مادی و فکری زندگی کهن (نوذری، ۱۳۸۰ش: ص ۶۷). آنتونی گیدنز نیز مدرنیته را شیوه‌های زندگی اجتماعی و تشکیلات و سازمان‌های اجتماعی می‌داند که از حوالی قرن هفدهم به این طرف در اروپا ظاهر شدند و به تدریج دامنه تأثیرات و نفوذ آن‌ها، کم و بیش در سایر نقاط جهان نیز بسط و گسترش یافت (گیدنز، ۱۳۷۸ش: ص ۴؛ نوذری، ۱۳۸۰ش: ص ۱۳۷).

مدرنیسم می‌تواند بیانگر این باشد که گروهی اندیشه‌ها و مبانی فکر مدرنیته را پذیرفته و به آن معتقد شدند چه این‌که مدرنیاسیون نیز حاکی از پیاده‌سازی این مبانی در نظام‌های اجتماعی است. متجددشدن که واژه امروزی است، یعنی تغییراتی که بر پایه آن نظام‌های اجتماعی در صدند تا اندیشه‌های مدرن غربی را به جای اندیشه‌های سنتی خود قرار دهند. در این راستا،

کشورهای کمتر توسعه یافته، خواهان نزدیک شدن به کشورهای پیشرفته‌اند. به خصوص آن‌که این کشورها از لحاظ اقتصادی یا فرهنگی و سیاسی، کشورهای توسعه یافته را الگوی خود قرار می‌دهند. از این جهت، مقصود از مدرنیزاسیون یا متجددشدن، فعالیتی آگاهانه و اختیاری است که باعث تحقق یافتن یا پیاده شدن فرهنگ مدرنیته در جوامعی می‌شود که فاقد آن‌ها هستند. که این خود مستلزم تغییراتی در حوزه سیاست، اقتصاد، و اجتماع می‌شود. از طرف دیگر می‌توان گفت که مدرنیته هرگز پدیده‌ای واحد از قماش ثابتی نبود. بویایی مدرنیته همواره اجزاء آن را به جان همدیگر می‌انداخت. دنیای مدرن دنیایی متأثر از عصر روشنگری، دنیای علمی و در عین حال ناراضی است، در حالی که دنیای ماقبل مدرن دنیایی خرافه پرست و پر از موهومات ساده لوحانه و زودباور و دنیایی سحرآمیز و جادوگری بود و این خود دلیلی است که اندیشمندان مدرن خواستند با کنار گذاشتن سنت، اندیشه‌های تازه‌ای را مطرح، و به جای آن قرار دهند.

۳. مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم

مدرنیسم به مثابه فرزند «رنسانس» که تا فاصله بین جنگ جهانی اول تا جنگ جهانی دوم ادامه پیدا کرد، مکتبی در فاصله حدود ۴۰۰ سال است که بررسی مبانی معرفت‌شناختی آن تنها در سایه مطالعه مکاتب فلسفی مطرح در این دوره امکان پذیر است، از سوی دیگر، در این فاصله ۴۰۰ ساله با مکتب فلسفی واحدی روبه‌رو نیستیم، بلکه مکتب‌های گوناگونی ظهور نموده است؛ اما با این حال، دو مکتب «حس‌گرایی» و «عقل‌گرایی» نسبت به سایر مکاتب، جایگاه ویژه‌ای دارند، از این رو در این جا به تقریر مبانی معرفت‌شناختی آن‌ها می‌پردازیم.

مهم‌ترین پرسشی که در حوزه معرفت‌شناسی، ذهن معرفت‌شناسان را به خود مشغول نموده، مسأله «ارزش‌شناسی شناخت» است که مسئله «اصالت حس یا اصالت عقل» نیز زیر مجموعه آن قرار می‌گیرد و در پاسخ به آن دو دیدگاه عمده در معرفت‌شناسی مطرح گردیده است. این مسئله شناخت‌ها را از منظر استقلال یا عدم استقلال آن‌ها نسبت به یکدیگر مورد بررسی قرار می‌دهد و به تعبیر برخی پژوهشگران غربی، شناخت مقدم بر تجربه که مؤلفه اصلی نظریه اصالت عقل را تشکیل می‌دهد، یکی از پرمسئله‌ترین حوزه‌های معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد (پولاک و کراز، ۱۳۸۵: ص ۵۴).

معرفت‌شناسی در عصر مدرن بر دو تکیه‌گاه حس‌گرایی و عقل‌گرایی استوار است و در نهایت به انکار معرفت وحیانی منجر شد و با این نگاه می‌توان زوال معرفت دینی را مبدأ ظهور دو جریان معرفتی حس‌گرایی و عقل‌گرایی دانست. این دو جریان علی‌رغم اختلافی که با هم دارند، در پیدایش برخی دیدگاه‌های انسان‌شناختی و اجتماعی، نقشی کم و بیش مشترک ایفا نمودند.

۳-۱. **مکتب حس‌گرایی:** این مکتب که پس از رنسانس مطرح گردید، بر این پایه استوار است که علم آن چیزی است که از طریق تجربه و آزمایش برای انسان حاصل می‌شود و امور غیرتجربی که در محک آزمایش واقع نمی‌شود، شأنیت علم بودن را ندارد. بر این اساس، با روش تجربی می‌توان تمام نیازهای بشر را تأمین کرد و این روش بر سایر روش‌های معرفت‌شناختی تقدم دارد. بنابراین ما مواد خام تجربی و استقرایی را از روش تجربی دریافت کرده، سپس با منطق صورت، نتایج جدیدی را استنتاج می‌کنیم. روش تجربی و استقرایی در واقع روشی بود که از زمان بیکن شروع شد، اما در آغاز کار، امپریست‌ها چندان تعارضی با وحی نداشتند، ولی در نیمه دوم قرن هجدهم، هیوم، تجربه‌گرای انگلیسی به طور کامل با روش عقلی و وحیانی تعارض پیدا می‌کند؛ حتی در ادامه روش تجربی را نیز کارآمد ندانست. هیوم، علاوه بر زوال دین، علم را نیز به شکاکیت کشاند؛ لذا یک شکاکیت مدرنی توسط او مطرح شد.

این اندیشه معرفت‌شناختی موجب پیدایش ساینتیسم شده و از آن چه که تحت عنوان «knowledge» نامیده می‌شود، جداگشت و سعی دارد تا بر اساس این متد به تفسیر هستی و انسان بپردازد. نظر به این که مدرنیسم فرزند رنسانس علمی اروپاست، می‌توان علم‌گرایی را نوعی تقابل میان اندیشمندان مدرنیسم و ارباب کلیسا دانست که با آموزه‌های خود به نام دین قرن‌ها در دوران وسطا به نام حاکمیت دین حکومت کردند. معرفت‌شناسی مدرنیسم به طور عمده بر داده‌های حسی تکیه دارد. از منظر فرانسس بیکن و جان لاک با ابزارهای حسی و روش تجربی می‌توان تمام نیازهای بشر را تأمین کرد. برخی نویسندگان فرانسس بیکن را پایه‌گذار روش تجربی می‌دانند و هم اوست که با این حرکت خود ضربه سهمگینی بر فلسفه رایج قرون وسطی وارد کرد. از جمله دانشمندانی که نظریه دکارت و پیروانش را راجع به معقولات نفی کردند و به پیروی از جان لاک قائل به اصالت حس شده، جمیع معلومات را مستند به حس دانستند، جرج برکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م) و دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) است. به باور برخی پژوهشگران غربی، جریان حاکم بر تجربه‌گرایی، ریشه در کلام هیوم دارد که مدعی بود به جز مفاهیم غیرمنطقی که مبتنی بر احساس‌اند، بقیه مفاهیم غیرقابل فهم‌اند (موزر و همکاران، ۱۳۸۵ش: ص ۱۹۷).

گفتنی است که مکتب حس‌گرایی در غرب، قرائت‌های مختلفی دارد که از جمله شاخص‌ترین آن‌ها قرائت «پوزیتیویسم منطقی» است. پوزیتیویست‌های منطقی قرن بیستم هیوم را از پیش‌تازان برجسته فلسفی خود می‌دانند (همان: ص ۱۹۸). پوزیتیویسم منطقی نامی است که بلومبرگ و هربرت فایگل در سال ۱۹۳۱ به مجموعه‌ای از افکار که حلقه وین پیشنهاد بود، داده بودند. این حلقه متشکل از گروهی از دانشمندان علوم تجربی، فیلسوفان و ریاضی‌دانان بود که از سال

۱۹۹۲ میلادی تشکیل یافت. نام‌های مترادف دیگری که بر این نحله اطلاق می‌شود عبارت‌اند از: اصالت تجربه همساز، اصالت تجربه منطقی، اصالت تجربه علمی و پوزیتیویسم منطقی نوین (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲ش: ص ۲۷۸؛ استیور، ۱۳۸۴ش: ص ۱۱۲؛ خرمشاهی، ۱۳۸۹ش: صص ۳-۴). ای. جی. آیر (۱۹۱۰-۱۹۸۹م) از مدافعان این دیدگاه در کتابش به نام «زبان، حقیقت و منطق» عنوان می‌کند که تنها گزاره‌هایی معنادار هستند که تحقیق‌پذیر باشند. دو دسته از گزاره‌ها تحقیق‌پذیرند: الف. گزاره‌های تحلیلی. برای تقسیم گزاره‌ها به تحلیلی و ترکیبی، معیارهای مختلفی ذکر شده است. به باور لایب‌نیتز، گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که محمول آن عین موضوع یا جزء مقوم موضوع باشد (ابوترابی، ۱۳۹۴ش: ص ۱۲۰). ب. گزاره‌های تجربی و مشاهدات حسی. این دسته بر خلاف گزاره‌های تحلیلی، امکان صدق و کذب را دارند و تنها راه تشخیص صدق و کذب آن‌ها، مشاهده و تجربه است. به باور آیر و دیگر اعضای حلقه وین، بقیه گزاره‌ها از جمله گزاره‌های دینی و متافیزیکی بی‌معنا هستند. بر این اساس، دعوی الحاد و ایمان، دعوی بی‌پهوده است؛ زیرا گزاره‌های دینی معنایی ندارند تا سخن از صدق و کذب آن‌ها شود (آیر، ۱۳۸۵ش: صص ۱۶۰-۱۶۱؛ باربور، ۱۳۶۲ش: صص ۲۷۸-۲۷۹؛ استیور، ۱۳۸۴ش: ص ۱۱۲).

از دیگر پیروان حس‌گرایی می‌توان به اندیشوران زیر اشاره نمود:

جان لاک مبدأ همه علوم را حس دانسته و مبدأ دیگری برای تصورات قائل نبود. شهود عقلانی را نمی‌پذیرفت. او معتقد بود، کلیه مواد ادراک و تعقل به وسیله حس و تجربه حسی از عالم خارج با حواس ظاهری به دست می‌آیند. هیوم نیز هم‌چون لاک منشأ همه شناخت‌های ذهنی بشر را داده‌های تجربی می‌داند. هیوم شکاک بزرگی است که در مقایسه با دکارت پیشفرض‌های شکاکیت را گزینه‌هایی معقول می‌داند، از این رو دکارت تنها یک شکاک دستوری است، اما هیوم یک شکاک واقعی است (پویمن، ۱۳۸۷ش: ص ۱۱۴). هیوم هرچه ماورای ذهن و من‌انسانی است را مورد تردید قرار داده که این لازمه حس‌گرا بودن اوست، چنان‌که لازمه حس‌گرایی هم شکاکیت است (همان: صص ۴۸-۵۳). به تعبیر ایان باربور، هیوم باور داشت تنها معرفت مطمئن بشری آن است که مبتنی بر تأثرات حسی باشد که البته منقطع، فرار و جسته‌گریخته است (باربور، ۱۳۶۲ش: ص ۸۷).

کانت نیز مانند هیوم و دیگر اصالت‌تجربیان به متافیزیک بدگمان است. او با احترامی که برای علم نیوتون قائل بود، اصرار داشت که دانش باید محدود به روابط مبتنی بر تجربه بین پدیده‌های طبیعی باشد (باربور، ۱۳۶۲ش: ص ۹۴). این افراد معتقدند اسلوب تجربی تنها اسلوب صحیح و قابل اعتماد است و علم، محصول حواس بوده و حواس هم جز به طبیعت و عوارض طبیعت تعلق

نمی‌گیرد. اگوست کنت دانشمند معروف قرن نوزدهم بکلی از کسانی است که منکر فلسفه عقلی و نظری بوده و به فلسفه حسی متکی به علوم معتقد است (مطهری، ۱۳۷۳ش: ص ۶۱).

حاکمیت حس‌گرایی و بینش صرف تجربی، نه تنها راه را بر آسمان می‌بندد و روح را از سنت می‌گیرد، بلکه تعقل و ایدئولوژی‌ها و عقاید عقلی را نیز از اریکه قدرت به زیر می‌کشد. حاصل این قهرمانی، اقتدار آشکار بزرگ‌ترین دشمن حقیقی انسان یعنی، حاکمیت همان بتی است که مادر همه بت‌های تاریخی است. آن بت، نفس بشر است که اینک به استقلال و جدا از فطرت و آفرینش الهی او که عین پیوند و ربط به خداوند احد است، منشأ تمام حقوق شمرده می‌شود. نمود سیاسی این حاکمیت، در قالب «لیبرالیسم» به معنای اباحت است که به آزادی نیز ترجمه می‌شود و بیانگر يك آیین و ایدئولوژی است که در قساوت با ادیان و سنت‌های دینی و در رویارویی با ایدئولوژی‌های بشری، گوی سبقت را از همه رقیبان روده است (پارسانیا، ۱۳۸۰ش: صص ۱۵۵-۱۵۷).

۲-۳. مکتب عقل‌گرایی: مکتب عقل‌گرایی یکی دیگر از مکاتب مهمی است که در دنیای غرب و مدرن در حوزه معرفت‌شناسی و در عرض مکتب حس‌گرایی از آن سخن به میان می‌آید. عقل‌گرایی نام نظریه‌ای در غرب است که بر پایه آن، ما برخی دانش‌هایی داریم که مستقل از حس و تجربه حسی است (موزر و همکاران، ۱۳۸۵ش: ص ۱۸۹). به باور عقل‌گرایان عقل غیرتجربی منبع تمام معرفت‌هاست (همان: ص ۱۸۷). شایان توجه است که این مکتب نیز هم چون مکتب حس‌گرایی قرائت‌های مختلفی دارد که به تقریر شاخص‌ترین آن‌ها می‌پردازیم.

دکارت از جمله فلاسفه معتقد به این نظریه است. او مفهوم خدا، نفس، امتداد و شکل را مفاهیمی مقدّم بر حس می‌داند. به نظر وی، این مفاهیم پیش از تجربه و بالقوه در نفس وجود دارند (دکارت، ۱۳۶۱ش: صص ۶۵-۶۷؛ پویمن، ۱۳۸۷ش: ص ۲۲۹).

مؤلفه بارز عقل‌گرایی بعد از رنسانس، انکار هر نوع معرفت فراعقلی و نفی یا تردید در ابعادی از هستی است که فراتر از افق ادراک عقلی انسان است. فلسفه دکارت با تردید و شک در همه چیز آغاز می‌شود و با تفسیری عقلانی از جهان پایان می‌پذیرد. سده‌های هفدهم و هجدهم که دوران حاکمیت عقل‌گرایی بود، همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی و مبادی آسمانی و الهی، در صدد توجیه عقلانی خود برآمدند و ایدئولوژی‌های بشری که از هویتی به‌طور صرف عقلی برخوردار بودند، جایگزین سنت‌هایی شدند که در چهره‌ای دینی از مکاشفات ربانی انبیا و اولیای الهی تغذیه می‌کردند و یا جایگزین بدعت‌هایی شدند که با تقلب مدعیان کاذب، رنگ سنت به خود گرفته بودند. عقل با همه قدرتی که پیدا کرد، پس از قطع ارتباط با حقیقتی که

محیط بر آن بود، نتوانست جایگاه مستقل خود را حفظ کند و به سرعت، راه افول پیمود و زمینه را برای ظهور و تسلط جریان فکری دیگری که در طی این دو سده رشد کرد، آماده نمود.

برخی نویسندگان معاصر در راستای تقریر مذهب اصالت عقل در معرفت‌شناسی، دو نمونه بارز آن را این‌گونه ارائه نموده‌اند: مذهب اصالت عقل و واقعیت که دکارت از طرفداران این مذهب است و مذهب اصالت عقل کانت (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲ش: ص ۱۰۱).

به نظر می‌رسد خاستگاه این نگرش نیز به دوران رنسانس برمی‌گردد که در برابر اندیشه‌های جزم‌گرایی مسیحیت قرار گرفت. کسانی که قائل به اصالت عقل گشتند، در برابر گزاره‌های مختلف دینی و حتی برخی علوم موضع‌گیری نمودند. عده‌ای با تقابل میان عقل و ایمان، معتقدند با تقدم عقل بر ایمان، باید از قبول سمعیات و دین، ابا نموده و چیزی را پذیرفت که با عقل بتوان به آن پی برد. از این منظر است که می‌توان عقل‌گرایی جدید را در تفکر مسیحی قرون وسطا جستجو نمود. شایان توجه است که عقل‌گرایی در این جا در مقابل «ایمان‌گرایی» است. «ایمان‌گرایی» دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. ایمان‌گرایی دو رویکرد عمده افراطی و اعتدالی دارد. گونه نخست آن خردستیز و گونه دوم، خردگیز است. در گونه نخست، عقل و ایمان یکدیگر را بر نتابیده و با یکدیگر ضدیت دارند. ولی در گونه دوم، عقل و ایمان به‌طور صرف قلمرویی جدا دارند (پترسون، ۱۳۸۹ش: ص ۷۸). «عقل‌گرایی» نیز دو رویکرد افراطی و اعتدالی دارد؛ در نظریه عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی، تنها می‌توان قضیه‌ای را پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد؛ اما بر پایه عقل‌گرایی اعتدالی، چنین معیار سخت‌گیرانه‌ای مورد پذیرش نیست (همان). این در حالی است که عقل‌گرایی در مباحث پیشین در مقابل حس‌گرایی است، اما از تحلیل پیش‌گفته آشکار می‌گردد که عقل‌گرایی در مقابل ایمان‌گرایی از عقل‌گرایی در مقابل حس‌گرایی تأثیر پذیرفته و حتی می‌توان آن را امتداد آن قلمداد نمود.

در هر صورت، در برابر جریان عقل‌گرایی، اندیشمندان و فلاسفه بزرگ مسیحی همچون قدیس آنسلم فیلسوف مشهور قرن یازدهم معتقد بودند: اول ایمان بیاورید و بعد تعقل کنید. بحث‌های معروف میان متکلمان مسیحی، حاکی از نوعی شکاف در داخل سازمان فکری مسیحیت است که به تدریج دست عقل را به کلی از علم الاهی کوتاه می‌کند و در آن کوششی که قدیس آگوستین و بعد از او توماس آکوئیناس برای هماهنگی بین ایمان و عقل به وجود آورده بودند، خلل ایجاد می‌کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲ش: ص ۱۰۹).

رنسانس نتوانست با نفوذ اندیشه‌های طبیعی در ذهن انسان و ایجاد احساس طبیعی در

انسان، نوعی اصالت استدلال یا راسیونالیسم را پدید آورد که انسان برای فهم عالم و آدم به عقل خویش اتکا نموده و خود را مستثنی از وحی و دین نشان دهد. انسان غربی در این راستا با قطع ارتباط از معارف آسمانی، زمین را موطن همیشگی خود قرار داد. در مکتب اصالت عقل (Rationalism) اندیشه خاصی وجود دارد که خرد را محور دانایی انسان می‌داند و شناخت را جزء از طریق آن و کاربرد منظم آن میسر نمی‌داند (مریچی، ۱۳۸۷ش: ص ۸۸).

در دوران مدرنیسم، که نهضت جدید حیات فرهنگی در غرب است، شکاکیت یونان قدیم نیز به گونه‌ای تازه زنده شد و باید به حق اعتراف نمود که این عمل در حقیقت بلایی خانمان سوز در عمق اندیشه‌های فلسفی آن دوران شمرده شده و خطر بزرگی برای آن به شمار می‌آمد که الاهیات و خداشناسی را به شدت تهدید می‌نمود. در همین زمان بود که دکارت بر آن شد تا راهی برای این مشکل پیدا کند. او در این راستا به همه چیز شک نموده و تنها چیزی را که در آن شک ننموده و آن را مبداء شناخت عالم قرار داد، من انسانی بود. او از این راه خواست خدا و موجودات دیگر را اثبات نماید و در حقیقت سایر موجودات فرآورده و محصولات این موجود متفکر هستند. از این جا بود که عقل بشری، محوریت می‌یابد و هر چیزی که برای عقل انسانی واضح و متمایز نباشد، دارای چون و چرا است و نمی‌توان به آن اعتماد کرد (مشکی، ۱۳۸۸ش: صص ۱۵۲-۱۵۳). عقل‌گرایان قرن هجدهم، وحی را به حاشیه رانده و شهود عرفانی را قبول نمی‌کنند و فقط عقل استدلال‌گر منطقی را می‌پذیرند. آن‌ها معتقدند برهان‌های قیاسی یا استقرائی می‌تواند اطلاعات دقیق و قابل اطمینان درباره جهان به انسان بدهد. قائلان به راسیونالیسم معتقدند که هدف از ارجاع به عقل انسان تنها شناخت امور نیست، بلکه بهبود زندگی اجتماعی نیز هست. به عبارت دیگر، عقل یک امر از پیش داده شده نیست، بلکه استعدادی است که باید فراگرفته شود و از طریق آن زندگی اجتماعی و سیاسی دچار تحول گردد. در تفکر مدرنیته، محدوده توانایی عقل به طور کامل در حیطه امور تجربی است و رابطه آن را از روان و فطرت الاهی انسان جدا کرده و محدوده‌ای تجربی برای آن تعیین کرده‌اند؛ لذا از ویژگی‌های عقل مدرن، آگاهی از توانایی تجربی خود است. در واقع عقل مدرن با به آزمایش گذاشتن نیروی دآوری خویش درباره انسان و جهان، موقعیت عقلانی خود را در واقعیت تحقق می‌بخشد و به اثبات می‌رساند (جمعی از نویسندگان، بی تا: ص ۱۶۹).

عقل مدرن، به منابع دینی و سنتی هیچ تکیه و اعتمادی ندارد. ویژگی عمده عقل مدرن اومانیزستی این است که هر ادعایی قابل رد و ابطال است. هر ادعای معرفتی به طور عمومی قابل آزمون است و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید خطاناپذیر است. مهم‌ترین ویژگی‌هایی که برای عقل‌گرایی عصر روشنگری در غرب اشاره نمودند، عبارت‌اند از: بی‌اعتمادی به سنت‌ها و شرایع

دینی، خودبسندگی عقل در حل مشکلات و مسائل فردی و اجتماعی، تأکید بر نقش ابزاری عقل و انصراف از حقیقت‌جویی آن به نقش‌آفرینی ابزاری و تکنیکی، از همین منظر می‌توان نتیجه گرفت عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی را شامل شده، گاهی خود را به شکل عقل‌گرایی فلسفی و گاهی به صورت آمپریسم نشان می‌دهد. عنصر مشترک هر دوگرایش این است که نباید به آن چه فراتر از وجود انسان و توانایی‌های فردی اوست، ارزش و بها داد. این‌گونه است که مکاتب مختلف فکری و فلسفی دوران مدرن با همه تنوعش یک‌سره در ذیل راسیونالیسم می‌گنجد یا می‌توان گفت عقل‌گرایی بدین معنا، عنصری است که مدرنیته با همه تنوع و تکثرش، آن را داراست و هیچ مکتب و ایدئولوژی مدرنی نیست که فاقد آن باشد (سربخشی، ۱۳۸۸ش: ص ۱۹۲).

عقل‌گرایی، منشأ شناخت آدمی را مبادی عقل و بدیهات فطری دانسته و تجارب حسی را کنار می‌گذارد. افرادی چون دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م)، لایب‌نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) و باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) از مشهورترین عقل‌گرایان مغرب زمین به‌شمار می‌روند. عقل‌گرایی در این اصطلاح در برابر تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد. از طرفی تجربه‌گرایان، یگانه منشأ شناخت را حس و تجربه می‌دانند و بدیهیات فطری و پیش از تجربه را انکار می‌کنند. افرادی چون جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)، جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳م) و دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) از برجسته‌ترین فیلسوفان تجربه‌گرا هستند (ر.ک: موزر و همکاران، ۱۳۸۵ش: ص ۱۸۷؛ یوسیفیان، ۱۳۸۳ش: ص ۳۹). تمدنی را که امروز غرب به آن می‌نازد، مظهر کاملی از تحقق عقل در عصر حاضر است. تمدن مسلط جدید، تمدنی علمی، صنعتی است که بر عقل‌گرایی، فردگرایی، لیبرالیسم و تکنولوژی مبتنی است.

شایان توجه است که قداست‌زدایی از معرفت دینی از جمله پیامدهای معرفت‌شناختی مدرنیسم است. معرفت حسی و رویکرد به علم تجربی می‌تواند به نوعی قداست‌زدایی از معرفت دینی باشد که سابقه‌ای در دوران قرون وسطا دارد و نظر به آن که در قرون وسطا امر تعلیم و تربیت در اختیار روحانیون و اصحاب کلیسا قرار داشت و به‌طور تقریبی همه افراد تحصیل کرده، روحانیون مسیحی بودند، از این جهت اصحاب حکومت یعنی پادشاهان و شاهزادگان مجبور بودند در اداره امور حکومتی و مملکتی از ایشان استفاده کنند. بدین ترتیب، ردای معرفت به قامت روحانیون و اصحاب کلیسا در آمد و از قداست و حرمت آنان، تقدس و احترام یافت. هرچند رفته رفته تعلیم و تربیت در پایان قرون وسطا جنبه عمومی یافت و غیر روحانیون نیز به تحصیل علم و معرفت روی آوردند. روحانیون و ارباب کلیسا هرچند آموزه‌هایی را به نام دین به توده مردم تعلیم می‌دادند، لیکن می‌توان غایت آن را امری معنوی و ماورایی دانست. آموختن دانش و جهت معرفت، برای خداشناسی بود. با این حال گرچه در سراسر قرون وسطا گسترش پیدا نمود، اما در پایان دوره

خود، دچار چالش‌هایی گشت. رویارویی مستقیم میان این آموزه‌ها در مقابل علم تجربی، باعث پیدایش تقابلی گشت که حتی به تعارض میان علم و دین نیز انجامید. با آغاز رنسانس علمی در غرب، قداست‌زدایی از معرفت و فهم نیز به سرعت شتاب یافت. تحول چشمگیری در عرصه‌های مختلف فرهنگی همگام با نهضت علمی رخ داد. رویکرد تجربه‌گرایی توانست بر دنیای جدید مسلط گشته و زیر بنای معرفت دنیای مدرن گردد. بر پایه این رویکرد که ریشه در حس‌گرایی دارد، تنها آن چیزهایی شناخت‌پذیرند که قابل تجربه، یعنی مادی و محسوس باشد. لذا دایره شناختی‌ها و موضوعات شناسایی بسیار تنگ و باریک شد و تنها جهان بی‌روح و بی‌معنا، جسم و جسمانیت را در بر گرفت. در نتیجه معرفت از جهت متعلق و موضوعش نیز قداست‌زدایی شد و امور مقدس و فرازمینی از قلمرو معرفت بیرون ماندند. روند قداست‌زدایی از معرفت، منحصر به مبدأ شکل‌گیری آن و متعلق و موضوعش نیست، بلکه از غایت معرفت نیز قداست‌زدایی می‌شود. دنیوی و انسانی‌شدن معرفت در مبدأ آن، خود منجر به دنیوی و انسانی‌شدن غایت معرفت نیز می‌شود. از همین سو است که قداست‌زدایی معرفت، خود منجر به نگرش جدید و جهان‌بینی خاص در دوران مدرن شده است که در آن امور قدسی و معنوی ارزشمند محسوب نمی‌شود. در غرب، غایت علم، تصرف بیشتر در طبیعت است و غایت تعلیم و تربیت، تربیت و ساختن انسانی است که زمامش را به دست و هم داده و این وهم است که انسان را مالک عالم دانسته، بهشتی را که ادیان وعده داده‌اند، در زمین محقق کند. فرهنگ مدرنیته، هر چیزی را در حدی که در محدوده علوم تجربی باشد، قبول دارد، در حالی که عالم و آدم غنی‌تر از آن است که در محدوده علوم تجربی قرار گیرد.

۴. ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم در اندیشه محمد عبده

محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ق)، شاگرد و مرید سید جمال‌الدین و یکی از اندیشمندان تأثیرگذار در میان اهل سنت است که نه تنها در احیای فکر دینی کوشید، بلکه از تجددخواهی دینی برای اصلاح پاره‌ای از وجوه زندگی مصر بهره جست (عنایت، ۱۳۷۶ش: ص ۱۱۴). از نظر برخی از نویسندگان، عبده اولین کسی است که به القای درس منظم تفسیری به روشی که از سید جمال فراگرفته بود، پرداخت و با بهره‌گیری از سید و با اندوخته تجربه قرآنی خود، آغازگر عملی مکتب رویکرد اجتماعی به قرآن کریم در عصر اخیر شناخته شد (خوش‌منش، ۱۳۹۰ش: ص ۱۳۸). این تفسیر از آغاز تا آیه ۱۲۶ سوره نساء از عبده بود که عبده رحلت نمود و بقیه تفسیر را شاگرد او رشید رضا ادامه داد. اما ایشان هم تا سوره یوسف را ادامه داد و به استاد خود پیوست.

به باور ابوالحسن ندوی، عبده با این‌که از مزایای خوبی برخوردار است، خودش یکی از مبلغان

تجدد بود و مردم را به تطبیق آن با مبانی اسلام دعوت می‌کرد. او می‌خواست فقه اسلامی و احکام شریعت را چنان تفسیر کند که با مطالب تمدن جدید و نیاز نسل نو وفق دهد (مطهری، ۱۳۷۲ش: ص ۱۳۰).

برخی پژوهشگران، این تعامل را این‌گونه مدلل نموده‌اند که چون عده کمتر از سیدجمال اروپا را دیده بود، تنها راهش برای آگاهی از افکار غربی، کتاب و روزنامه بود و تحت تأثیر این فضا قرار داشت. او در میان دانشمندان غرب، به هربرت اسپنسر و لئون تولستوی و هم‌چنین به فرانسوا پییرگیوم ارادت داشت. تأثیر آموزش‌های این متفکران بر عده آن بود که او را به ارتباط میان اصلاح فکر دینی و اصلاح نظام سیاسی و اجتماعی مؤمن‌تر کرد. حتی سبب شد که او اصلاح فکر دینی را عامل اساسی و قطعی هرگونه تحول سالم اجتماعی بداند. او گذشته از اقتباس فکر اروپایی دو کار دیگر نیز کرد: یکی آمیختن و آشتی دادن اندیشه‌های نو با مبانی تفکر اسلامی و دیگر کوشش برای پیشگیری از این‌که شکستن زنجیرهای تقلید و تعصب مایه بی‌دینی و سستی اصول اخلاقی شود (صاحبی، ۱۳۷۶ش: ص ۲۳۱). با این وصف، او به جای آن‌که به تمدن اسلام و غلبه آن بر اندیشه‌های غرب بپردازد، درصدد تقریب و تطبیق اندیشه‌های اسلام با غرب برآمد. عواملی هم چون، پیشرفت تمدن غرب، رشد فکری و علمی در اروپا و جمود و عقب‌ماندگی مسلمانان، عده را به اقتباس تمدن و فرهنگ غرب وا می‌داشت. لذا او می‌خواست تفسیر علمی از احکام اسلام درست نماید. این نکته را نیز باید مد نظر داشت که دورانی را که عده در آن به سر می‌برد، مصادف بود با اوج دوران مدرنیته معاصر، دورانی که فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی عده در آن شکل می‌گرفت.

عده در تفسیر قرآن، هم به برداشت‌های عقلی تأکید دارد و هم بر این نکته که قرآن را باید با قرآن فهمید. وی همواره با تفسیر ظاهریه و مجسمه که نص‌های دینی را در معنی لفظی آن‌ها تبیین می‌کنند و به عقل توسل نمی‌جویند، مخالفت ورزید. به اعتقاد او اگر با نصی برخورد کنیم که معنی ظاهری آن نوعی تجسم در برداشته باشد، بر ما واجب است که آن را چنان تفسیر کنیم که معنی ظاهری آن را رد کند (شریف، ۱۳۶۲ش: صص ۱۰۹-۱۲۰).

محمد عده در این فضای فکری به بررسی مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم پرداخت. ایشان در تفسیر المنار، مردم را دو قسم می‌داند، برخی کسانی هستند که نگاه مادی دارند و به غیر از حسیات ایمان ندارند و برخی نگاه غیرمادی داشته و به ماوراء حس هم ایمان دارند؛ یعنی به چیزهایی که از حواس غائب هستند و کسانی که فقط محسوسات از موجودات را می‌شناسند و به غیر محسوسات شناختی ندارند و گمان می‌کنند ماوراء محسوسات چیزی وجود ندارد (رشید رضا،

بی تا: ج ۱، ص ۱۲۷).

محمد عبده، چه در تفسیر المنار و چه در برخی دیگر از آثار، در مورد عقل و ارتباط آن با دین، دیدگاه‌های خود را بیان داشته است. ایشان در رساله/التوحید، دیدگاهش را این‌گونه تقریر می‌نماید که قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آن چه می‌آورد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به صرف آن که فرموده خدا است، بپذیریم. قرآن نه تنها آموزش‌های خویش را اعلام می‌کند، بلکه از دیدگاه‌های مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و حجت، آن‌ها را رد می‌کند و عقل را مخاطب قرار داده و فکر را به تلاش بر می‌انگیزاند. قرآن تنها کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا ﷺ برادری و همبستگی و عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار تأویل‌ناپذیر اعلام می‌دارد (همان، صص ۲۱-۲۲).
عبده با این‌که تقلید را مایه عقب‌ماندگی می‌داند و تلاش می‌کند که تعقل و تفقه را برای هر مسلمان امر درستی معرفی نماید، با این حال توجه می‌دهد که عقل و فهم مردم در شناخت خدا و زندگی به یک اندازه نیست.

محمد عبده به ارزیابی برخی پیامدهای مکتب عقل‌گرایی افراطی نیز پرداخته است. مهم‌ترین پیامد این مکتب معرفتی، دین‌ستیزی و اعلام بی‌نیازی از وحی است. از قرن هیجدهم به بعد، عقل‌گرایی چنان حاکمیت یافت که نه تنها وحی کنار گذاشته شد، بلکه امری غیر عقلانی شمرده می‌شد. این در حالی است که انسان نه با مدارک حسی و نه با ابزار عقلش قادر به فهم همه اسرار هستی نیست، چه این‌که در دین گزاره‌های عقل‌گریزی وجود دارد که فراحسی و فراعقلی‌اند. عبده در مورد این‌که انسان‌ها بی‌نیاز از وحی و انبیاء الهی ﷺ نبوده و همیشه محتاج راهنمایی و ارشاد پیامبران و مرشدان الهی‌اند، معتقد است که بشر به راهنمایی پیامبران الهی ﷺ می‌تواند به حقایق خداشناسی و معادشناسی آگاه شود و پیامبران ﷺ در حکم نشانه‌های راهی هستند که بشر به سوی نیک‌بختی و رستگاری می‌پیماید. عبده معتقد است که گفتن این سخنان به این معنی نیست که عقل یک سره در اختیار دین قرار گیرد، بلکه مقصود آن است که عقل پس از تصدیق رسالت پیامبر ﷺ باید همه فرموده‌های او را بپذیرد، هرچند نتواند به کنه و حقیقت برخی از آن‌ها پی ببرد (عنایت، ۱۳۷۶ش: ص ۱۳۱). روشن است که عبده در این قسمت به محدودیت معرفت عقلی در برابر وحی اشاره دارد و معتقد است عقل در کنار وحی است که سعادت انسان را رقم می‌زند.

شایان توجه است که رشیدرضا شاگرد عبده و تکمیل‌کننده تفسیر المنار نیز طبق همین مشرب، در تفسیر المنار در ذیل این عنوان که «اسلام دین فطرت سالم، تعقل، تفکر، حکمت،

برهان، دلیل، آزادی و استقلال است»، دیدگاهش را این‌گونه بازگو می‌نماید که روزگاری بر بشر گذشت که از دین مطالبی نیاموختند و نشناختند، جز مجموعه مطالبی که خارج از محیط عقل بود. تا این‌که خداوند، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را برانگیخت. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای مردم روشن ساخت که دین الهی و دین اسلام، دین فطرت، عقل فکر، علم، حکمت، برهان، وجدان، آزادی و استقلال است و هیچ‌کس حق ندارد بر عقل و وجدان انسان‌ها چیرگی پیدا کند (رشیدرضا، بی تا: ج ۱۱، ص ۲۴۴).

رشیدرضا در حوزه معرفت‌شناسی از یک سو، به حس و معرفت حسی توجه داشته و در عین حال، تکیه تام به آن را موجب خروج از حوزه انسانیت و عامل شقاوت و بدبختی می‌داند و از یک سو به عقل و گزاره‌های عقلانی و تحقیق روی نشان داده و از تقلید نمودن صرف برحذر می‌دارد و از سویی توجه تام به آن را عامل شقاوت می‌داند.

رشیدرضا، اهمیت تفکر و توجه اسلام و قرآن به خرد و عقل را این‌گونه بازگو می‌کند که تفکر، سرآغاز رشد بشری است و برتری ملت‌ها بر یکدیگر درگرو برتری فکر و اندیشه و شعور آن‌ها است. در روزگاری که به خاطر تقلید و پیروی از نیاکان، آزادی اندیشه و استقلال عقلی مهجور بودند، اسلام به وسیله قرآن این مهجوریت را از میان برد و بشر را از این بردگی رهانید و ملت‌های غربی، آزادی اندیشه را از مسلمانان آموختند. ولی دریغ که مسلمانان خود مَش آزادی و آزاد اندیشی عقلی را رها کردند و خود را از آن بی‌بهره ساختند (همان).

رشیدرضا هم‌چنین در ذیل آیه: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند» (نساء/ ۸۲)، آن را بیانگر این مطلب می‌داند که اندیشه و درنگ در قرآن، مایه هدایت است و از آیه استفاده می‌شود که تدبیر در قرآن بر هر مکلفی واجب است و ویژه مجتهدان نیست. تنها شرط مطالعه قرآن و تدبیر در آن، شناخت کلمه‌ها و اسلوب قرآنی است. از این آیه فهمیده می‌شود که نباید در فهم قرآن، راه تقلید را پیمود. بلکه باید استقلال در فهم داشت. چه این‌که تنها از راه این استقلال عقلی و فکری است که تدبیر صورت می‌گیرد و به همین دلیل تقلید در فهم قرآن نادرست است (همان: ج ۵، ص ۲۸۶).

لازم به ذکر است که هر چند/المناز می‌خواهد براساس گرایش‌های عقلی سخن بگوید، اما با تفاوتی که میان رشیدرضا و عبده وجود دارد، دگرگونی‌هایی در این تفسیر مشاهده می‌شود، آن‌گونه که برخی از نویسندگان هم به آن اشاره نمودند. بدین صورت که جنبه‌های تعقلی و برهانی در آن وجود ندارد و از این جهت ناخودآگاه، علم‌گرایی و عقل‌گرایی تجربی در این‌گونه تفاسیر،

بر عقل‌گرایی فلسفی ترجیح داده می‌شود و نیز به همین دلیل است که ناسازگاری رشیدرضا با باورهای شیعه سخت‌تر از عبده است (خرم‌شاهی، ۱۳۶۴ ش: ص ۲۶). از این جهت است که ایشان تبعیت از ائمه معصوم علیهم‌السلام را نمونه‌ای از تبعیت بی‌منطق می‌داند: «وكان أشدها فساداً للدين الدعوة الى اتباع الأئمة المعصومين الذين لايسئلون عن الدليل» (رشیدرضا، بی تا: ج ۱۱، ص ۲۴۴).

۵. ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم در اندیشه علامه طباطبایی

علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) مفسر و اسلام‌شناس معاصر، با تفصیل بیشتری به ارزیابی دو مکتب حس‌گرایی و عقل‌گرایی پرداخت. علامه با اطلاع کافی از اندیشه‌های مدرن و با جامعیتی که در علوم نقلی و عقلی داشت، با طرح این‌گونه مباحث فکری، موضع محکم خود را نشان دادند. از این جهت کمتر مسأله‌ای را می‌توان نشان داد که از چشمان این مرد وارسته دور مانده باشد. به‌طور مثال، امپرسیسم و نگاه پوزیتیویستی به مقوله معرفت و بی‌اعتنایی به معرفت دینی و فلسفی روح غالب در اندیشه قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم اروپاست. در اواسط قرن بیستم و در زمان نگارش *المیزان*، گرچه شاهد شکسته شدن صولت این گرایش‌ها در مغرب هستیم، اما از تأثیر سوء آن‌ها بر برخی مفسران و طبقه نوگرای دینی جوامع اسلامی نباید غافل بود. تلاش جهت تأویل مادی برخی آیات که بر حقائق غیبی از قبیل ملائکه، شیاطین، بهشت و دوزخ دلالت دارند، گواه روشنی از تأثیرپذیری پاره‌ای از مفسران و نویسندگان مسلمان از جریان فکری علم‌زدگی است. مانند سیداحمدخان هندی که در تفسیر خویش بنام *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان* نمونه روشنی از علم‌پرستی را ارائه می‌دهد و به تأویل و توجیه مادی امور غیب همت می‌گمارد.

در *تفسیر المیزان* در مواضع متعددی این نگرش تفسیری و رویکرد معرفتی مورد نقد قرار گرفته و بیانگر یکی از دغدغه‌های فکری علامه است. این امر از دید نویسندگان معاصر مغفول نبوده است. به اعتقاد آن‌ها از ویژگی‌های دوران مدرن به‌خصوص در دو قرن اخیر، رواج نسبی‌گرایی معرفتی است. براساس این دیدگاه، افکار، اعتقادات و اخلاق، اموری نسبی قلمداد می‌شوند که بر اثر علل مختلفی نظیر اوضاع اجتماعی، عوامل جغرافیایی و نژادی، شکل تولید و روابط اقتصادی متفاوت و متغیر می‌شوند. بدین جهت دیگر نمی‌توان از جزمیت و وجود افکار و قضایای ثابت و لایتغیر و به‌طور دائم صادق دفاع کرد، بلکه معارف، اخلاق و آداب همه در سیلان و تغییرند و صدق و اعتبارشان نسبی و زوال‌پذیر است. مرحوم علامه در مواضعی از تفسیر، متعرض نسبی‌گرایی شد و به نقد آن پرداخت (ر.ک. واعظی، ۱۳۸۱ ش: ص ۱۴۶). دیدگاه‌های علامه طباطبایی ضمن موارد زیر تقریر می‌شود:

۵-۱. **ارزیابی مکتب حس‌گرایی:** علامه طباطبائی در موارد متعددی از آثارش، از جمله در *تفسیر المیزان* به ارزیابی مکتب حس‌گرایی پرداخته است. ایشان در تفسیر المیزان، ارزش معرفت‌شناختی دانش‌های غیرحسی را مورد پذیرش فیلسوفان پیشین می‌داند و یادآور می‌شود که دانشمندان غربی متأخر آن را انکار نموده‌اند. این در حالی است که فیلسوفان پیشین فرقی میان ادراکات حسی و عقلی نگذاشته، هر دو را مثل هم جاز و دارای ارزش معرفتی می‌دانستند و حتی بر این باور بودند که برهان عقلی شانس بالاتر از آن است که پیرامون محسوسات اقامه شود، بلکه محسوسات را بدان جهت که محسوس‌اند شامل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹ ش: ص ۱۴۳؛ طوسی، ۱۳۶۱ ش: ص ۴۴۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۵ ش: ج ۱، ص ۱۹). در مقابل، بیشتر دانشمندان غرب و به خصوص طبیعی‌دان‌های آنان، بر این باورند که اعتماد بر غیر حس، صحیح نیست؛ زیرا مطالب عقلی محض، بیشتر براهین آن‌ها به خطا می‌انجامد و معیاری که خطای آن‌ها را از صوابش جدا کند، در دست نیست. معیار باید حس باشد، در حالی که دست حس و تجربه به دامن کلیات عقلی نمی‌رسد و چون سر و کار حس تنها با جزئیات است و وقتی این معیار در قلمرو آن براهین راه نداشت تا خطای آن‌ها را از صوابش جدا کند، نمی‌توان به آن براهین اعتماد کرد. بر خلاف ادراک‌های حسی که راه خطای آن بسته است.

علامه طباطبائی این دلیل را از جهات زیر غیر قابل پذیرش می‌داند:

۱. این دلیل خود، متناقض است؛ زیرا همه مقدمات آن، عقلی و غیرحسی است و در این برهان با بهره‌گیری از مقدمات عقلی، ارزش معرفتی مقدمات عقلی انکار شده است.
۲. خطای در حس، کمتر از خطای در عقلیات نیست. اگر صرف خطا در بانی از ابواب علم، باعث شود که ما از آن علم سد باب نموده و به کلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم، باید از علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شود.
۳. در علوم حسی نیز معیار تشخیص خطا و صواب، حس و تجربه نیست و در آن جا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است و مسئله حس و تجربه، تنها یکی از مقدمات برهان است. توضیح این‌که به طور مثال وقتی با حس خود خاصیت فلفل را درک کنیم و تشخیص دهیم که در ذائقه چه اثری دارد و آن گاه این حس خود را با تجربه تکرار کردیم، تازه مقدمات يك قیاس برهانی برای ما فراهم شده و آن قیاس بدین شکل است: این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است و اگر اثر چیز دیگری می‌بود، برای فلفل دائمی یا غالبی نمی‌شد، ولی دائمی و غالبی است و این برهان همه مقدماتش عقلی و غیرحسی است و در هیچ‌یک از آن‌ها پای تجربه در میان نیست.

۴. تمامی علوم حسی در باب عمل با تجربه تأیید می‌شوند، اما خود تجربه اثباتش با تجربه دیگر نیست و گرنه لازم می‌آید یک تجربه، بی‌نهایت تجربه بخواهد. علم به صحت تجربه از طریق عقل است، نه حس و تجربه. بنابراین تکیه‌گاه علوم حسی و تجربی، علوم عقلی است.

۵. حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است، درک نمی‌کند. در حالی که علوم، حتی علوم حسی و تجربی، آن چه بدست می‌دهند، کلیات است و اصلاً جزء برای به دست آوردن نتایج کلی به کار نمی‌روند و این نتایج کلی محسوس و مجرب نیستند. به عنوان مثال، علم تشریح از بدن انسان، تنها این معنا را درک می‌کند که مثلاً قلب و کبد دارد و در اثر تکرار از این مشاهده و دیدن اعضای چند انسان، همین درک‌های جزئی تکرار می‌شود. اما حکم کلی را هرگز نتیجه نمی‌دهد. حاصل این که اگر بنا باشد تنها به آن چه از حس و تجربه استفاده می‌شود، بسنده کنیم، ممکن نیست به ادراکی کلی، و فکری نظری و بحثی علمی دست یابیم (طباطبایی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱، صص ۴۷-۴۸).

۵-۲. **ارزیابی مکتب عقل‌گرایی:** به باور علامه طباطبایی، واژه «عقل» در لغت به معنای ادراک و فهمیدن کامل چیزی است. به همین سبب نام آن حقیقتی که در آدمی است و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد و حق و باطل فرق می‌گذارد، عقل نامیده می‌شود. به باور ایشان، عقل مانند نیروی دیدن، شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، نیست، بلکه قوه عاقله نفس انسان مدرک است (همان، ص ۴۰۶). ایشان در جای دیگر، عقل را مبدایی می‌داند که تصدیق‌های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود (همان، ص ۴۸).

به باور علامه طباطبایی، برخی از شناخت‌ها از طریق حواس ظاهری و به روش حس و تجربه بدست می‌آید. در همین راستا، این قاعده ارسطویی مشهور نیز مطرح می‌شود که افرادی که با مشکل حواس مواجه می‌شوند، علم متناسب با آن حس نیز برایشان حاصل نمی‌شود (ارسطو، ۱۹۸۰ م: ج ۲، ص ۳۸۵؛ ابوالبرکات، ۱۳۷۳ ش: ج ۱، ص ۲۳۰؛ طوسی، ۱۳۶۱ ش: ص ۳۷۵؛ حلی، ۱۳۷۱ ش: ص ۲۰۰). به باور علامه طباطبایی، بشر خواص هر چیزی را به وسیله حس خود درک می‌کند و بعد از درک و احساس، آن را ماده خام دستگاه تفکر خود کرده، با دستگاه فکری‌اش از آن مواد خام گزاره‌هایی می‌سازد که به درد اهداف و مقاصد زندگی‌اش بخورد. بر این اساس، علوم و معارف بشری اگر به دقت ریشه‌یابی شوند، همه آن‌ها به یکی از حواس آدمی بر می‌گردند. این نظریه در مقابل دیدگاه دیگری است که نظریه استذکار افلاطونی نامیده می‌شود و ریشه علوم و معارف را فطرت بشر می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱ ق: ج ۵، ص ۵۰۲).

علامه طباطبایی در جایی دیگر نیز با تأکید بر همین مطلب، یادآور می‌شود که تدبر در آیات

کریمه قرآن ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که علم نظری و اکتسابی بشر از حواس پنج‌گانه سرچشمه می‌گیرد و از آن جایی که این حواس، عطایای الهی هستند، پس تمامی علمی که بشر دارد، خدای تعالی از طریق حس به او داده است (همان، ص ۵۰۳).

علامه هر چند در این قسمت، حواس را منشأ پیدایش برخی از معارف عقلی می‌داند، اما به این نکته نیز اشاره دارد که برخی از معارف از حوزه حس و عقل خارج است و الهاماتی از ناحیه خداست (همان، ص ۵۰۷).

از منظر علامه، عقل انسان بخشی از ساختار وجودی و سرشت انسان یعنی بخشی از فطرت او است و عقلانیت ملازم با هماهنگی با فطرت و بلکه حرکت در مسیر طبیعی آن است. بدین ترتیب در یک جمله می‌توان گفت که عقلانیت در نزد علامه طباطبایی، «هماهنگی با فطرت» است. منظور او از فطرت، البته آن بخش از فطرت انسان که به عقل مربوط می‌شود و از این رو بخش اصلی و حقیقی فطرت انسان را تشکیل می‌دهد. مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله، انسان خود را و محیط خود را می‌شناسد و درباره مسایل عملی، حکم عملی صادر می‌کند. از سویی، می‌توان اذعان نمود که علامه طباطبایی عقلانیت را به طور کلی هماهنگی نظر و عمل انسان با فطرت اصیل و سالم او شمرده است و از سوی دیگر، در جایگاه تعیین موارد جزئی هماهنگی مذکور، در ملاک، عقلانیت متفاوت را در قلمروی ادراکات نظری و ادراکات عملی در نظر گرفته است: معیار عقلانیت در حوزه ادراکات نظری، منطقی بودن آن‌ها است؛ یعنی آن دسته از احکام و گزاره‌های نظری، عقلانی‌اند که اصول و قواعد منطقی در آن‌ها رعایت شده باشد و ناقض هیچ‌یک از قوانین منطقی نباشند (همان: ج ۲، ص ۲۴۹).

۶. مقایسه دیدگاه محمد عبده و علامه طباطبایی

در مباحث پیشین، مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم، تقریر و با بهره‌گیری از دیدگاه محمد عبده و علامه طباطبایی ارزیابی گردید. در این جا به مقایسه این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

در مقایسه دیدگاه محمد عبده و علامه طباطبایی در حوزه نحوه تعامل با مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم، شایان توجه است که نویسندگان تفسیر المنار به دلیل مواضع اصلاح طلبانه‌ای که در مقابل فرهنگ غرب از خودشان نشان دادند، تمایلات خردگرایی و علم‌گرایی از خود نشان می‌دادند. در همین راستا، عبده کوشید در تفسیر خود بین اسلام و نظریات جدید وفق دهد. او متأثر از آرای سید جمال، به نقد روش مرسوم در امر تفسیر پرداخت و برای اولین بار در مقام یک عالم ازهری، فرورفتن در مباحث مربوط به اعجاز قرآن به معنای مصطلح را یک مانع و نارسایی برقراری ارتباط زنده و معقول با قرآن شمرد (گلدزیهر، ۱۳۸۳ ش: صص ۲۹۹ و ۳۱۴، رک.

خوش منش، ۱۳۹۰ش: ص ۱۳۹).

به نظر می‌رسد هر دو تفسیر در صدد بیان این نکته هستند که یکی از راه‌های مهم معرفت انسانی بر پایه حس و عقل استوار است. هر چند *المنار* می‌خواهد براساس گرایش‌های عقلی سخن بگوید، لیکن با تفاوتی که میان رشیدرضا و عبده وجود دارد، دگرگونی‌هایی در این تفسیر مشاهده می‌شود، آن‌گونه که برخی از نویسندگان هم به آن اشاره نموده‌اند. با تفاوت‌هایی که میان عبده و رشیدرضا وجود داشت، جنبه‌های عقلی و برهانی *المنار* به صورت علم‌گرایی و عقل‌گرایی تجربی متأثر از غرب تبدیل می‌شود. از سویی ناسازگاری رشیدرضا با اندیشه‌های شیعه سخت‌تر از عبده نمایان می‌گردد.

از سوی دیگر، جامعیت علامه طباطبایی و تخصص ایشان در حوزه‌های مختلف دانش اسلامی از جمله در سلسله مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، زمینه‌ساز نقدهای متقن ایشان بر مبانی معرفت‌شناختی مدرنیسم گردید که با دقت و عمق، زوایای مختلف این مبانی را بررسی نمود. ایشان نه تنها به عقل‌گرایی فلسفی توجه داشته و یکی از مهم‌ترین راه‌های معرفتی را عقل می‌داند، به حس و معرفت حسی هم توجه خاصی دارند. این در حالی است که محمد عبده در مباحث تخصصی حس‌گرایی و عقل‌گرایی ورود ننموده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر استنتاج می‌شود:

۱. بر پایه مکتب حس‌گرایی، علم آن چیزی است که از طریق تجربه و آزمایش برای انسان حاصل می‌شود و امور غیر تجربی که در محک آزمایش واقع نمی‌شوند، شأنیت علم بودن را ندارند. بر این اساس، با روش تجربی می‌توان تمام نیازهای بشر را تأمین کرد و این روش بر سایر روش‌های معرفت‌شناختی تقدم دارد.

۲. عقل‌گرایی نام نظریه‌ای در غرب است که بر پایه آن، ما دانش‌هایی داریم که مستقل از حس و تجربه حسی هستند. به باور عقل‌گرایان، عقل غیر تجربی منبع تمام معرفت‌هاست.

۳. محمد عبده به ارزیابی برخی پیامدهای مکتب عقل‌گرایی افراطی نیز پرداخته است. مهم‌ترین پیامد این مکتب معرفتی، دین‌ستیزی و اعلام بی‌نیازی از وحی است. انسان نه با مدارک حسی و نه با ابزار عقلش، قادر به فهم همه اسرار هستی نیست، چه این‌که در دین‌گزاره‌های عقل‌گریزی وجود دارد که فراحسی و فراعقلی‌اند.

۴. به باور علامه طباطبایی، حس نسبت به عقل، فاقد اصالت معرفت‌شناختی است و نقد

ادراکات عقلی با تکیه بر خطاپذیری آن‌ها از یک سو، دلیلی خود متناقض است، چنان‌که از سوی دیگر، خطا در حس کمتر از خطا در عقلیات نیست.

۵. به باور علامه طباطبایی، برخی از شناخت‌ها از طریق حواس ظاهری و به روش حس و تجربه بدست می‌آیند. در همین راستا، این قاعده ارسطویی مشهور نیز مطرح می‌شود که افرادی که با مشکل حواس مواجه می‌شوند، علم متناسب با آن حس نیز برای‌شان حاصل نمی‌شود.

۱.۶ از منظر علامه، عقل انسان بخشی از ساختار وجودی انسان، یعنی بخشی از فطرت او است و عقلانیت، ملازم با هماهنگی با فطرت و حرکت در مسیر طبیعی آن است. بدین ترتیب صورت عقلانیت در نزد علامه طباطبایی، «هماهنگی با فطرت» است. منظور او از فطرت، مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله انسان خود را و محیط خود را می‌شناسد و درباره مسایل عملی، حکم عملی صادر می‌کند.

۷. هر چند *المیزان* و نویسندگان *المنار* در صدد تبیین معرفت حسی، عقلی و وحیانی حرکت نموده‌اند، لیکن با توجه به نوع نگارش *تفسیر المنار* به نظر می‌رسد این تفسیر در برخی موارد نتوانسته است به خوبی اندیشه‌های غرب را نقد نماید.

۸. علامه طباطبایی با توجه به جامعیتی که در حوزه‌های مختلف علوم داشتند، توانستند به تبیین انواع معرفت‌ها پرداخته، ضمن توضیح معرفت عقلی فلسفی، نقدهای متقن و سازنده‌ای به معرفت‌شناسی مدرنیسم وارد نمایند؛ در حالی که به نظر می‌رسد *المنار* در بخشی از موارد، متأثر از اندیشه‌های غرب حرکت نموده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیر، ای. جی، (۱۳۸۵ش)، *زبان، حقیقت و منطق*، مترجم: منوچهر، بزرگمهر، شفیعی، تهران.
۳. ابن سینا، (۱۳۷۹ش)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۴. ابوالبرکات، (۱۳۷۳ش)، *المعتبر فی الحکمة*، نشر دانشگاه اصفهان اصفهان، چاپ دوم.
۵. ابوترابی، احمد، (۱۳۹۴ش)، *چیستی و نقش قضایای تحلیلی و ترکیبی در منطق و معرفت‌شناسی*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۶. ارسطو، (۱۹۸۰م)، *منطق ارسطو*، محقق: عبدالرحمن، بدوی، دارالقلم، بیروت.
۷. اسپنسر، هربرت، (۱۳۸۱ش)، *جامعه سنتی جامعه مدرن (مجموعه مقالات)*، مترجم: منصور، انصاری، انتشارات نقش جهان، تهران.
۸. استیور، دان، (۱۳۸۴ش)، *فلسفه زبان دینی*، مترجم: ابوالفضل، ساجدی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.
۹. باربور، ایان، (۱۳۶۲ش)، *علم و دین*، مترجم: بهاء‌الدین، خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۰. پارسنیا، حمید، (۱۳۸۰ش)، *حدیث پیمانانه*، دفتر نشر معارف، تهران، چاپ پنجم.
۱۱. پترسون، مایکل، (۱۳۸۹ش)، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجم: احمد، نراقی و ابراهیم، سلطانی، طرح نو، تهران.
۱۲. پولاک، جان و کراز، جوزف، (۱۳۸۵ش)، *نظریه‌های امروزی شناخت*، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۱۳. پویمن، لوئیس پی، (۱۳۸۷ش)، *معرفت‌شناسی*، مترجم: و محقق: رضا، محمدزاده، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
۱۴. جمعی از نویسندگان، (بی تا)، *جامعه آرمانی از دیدگاه قرآن و حدیث (مجموعه مقالات)*، دانشکده علوم و حدیث، قم.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، *تفسیر موضوعی قرآن (معرفت‌شناسی در قرآن)*، انتشارات اسراء، قم.
۱۶. حق‌شناس، علی محمد، (۱۳۸۲ش)، *فرهنگ معاصر هزاره*، فرهنگ معاصر، تهران، چاپ سوم.
۱۷. حلی، حسین بن یوسف، (۱۳۷۱ش)، *الجواهر النضید*، انتشارات بیدار، قم، چاپ پنجم.
۱۸. حییم، سلیمان، (۱۳۷۴ش)، *فرهنگ انگلیسی- فارسی حییم*، فرهنگ معاصر، تهران.
۱۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۴ش)، *تفسیر و تفاسیر جدید*، انتشارات کیهان، تهران.
۲۰. —، (۱۳۸۹ش)، *یوزیتویسم منطقی*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم.

۲۱. خوش منش، ابوالفضل، (۱۳۹۰ش)، *بیداری و بین الملل اسلامی*، بوستان کتاب، قم، چاپ سوم.
۲۲. دکارت، رنه، (۱۳۶۱ش)، *تاملات*، مترجم: احمد، احمدی، انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، تهران.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲ش)، *نقدی بر مبانی سکولاریزم*، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
۲۴. رشیدرضا، محمد، (بی تا)، *تفسیر المنار*، دارالمعرفه، بیروت.
۲۵. سربخشی، محمد، (۱۳۸۸ش)، *مفاهیم مبانی اخلاق سکولار*، موسسه آموزشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم.
۲۶. شریف، محمد میان، (۱۳۶۲ش)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش: نصرالله، پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۲۷. صاحبی، محمد جواد، (۱۳۷۶ش)، *اندیشه اصلاحی در نهضت های اسلامی*، دفتر تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ سوم.
۲۸. صانع پور، مریم، (۱۳۸۱ش)، *خدا و دین در رویکردی اومانستی*، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۵ش)، *نهایة الحکمة*، مصحح: غلامرضا، فیاضی، مؤسسه آموزشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم، چاپ سوم.
۳۰. _____، (۱۴۱۱ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۳۱. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۱ش)، *اساس الاقتباس*، دانشگاه تهران، تهران، چاپ سوم.
۳۲. علی پوریانی، طهماسب و نوری، مختار، (۱۳۹۰ش)، *صورت بندی مدرنیته و پسامدرنیسم*، معرفت شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی، نشریه مطالعات سیاسی. دوره سوم، شماره ۱۱، صص ۲۰۷ تا ۲۳۲.
۳۳. عنایت، حمید، (۱۳۷۶ش)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، امیرکبیر، تهران، چاپ ۱۳.
۳۴. کرباسی زاده اصفهانی، علی و حیدریان، ماریا، (۱۳۸۸ش)، *مبانی معرفت شناسی مدرن*، نشریه حکمت و فلسفه، سال پنجم، شماره اول، صص ۹۷ تا ۱۱۲.
۳۵. گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۸۳ش)، *روش های تفسیری در میان مسلمانان*، ققنوس، تهران.
۳۶. گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۸ش)، *پیامدهای مدرنیته*، مترجم: محسن، ثلاثی، نشر نی، تهران.
۳۷. مریجی، شمس الله، (۱۳۸۷ش)، *سکولاریسم و عوامل شکل گیری آن در ایران*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم، چاپ دوم.
۳۸. مشکی، مهدی، (۱۳۸۸ش)، *درآمدی بر مبانی و فرآیند شکل گیری مدرنیته*، انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم.

۳۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲ش) *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ هشتم.
۴۰. —، (۱۳۷۳ش)، *مجموعه آثار*، ج ۶، انتشارات صدرا، تهران، چاپ ۱۲.
۴۱. موزر، پل و همکاران، (۱۳۸۵ش)، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، مترجم: رحمت‌الله، رضایی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله علیه، قم.
۴۲. مهدیه، امیر رضا، (۱۳۸۷ش)، *نقد معرفت‌شناسی جدید از منظر سنت‌گرایان*، طرح پژوهشی، سازمان مجری: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی.
۴۳. نوذری، حسین علی، (۱۳۸۵ش)، *مدرنیته و مدرنیسم (مجموعه مقالات)*، انتشارات نقش جهان، تهران، چاپ دوم.
۴۴. نوذری، حسین علی و شیخ‌لر، کاظم، (۱۳۸۹ش)، *روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در رهیافت پست مدرن*، نشریه علوم سیاسی، (دانشگاه آزاد کرج)، شماره ۱۲، صص ۳۵ تا ۵۶.
۴۵. واعظی، احمد، (۱۳۸۱ش)، *مرزبان وحی و خرد (مجموعه مقالات)*، بوستان کتاب، قم.
۴۶. یوسفیان، حسن، (۱۳۸۳ش)، *عقل و وحی*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ دوم.