



علم دینی یا علم و دین؛ تبارشناسی تاریخی معنای علم دینی

علی فتحی^۱

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

چکیده

این مقاله از دو بخش تشکیل شده است؛ در بخش نخست معنی و ماهیت علم دینی با نگاه تبارشناختی و تاریخی مورد کنکاش قرار گرفته و نشان داده شده که موضوع علم دینی در سنت فکری-فلسفی و فرهنگ و تاریخ ما در بحث از نسبت میان علم و دین ظهور یافته است و آنچه در سنت تاریخی ما در گذشته همواره موضوع بحث بوده، ملازم با رهیافت کلامی و معطوف به تعامل و نحوه نسبت میان علم و دین بوده است.

در بخش دوم مقاله نیز با استمداد از بخش نخست مقاله و با توجه به دیدگاه‌های مهمی که در قبال علم دینی وجود دارد، با نگاهی همدلانه و با تأکید بر مبانی حکمی صدرای از رهگذر ابتدای علم بر اراده و مفهوم زیست-جهان و تاریخ نشان داده‌ایم که اگر در بحث از علم دینی ادعای خود را محدود به این پیشینه تاریخی کنیم می‌توان به یک معنای خاصی از امکان علم دینی (به نحو فرایندی و نه تأسیسی) دفاع کرد.

واژه‌های اصلی: علم دینی فرایندی، علم، دین، صدرای، اراده، زیست‌جهان، تاریخ.

دو فصلنامه
بهار و تابستان ۱۴۰۴
دوره ششم، شماره یازدهم



۱- مقدمه و طرح مسئله

زمانی که از «علم» سخن می‌رود، مجموعه معلوماتی در نظر تداعی می‌شود که در ابتدا، صورت ابتدایی و ناقصی داشته که در طول تاریخ به تدریج با توجه به مناط و ملاکی همچون موضوع، مسئله یا غایت، برخی از احکام آن از همدیگر تمایز یافته و با بسط و تفصیل آن در نهایت، به شکل‌گیری و ظهور علوم انجامیده است؛ به نحوی که می‌توان امروزه، آخرین کشفیات، ابداعات، اختراعات و سایر پیشرفت‌هایی را که بشر در حوزه‌های مختلف دانش داشته، از ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و طب و ستاره‌شناسی گرفته تا فناوری‌های جدیدی چون نانو و بیوتکنولوژی و حتی علوم اجتماعی معاصر و علوم انسانی (اعم از تجربی و غیرتجربی) را در ذیل این عنوان قرار داد. پرسشی که در این مجال به آن می‌پردازیم این است که آیا اصطلاح علم دینی که اخیراً در ادبیات فکری- فلسفی معاصر ما شایع شده و موافقان و مخالفانی دارد (با نظر به تحول تاریخی و طبیعی علم در سیر تکوینی آن) چه پیشینه‌ای در گذشته تاریخی ما داشته است؟ آیا علم دینی عنوان جدیدی است که علی‌الافتضاء و با توجه به نیازهای معاصر ما و اوضاع و شرایط تاریخی- فرهنگی ما رقم خورده است یا در گذشته نیز پیشینه‌ای داشته است؟

در این جستار می‌کوشیم روشن سازیم که اولاً علم به چه معنی می‌تواند ملازم وصف «دینی» شود؟ ثانیاً نشان خواهیم داد که ادعای متعاطیان معاصر علم دینی در باب تأسیسی بودن علم دینی، مستظهر به قرائن و شواهد تاریخی در سنت فکری و فلسفی ما نیست، بلکه آنچه از رهگذر رهگیری شکل‌گیری علوم در عالم اسلام می‌توان ملاحظه کرد، از فرایندی بودن علم و تکوین تاریخی آن حکایت می‌کند.

۲- دیدگاه‌های مختلف در باب ماهیت علم دینی

دیدگاه‌هایی را که در باب ماهیت علم دینی و مخالفان و موافقان آن وجود دارد، می‌توان به اختصار بر اساس دستاوردهای تجربی بشر و آموزه‌های نقلی در قالب سه صورت تنسیق کرد:
الف: دیدگاه‌هایی که اصالت را به آموزه‌های نقلی می‌دهند و سعی در تحویل یا اندراج دستاوردهای تجربی در ذیل آموزه‌های نقلی دارند.

ب: دیدگاه‌هایی که اصالت را به روش تجربی و دستاوردهای تجربی بشری می‌دهند و سعی در تحویل یا اندراج آموزه‌های نقلی در ذیل روش تجربی دارند؛

ج: دیدگاه‌هایی که سعی در تحویل هیچ‌یک به دیگری ندارند، بلکه به نوعی جمع بین هر دو با توجه به تبیین جایگاه هر یک در منظومه معرفتی انسان پرداخته‌اند و سخن از ضرورت تلازم و برقراری هماهنگی بین تمامی راه‌های کسب معرفت به میان می‌آورند (سوزنجی، ۱۳۸۹، ۱۹۳-۱۹۴).

منکران و مخالفان علم دینی نیز با توجه به تلقی خاص خویش از علم و دین ضمن بیان ماهیت و چیستی آن، ضرورت، امکان و مطلوبیت آن را نفی می‌کنند. به عبارت دیگر، آنان با توجه به پذیرش



مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی خاص از یک سو و به دلیل تلقی خاص خود در باب چیستی و ماهیت علم دینی از سوی دیگر، تحقق علم دینی را از اصل و اساس انکار می‌کنند. بنابر اعتقاد برخی از این جماعت، علم دینی، علمی است که توسط عالمان دینی آشنا با فقه و اصول و تفسیر و به روش اجتهادی از آیات و روایات استخراج می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۹، ۸) و یا در قول برخی دیگر، علمی است که در مقام فرضیه‌پردازی از متافیزیک دینی بهره می‌گیرد (پایا، ۱۳۸۶، ۳۸).

پس با عنایت به دیدگاه موافقان علم دینی و حتی برخی از مخالفان آن، باورها و گزاره‌های دینی امکان تعامل با گزاره‌های علمی را دارند و می‌توانند با همدیگر مرادواتی داشته باشند، لکن به نظر می‌رسد این تعامل با مؤلفه‌هایی چون «درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک»، «تأثیرگذاری متافیزیک بر علم»، «درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه»، «تعین نیافتن نظریه با مشاهده»، «درهم‌تنیدگی علم و ارزش»، «پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی» و ... امکان‌پذیر می‌شود (باقری، ۱۳۸۲: ۵۷-۲۷).

لکن باید توجه داشت که اگر ملاک داوری در نهایت در باب صدق و کذب و واقع‌نمایی چنین گزاره‌هایی تجربه باشد نه دین؛ چنان‌که قائلین به علم دینی چنین باوری دارند «پس از تکوین فرضیه‌ها، نوبت آزمون تجربی آنها فرا می‌رسد و اگر شواهد کافی فراهم آید، می‌توان از یافته‌های علمی (تجربی) سخن گفت. این یافته‌ها علمی‌اند؛ زیرا از بوته تجربه بیرون آمده‌اند» (همان: ۲۵۱-۲۵۰). پس با این بیان، دینی نامیدن این علوم چه وجهی پیدا می‌کند!؟

وانگهی مبنا‌ی تأسیسی و تولیدی در علم دینی نیاز به مؤونه و مقدمات مفصلی دارد که اثبات آن به سهولت و سادگی میسر نمی‌گردد و اغلب کسانی که کوشیده‌اند از تأسیسی بودن آن دفاع کنند، در نهایت به نتیجه مطلوب دست نیافته‌اند و بالمآل در همان مرحله نخست، پای در گل مانده‌اند و سخن از مبادی و مبانی را به قدری تفصیل داده‌اند که اصل موضوع در میان آن اختلافات، به فراموشی سپرده شده است.

خلاصه کنیم و بگذریم؛ مقصود این جستار این نیست که رهیافت‌هایی را که در قبال علم دینی وجود دارد یک به یک ملحوظ نظر قرار دهد و نقاط قوت و ضعف آنها را برملا سازد (که چنین کاری تکرار مکرر خواهد بود). بلکه صرفاً از رهگذر تبارشناسی تاریخی نشان می‌دهد که اولاً به چه معنی می‌توان از وصف دینی در حوزه علم سخن گفت و ثانیاً رویکرد تأسیسی در قبال علم دینی (آن چیزی که سودای متعاطیان علم دینی در روزگار معاصر ماست) دست‌کم با شواهد تاریخی روشنی حمایت نمی‌شود؛ هر چند که این ادعا به معنای نفی و انکار علم دینی در معنای دیگری نیست که به اجمال و اختصار در پایان این مقاله به آن اشاره خواهد شد.

۳- علوم سنتی و علوم غیرسنتی

تقسیم علوم به علوم سنتی و غیر آن می‌تواند ما را در تنقیح مناظ و تعیین محل نزاع نسبت به موضوع

مورد بحث مدد رساند. بر اساس این تقسیم، برخی از رشته‌های علمی عمدتاً به حوزه‌های خاصی چون صرف و نحو (به عنوان دانشی برای فهم متن و زبان یک دین خاص) فقه، حدیث، رجال و درایه و کلام و تفسیر و عرفان مربوط می‌شود؛ رشته‌های علمی که چنین موضوعات و مسائلی را مورد بحث قرار می‌دهند (فی‌المثل در زبان عربی و در دین اسلام به نحو خاص) متفاوت از رشته‌های مشابهی است که همان موضوعات را در فرهنگ و زبان دیگری (فی‌المثل زبان چینی و یا آلمانی... یا در دین یهود و مسیح...) مورد مطالعه قرار می‌دهند. دانش‌های مزبوری که به جامعه اسلامی و مسلمانان مربوط می‌شود، متفاوت از آن دانش‌هایی خواهد بود که فی‌المثل با جامعه یهودی، مسیحی و یا بودیسم و هندوها نسبت پیدا می‌کند.

این رشته‌های مختلف علوم از این جهت در ذیل عنوان علوم سنتی قرار می‌گیرند که موضوعاتی را موضوع نظر قرار می‌دهند که به سنت‌های خاصی مربوط می‌شود. در عین حال ممکن است چنین رشته‌های علمی همچون دستور زبان، کلام (الهیات) یا فقهی (حقوق) که درون زبان‌شناسی‌های متفاوت و یا جوامع دینی مختلف وجود دارد، در روش با همدیگر اشتراکاتی داشته باشند و حتی تعاطی و تعامل متقابلی میان آنها وجود داشته باشد، با این حال هیچ‌یک از این اموری که ذکر شد، موجب این نمی‌شود که این رشته‌های علمی به یک دستور زبان و یا فقه عامی تبدیل گردد که قابلیت تعمیم به همه ادیان، سنن و فرهنگ‌های مختلف را داشته باشد. این رشته‌های علمی به مثابه دستور زبان این زبان یا آن زبان خاص، کلام و الهیات این دین یا آن دین خاص و فقه و حقوق این یا آن نظام حقوقی همچنان باقی می‌مانند. این چنین علمی را به مناسبت می‌توان به وصف «دینی» و یا «سنتی» و یا «بومی» موصوف ساخت و بعید است در «دینی»، «سنتی» و «بومی» بودن آن اختلاف نظر و شک و تردیدی وجود داشته باشد. ناگفته پیداست فقهی که از دل نصوص و متون دینی و روایی برآمده و یا تفسیری که بر قرآن نگاشته شده از مصادیق بارز علم دینی خواهد بود.

در مقابل این «علوم سنتی» که به اجمال اشاره کردیم، «علوم غیرسنتی» قرار می‌گیرند. مقصود از علوم غیرسنتی همه آن دانش‌هایی است که محدود به یک زبان، سنت، فرهنگ و قوم و قبیله خاصی نمی‌شود. زبان عام و جهان شمولی دارد که همه مرزهای زبانی، فرهنگی و اعتقادی را در می‌نوردد. هر دانش تجربی که در قید و بند یک فرهنگ و دین و آداب و رسوم خاصی نیست می‌تواند ذیل این علوم قرار بگیرد همانند هر دانش تجربی چون فیزیک، زیست‌شناسی و کالبدشکافی و طب و هکذا. باری در این تقسیم علوم به سنتی و غیرسنتی در این معنایی که اشاره شد چون و چرایی وجود ندارد و علوم سنتی در هر سنت و فرهنگی می‌تواند ملازم با وصف دینی (و حتی وصف اسلامی، مسیحی و یهودی) و اوصاف دیگری چون یونانی، ژرمنی، عربی و ایرانی و... باشد و یا اگر دانشی باشد که به نحو تام و تمامی غیرسنتی باشد و اختصاص به یک فرهنگ، دین و یا قوم و قبیله خاصی نداشته باشد، معنی ندارد که با چنین اوصافی همراه شود.



۴- اختلاف اندیشمندان مسلمان در رویکردهای مختلف به علوم

گمان می‌کنم با عنایت به تقسیمی که در بخش پیشین متذکر شدیم، به سادگی و سهولت می‌توان رهیافت‌های مختلفی را که قدم‌ها در تقسیم علوم داشتند ذیل همان دو صورتی که ذکر آن رفت، صورت‌بندی کرد.

در ادوار گذشته، طبقه‌بندی علوم در فرهنگ اسلامی، بر این اساس بوده که در بدو امر علوم را در نسبت با نقل و وحی سنجیده و به دو دسته شرعی (دینی) و غیرشرعی (غیردینی) تقسیم می‌کردند. این نوع تقسیم، که متأثر از روایاتی بود که علم را به علم‌الادیان و علم‌الابدان، تقسیم می‌کرد، از قرن دوم هجری تقسیم رایجی میان عالمان مسلمان بوده است. دسته‌ای از علوم اسلامی، همچون علوم قرآن، حدیث و فقه، با طلوع اسلام ظهور کرده بود و تردیدی در دینی نامیدن این علوم وجود نداشت و بلکه تعبیر «دینی» و صف توضیحی و نه احترازی آن تلقی می‌شد و اساساً اهتمام خاصی نسبت به دینی نامیدن این علوم در میان نبود. در این دوره، مراد از علوم دینی، دانش‌هایی چون علوم قرآنی، حدیث، فقه و کلام و... بود و در این نگاه، علوم دینی، ماهیتی نقلی پیدا می‌کرد. این تقسیم‌بندی چیزی افزون بر آن تقسیم‌بندی جامع و عام و شاملی که میان علوم سنتی و غیرسنتی در بخش پیشین اشاره شد، ندارد. نمونه‌ای بیابوریم و از این بحث بگذریم.

کندی که از نخستین فیلسوفان جهان اسلام به شمار می‌آمد و در پی کوششی برای افکندن پلی میان فلسفه و شریعت بود (ماجد فخری، ۱۳۸۹، ۸۵) برای هر علمی نوع خاصی از استدلال را مناسب می‌دانست و معتقد بود چنان‌که در مابعدالطبیعه و ریاضیات به برهان متوسل می‌شویم در علم فرعی همچون طبیعیات، خطابه و تاریخ به اقناع، تمثیل، اجماع یا ادراک حسی تمسک می‌کنیم و معتقد بود به‌کار بردن روش نادرست در مورد یک موضوع ثمری جز آشفتگی ندارد (همو، ۹۰). همچنین در تقسیم‌بندی که از علوم ارائه می‌دهد، علوم دینی و وحی را در برابر علوم انسانی و فلسفه قرار می‌داد. او با اینکه از مهم‌ترین علمای اسلامی روزگار خود در علوم مختلف بوده، هیچگاه در مقام تأسیس علم دینی بدان معنایی که مدافعان رویکرد تأسیسی در علم دینی امروزه از آن قصد می‌کنند نبوده است. حتی عالمان عرفان، نظیر ابن حمزه فناری نیز با توجه به روش تقسیم علوم به علم‌الادیان و علم‌الابدان، علمی را که به گونه‌ای با ادیان مرتبط بودند علوم دینی نامیدند (الفناری، ۱۳۸۴، ۱۳-۱۷). آن هم به جهت نسبتی که این علوم با دین پیدا می‌کنند و نه به قصد و غرضی دیگر.

مطلب را کوتاه کنیم و به مطلب اصلی که موضوع سخن ماست بازگردیم؛ اینکه که علم بر چه بنیادی قوام می‌یابد، چگونه گونه‌های متفاوت را می‌پذیرد و به چه اعتباری آن را به علم یونانی، علم هندی، علم شرقی و غربی یا علم دینی و غیردینی، علم اسلامی و مسیحی و... می‌توان تقسیم کرد، به نسبت میان زبان و فرهنگ، دین و آیین و بر و بوم هر ملت و کیش، کم و بیش برمی‌گردد.

اگر این پرسش‌ها را برای اقلیدس، بیرونی، ابن سینا، ابن رشد یا آکویناس مطرح کنیم، پاسخ آنها مطمئناً این خواهد بود که چنین تقسیماتی برای علم عارضی است و هرگز به جوهر و ذات علم راه

پیدا نمی‌کند. اگر بخواهیم تمثیل و تنظیری برای این ادعا نشان دهیم می‌توان گفت بنابر اعتقاد این جماعت، این تقسیم‌بندی در علوم چیزی شبیه تقسیم نژاد بشر به سیاه و سفید است و همان‌گونه که این تقسیم، ماهیت یا وحدت ذاتی نژاد بشر را به چالش نمی‌کشد، تقسیم علم نیز با توجه به فرهنگ و زبان متفاوت یا سنت‌های قومی گوناگون به وحدت ذاتی آن خللی نمی‌رساند. البته این بدین معنی نیست که این فلاسفه و دانشمندان به پیش‌زمینه‌های فکری فلاسفه و عالمان متفاوت، تجربیات شخصی، زبان‌ها و سنت‌های ملی یا فرهنگی آگاه نبودند یا این امور را ملحوظ نظر قرار نمی‌دادند. بلکه مقصود این است که آنها هیچ تناقضی میان پذیرش این امور (تجربیات شخصی، زبان‌ها و سنت‌های فکری فرهنگی مختلف) و فعالیت علمی نسبتاً مستقل خویش در میدان عمل نمی‌دیدند.

نگاهی تاریخی به گذشته این بحث تا دوره‌های اخیر می‌تواند ابعاد و زوایای آن را وضوح بیشتری ببخشد. زمانی که ما علمی را با وصف اسلامی، یهودی یا مسیحی می‌نامیم، مقصود ما ناظر به اشخاص مهمی چون ابن‌رشد، ابن‌میمون یا آکویناس است. البته هیچ‌یک از این افراد اصطلاح علم دینی را دقیقاً به همان معنایی تلقی نکرده‌اند که امروزه مقصود متعاطیان علم دینی است و نیز این جماعت زمانی که به دنبال سازگاری و هماهنگی باورهای دینی خود با دیدگاه‌های علمی بودند، کاملاً نطقن به این دقیقه داشتند که چگونه از این باورها در برابر نقد علمی می‌توان دفاع کرد و بیش از آنکه سودای تأسیس علم دینی داشته باشند با نگاهی کلامی در پی این بودند که میان باورهای دینی و علمی سازگاری و هماهنگی ایجاد کنند. آنها اوضاع و شرایطی را که در آن علم باید خود را با گفتمان دینی غالب و حاکم هماهنگ می‌کرد، به خوبی درمی‌یافتند. لکن آن چه مورد التفات و عنایت آنها بوده است (یعنی دفاع کلامی از دین و این دغدغه که نشان دهند دین و علم در تعارض و تقابل با همدیگر نیستند) کاملاً متفاوت از آن چیزی است که مقصود مدعیان علم دینی در دوره معاصر است. معنایی که امروزه مقصود متعاطیان علم دینی است، برای این متفکران غریب و نامأنوس بوده و موضوع سخن و بحث و هم و غم ایشان نبوده است.

۵- خاستگاه علم دینی

تعبیر «علم دینی» از جمله مفاهیمی است که تاریخ متأخری دارد و از سنت حاکم در غرب یعنی مکتب کاتولیک انشعاب یافته است و البته چند صباحی است که به طور جدی در ادبیات فلسفی و گفتمان فکری-فرهنگی بومی ما نیز راه پیدا کرده است. این مفهوم، همتا و همزاد اصطلاح «فلسفه دینی» است که به نحوی در حلقات عقلانی مکتب کاتولیک ظهور کرده است که در پی این بودند تفکر کلامی و فلسفی طوماس آکویناس را احیا کنند و در تاریخ فلسفه غرب ذیل عنوان «نوپومیسست‌ها» از آنها یاد می‌شود. مفسرین آکویناس بر این اعتقاد بودند که تفکر کلامی و فلسفی او دوشادوش «فلسفه مسیحی» و مایه قوام آن در تاریخ فلسفه است. نویسنده‌ای که جانب این دیدگاه



را گرفته و اصطلاح «فلسفه مسیحی» در آثار او ظهور یافته، اتین ژیلسون بود؛ کسی که فضل، دانش و کتاب‌های مشهور او همچون روح فلسفه در قرون وسطی در ادبیات معاصر سنت‌های دینی دیگر (بالاخص سنت یهودی و اسلامی) نیز تأثیر داشته است و افراد دیگری کوشیده‌اند دیدگاه‌های او را در ادیان غیرمسیحی، علم و دین و نسبت میان آن دو مورد استفاده قرار دهند (ژیلسون، ۱۳۷۹، ۱۰-۱۳). اگر کسی بکوشد در ادیان دیگر قرابتی را با موضع کاتولیک قرون وسطی آن‌گونه که آکویناس آن را روایت کرده پیدا کند یا فرض را بر این قرار دهد که ادیان دیگر نیز باید اجزاء ذاتی مذهب کاتولیک قرون وسطی را داشته باشند تا به پرسش‌های مذکور پاسخ دهند، ره به خطا برده است. هر دینی را باید بر اساس مضامین درونش منظور نظر قرار داد تا مقام دین و علم در آن تعیین شود و سپس پاسخی به این پرسش یافت که به چه معنی می‌توان همچنان از علم دینی، سخن گفت. هرکسی که در باب این موضوعات می‌اندیشد باید پرسش از نسبت میان دین و علم را از نو تدوین کند و به قطع و یقین به تعداد ادیانی که وجود دارد به چنین صورت‌بندی‌های متنوعی در باب علم دینی نیاز خواهد بود. از این‌روی با نظر به جایگاه علم در یک دین خاص ممکن است از علم اسلامی، علم یهودی، علم مسیحی و مانند آن سخن به میان آید.

چنان‌که پیش‌گفتیم و باز یادآور می‌شویم، مطالعه در آثار متفکران اسلامی نشان می‌دهد که ایشان اهتمامی نسبت به آنچه مقصود مدعیان معاصر «علم دینی» است نداشته‌اند بلکه دغدغه آنها در باب علم و دین به امری بیش از تبیین نسبت آنها و در نهایت ایجاد سازگاری میان آن دو (در صورت تعارض) فراتر نمی‌رفته است؛ شایسته است نمونه‌ای برای آن بیاوریم و این بحث را تمام کنیم.

با نگاهی اجمالی به تاریخ فلسفه و فرهنگ اسلامی می‌توان به متفکرانی اشاره کرد که اجمالاً به یکی از این طرّقی که ذکر آن رفت، تن داده‌اند. جماعتی که با ایمان یا تعبد آغاز می‌کنند، باورهای دینی را پیشاپیش پذیرفته‌اند، آنگاه کوشیده‌اند علم را با این مقام هماهنگ کنند. نمونه بارز و مثال اعلای آن غزالی است که علم دینی و غیردینی را در زندگینامه خویش که به المنقذ من الضلال شهرت یافته، بررسی کرده است.

او در پی راهی می‌رود تا علم و دین را تلفیق کند و تعاملی میان آنها ایجاد کند، به نحوی که هر دوی علم و دین را دربرگیرد. بنابر دیدگاه او از آن جایی که خداوند صانع هر امری است که در طبیعت وجود دارد و این نظم و نظام را او مقرر کرده است، خبط و خطایی در علوم طبیعی و ریاضیات وجود ندارد و علمی همچون سیاست و اخلاق نیز توسط پیامبر ارائه گردیده است (غزالی، ۱۴۱۶: ص ۱۰۰-۱۰۹).

شاید در اینجا اشاره‌ای به ابن خلدون خالی از فایده نباشد. مقدمه معروف او را به حق، همه می‌شناسند. او در طبقه‌بندی علوم، توجه ویژه‌ای به علوم دینی داشته و ماهیت و حقیقت (رئوس ثمانیه) علوم دینی و غیردینی را به تفصیل بحث کرده است. بنابر نظرگاه او علوم به دو دسته طبیعی و نقلی قابل تقسیم‌اند. مراد از طبیعی، علمی‌اند که به وسیله طبیعت فکر انسانی، حاصل می‌شوند، نظیر فلسفه. مراد از علوم نقلی، تمامی معارفی است که از ناحیه شرع مقدس (کتاب و سنت) به

بشر می‌رسد و عقل هیچ نقشی در آن ندارد، جز اینکه فروعات، جزئیات و مصادیق را به اصول پیوند می‌زند. به عبارت دیگر تنها انطباق اصول و قواعد کلی بر فروعات و تفریع فروع از اصول و تطبیق آن بر موارد و مصادیق برعهده عقل است. به اعتقاد وی، علوم دینی (شرعی - نقلی) همان علم فقه، اخلاق و عقاید نقلی است (ابن خلدون، ۱۴۲۱، ۵۴۹). در نظر او علوم طبیعی شامل همه علمی می‌شد که او آنها را غیرنقلی می‌خواند و نقل را در ساحت آن راهی نیست.

روشن است که این تقسیم ابن خلدون نیز برمی‌گردد به همان تقسیمی از علوم که در آغاز این نوشته از آن سخن گفتیم که با توجه به آن همه علوم نقلی، ذیل علوم سنتی گرد می‌آیند و هر آنچه که او علوم طبیعی می‌نامد علمی است که ربطی به سنت ندارد و اساساً موضوع گفتگوی نقل و دین قرار نمی‌گیرد.

رویکرد دیگری که در باب علم دینی در جهان اسلام وجود داشته است، با علم شروع می‌کند یا پایگاه خود را در علم قرار می‌دهد و می‌کوشد دین را تا جایی که ممکن است با علم بدون کنار گذاشتن آن هماهنگ و سازگار سازد. مثلاً فارابی در کتاب *احصاء العلوم* خویش، علوم را به زبان، منطق، ریاضیات، فیزیک و مابعدالطبیعه و آنچه علم سیاست یا فلسفه سیاسی خوانده می‌شود، تقسیم می‌کند که شامل مطالعه قوانین الهی از جمله فقه و الهیات نیز می‌شود. دین جایگاه خود را درون یک نظام و فلسفه علمی می‌یابد و این دو، جایگاه خودشان را درون یک نگاه علمی جامعی پیدا می‌کنند. دین و علوم دینی بر اساس یک تبیین فلسفی یا علمی از وحی و نبوت و کارکرد علوم دینی (از جمله کلام) درون یک جامعه دینی فهمیده شده و مورد داوری قرار می‌گیرد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۵-۱۶). آنچه برای فارابی مورد اهتمام است، رسیدن به سعادت است و سعادت در دیدگاه او برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر آنکه همه علوم منطقی، ریاضی، طبیعی و الهی را فرا گرفته باشد و نیز خود را به اخلاق فاضله متخلق کرده باشد و متخلق شدن به اخلاق فاضله در صورتی امکان‌پذیر است که قوای مختلف خویش و غایتی را که برای آن آفریده شده شناخته باشد و این چنین غایتی با شناخت همه علوم فراهم می‌گردد. فارابی نیز سودای تأسیس علم دینی به معنای معاصر آن را نداشته است و اگر به علوم طبیعی و ریاضی پرداخته است صرفاً آن را در راستای رسیدن به سعادت و کمال نهایی ملحوظ نظر قرار داده و همچون همه فیلسوفان دیگر رهیافتی کلامی در قبال تعامل میان علم و دین پیشه کرده است.

ابن رشد نیز چنان‌که اشاره شد چنین موضعی را برگزیده است؛ بی‌تردید بحث دین در کانون مطالعات وی قرار داشته است. بنابر نظرگاه او مطالعه فلسفه و علوم مورد اهتمام دین بوده است و از این روی همه کسانی که توانایی و شرایط پیگیری این مباحث را با رغبت و میل تام و تمام دارند، دعوت می‌کند که در جستجوی چنین مطالعاتی باشند (ابن رشد، ۱۹۹۷، ۹۴). درست است که دین اهتمام به مراقبت و تحفظ بر باورهای دینی دارد، لکن فلسفه و علم نیز باید در کنار باورهای دینی قدر و اعتباری داشته باشند و حقیقت و هویت خود را به معنایی که از آن اراده شد حفظ کنند. هر



دو رویکردی را که به ترتیب توسط غزالی و ابن رشد نسبت به علم دینی وجود داشته، می‌توان «دینی» نامید، چرا که آنها مسئله ارتباط میان علم و منابع معتبری را که در دین وجود داشته است به جد مورد تأمل قرار داده‌اند، البته روشن است که هر یک از آنها نسبت میان علم و دین (اسلام) را به نحو متفاوتی تفسیر کرده‌اند، لکن هیچ‌یک در پی نفی و انکار علم یا دین نبوده‌اند و هیچ‌کدام را به نفع دیگری مصادره نکرده‌اند.

پس با عنایت به آنچه مذکور افتاد در سنت تاریخی ما بیش از آنکه مسئله علم دینی موضوع گفتگو و بحث و نظر بوده باشد از نحوه تعامل میان علم و دین سخن رفته است و علماء و اندیشمندان ما کوشیده‌اند نشان دهند که میان دعاوی علمی و دینی تعارض و تناقضی وجود ندارد و علم و دین می‌توانند بدون اینکه پذیرش یکی به نفی دیگری بیانجامد دوام و بقاء داشته باشند و با رویکرد کلامی سعی کرده‌اند از تنش‌ها و تعارض‌های احتمالی میان علم و دین بکاهند و الاسودای تأسیس و تدوین علم دینی به معنایی که امروزه مقصود برخی از معاصرین ماست، در سر نداشته‌اند.

۶- نگاهی اجمالی به رهیافت‌های معاصر علم دینی

بررسی تعاریف مختلف و متنوعی که امروزه در میان فضلا و اندیشمندان معاصر ما در باب ماهیت علم دینی، ابعاد و گستره آن وجود دارد، خارج از مجال این دفتر است. هر کدام از ایشان تعریفی که از علم دینی ارائه کرده‌اند، مبتنی بر ساختار و منظومه‌ای بوده که از پیش سامان داده‌اند. البته ممکن است به مناسبت در مقدمات بحث خویش به نسبت میان علم و دین هم پرداخته باشند؛ اما نکته‌ای که شایان توجه است این است که مواجهه پیشینیان در بحث میان علم و دین خاستگاه کلامی داشته و چنان‌که در این مقام تذکر دادیم هیچ‌یک از ایشان رویکرد تأسیسی به موضوع علم دینی نداشته‌اند و علی‌الاقضاء و در حد تبیین نسبت میان علم و دین، «علم دینی» موضوع سخن این جماعت بوده است و به تعریض و تلویح اشاراتی را در آثار و مضامین گفتار آنها بدان می‌توان یافت. اما رویکردی که امروزه در میان متعاطیان علم دینی وجود دارد، اغلب رویکردی ایجابی است که خود را اصیل می‌داند و مدعی است که از یک بنیاد فلسفی برخاسته است. از این روی دم به دم قرائت‌های مختلفی از آن زاده می‌شود و روایت‌های پیچیده‌تری پیدا می‌کند.

تورق این آثار نشان می‌دهد که رأی متأخرین و قدما هم راستا نیست. مگر می‌توان رویکرد «فعلی و انفعالی» یا «فلسفی و کلامی» یا «سلبی و ایجابی» را در کنار هم نهاد و صرفاً تفاوت میان آنها را عارضی پنداشت. راقم این سطور ضمن تذکر به تفاوتی که در قبال این موضوع میان قدما و متأخرین وجود دارد، آن را مایه بصیرتی می‌داند که به نظر می‌رسد از نظر مخالفین و موافقین علم دینی مغفول مانده است. برای تقریر و تنسیق این ادعا لاجرم به نقش اراده در تکوین علم و معرفت اشاره می‌کنیم و علی‌المبنی در پایان این جستار نشان می‌دهیم که چگونه علم دینی می‌تواند معنی داشته باشد و بسیاری از نقدها و پرسش‌هایی که در بیان مخالفان امکان علم دینی مطرح شده منتفی می‌گردد.

۷- نسبت میان اراده و علم

پژوهش‌های معاصر در روان‌شناسی علم و جامعه‌شناسی معرفت حاکی از این است که نقش اراده در علم امری انکارناپذیر است. در عالم مسیحیت، آگوستین از جمله نخستین فیلسوفانی است که علم را کیفیتی نفسانی معرفی کرده است. فرایند کسب معرفت، در تمامی مراحل آن، متأثر از جنبه‌های عاطفی و ارادی انسان است (پورسینا، ۱۳۸۵، ۵۲۱).

در جهان اسلام نیز اشاعره و برخی از معتزله، برخلاف متکلمان شیعی به تقدم اراده بر معرفت قائل بوده‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ۲۸-۲۰۱).

همچنین عموم متفکران اگزیستانس نیز، به جای تکیه بر باورها و برجسته ساختن نقش آن در تصمیم بر نقش اراده در ساحت فکر و عمل تأکید می‌کنند. لوثیز پویمن، کی‌یرکگور را یک اراده‌گرای کامل می‌داند که نه تنها معتقد است هر باوری محصول اراده است، بلکه به مطلوبیت و گاه ضرورت دخالت اراده در باور نیز حکم می‌کند (توکلی، ۱۳۸۰، ۲۹). نیچه نیز نظریه «اراده معطوف به قدرت» را در تقابل با اراده معطوف به حقیقت ارائه می‌کند و معتقد است انسان برای بقا و تأمین اهداف خود، جهان را مطابق الگوهای ذهنی اش سازمان می‌دهد. در این دیدگاه «اراده معطوف به قدرت» نیروی محرک همه ارزش‌گذاری‌های ماست؛ نیرویی است که تعبیرهای ما را از جهان، به «چشم‌اندازمان» وابسته می‌کند و فرضیه‌ها و برساخته‌های بزرگ فلسفی و علمی را پدید می‌آورد (نیچه، ۱۳۷۷، ۵۲۱). پس نقش اراده را در تکوین علم و معرفت نمی‌توان انکار کرد و اراده بی‌تردید محصول تحول و همراه و همپای رخدادهایی است که به نحو وجودی در بشر رقم می‌خورد و نوع نگاه او را به امور و پدیدارها رقم می‌زند. برای تبیین موضع مختار خود را در این مقال از صدرا مدد می‌گیریم.

۸- نقش اراده در تکون علم دینی

بنابر نظر صدرا علم حقیقی همان علم حضوری است. در این قسم از علم ذات معلوم برای عالم، حاضر است و این در انطباق با اصل اساسی «وجودی بودن علم» است (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۶۳). علم حضوری، وجود علم است و متعلق علم حضوری وجود اشیاء است نه ماهیت آنها. از این روی احکامی که برای وجود، ثابت است به علم نیز تعمیم داده می‌شود. از جمله احکامی که برای وجود ادعا و اثبات شده وحدت تشکیکی آن است، بر این اساس علم نیز چون هم‌سنخ با وجود است دارای مراتب ضعیف و شدید خواهد بود. علم به معقولات، شدیدترین سهم وجودی را در میان مدرکات دارد و عالم نفوس اشباح مجرده و عالم نفوس حسی و عالم ماده و جسمانیات در مراتب بعدی قرار می‌گیرد (همان، ج ۳، ۵۰۲-۳) و مراتب تشکیکی وجود، متناظر با مراتب تشکیکی در حوزه علم و معرفت قرار دارد. چرا که چنان‌که اشاره شد علم و وجود در حقیقت، واحدند.

از سوی دیگر بنابر مبنای صدرا، معرفت نه تأثر نفس، بلکه محصول مبدعیت و خلاقیت نفس است. نفس در هر یک از مراتب وجود که باشد ادراکی متناظر با آن مرتبه دارد. نفس در ابتدای وجود،



موجودی مادی است و در مرتبه عالم محسوس قرار دارد، لکن با حرکت جوهری و استکمال وجودی به مراتب بالاتر وجودی رسیده و به تجرد عقلی دست می‌یازد؛ در هر یک از این مراتب، ادراک نفس هم پایه مرتبه وجودی آن است (همان، ج ۳، ۳۳۰-۳۳۱).

در فرایند تعقل، نفس همان‌گونه که در مراحل عملی با ملکات اخلاقی یگانه می‌شود، در مراتب علمی با حقایق و ملکات علمی اتحاد پیدا می‌کند و ربط و پیوند انسان با ملکات در هر دو بعد بر مدار هستی و وجود - نه ماهیت و مفهوم - رقم می‌خورد (جوادی آملی، ۱۳۷۵؛ ج ۴ صص ۱۹۴-۱۹۵) و در نهایت با توجه به اتحادی که میان علم و عمل و مراتب ادراکی و تحریکی در ساحت نفس انسان و حرکت اشتدادی آن در دو جهت رُشد و عَمی می‌تواند صورت بگیرد، اراده انسان مُعَدّ و زمینه‌ساز جریان ادراک و تعقل در چنین بستری می‌شود. پس با این بیان، نقش و دخالت اراده در فرایند علم، انکارناپذیر است.

۹- تبیین معنای جدیدی از علم دینی و امکان تحقق آن

با توجه به مباحث بخش پیشین این جستار و با عنایت به حرکت جوهری و استکمالی نفس و نسبت میان اراده و علم و حیث تشکیکی آن، وجود انسان در هر فرهنگ و ادبی با زیست جهان انسان نسبت پیدا می‌کند و علم دینی از نظام ارزشی و جهان بینی خاص هر قومی برمی‌خیزد (نصر، ۱۳۸۶: ۱۱). از این رو سخن گفتن از مدل تأسیسی علم دینی که مورد تأکید برخی از پژوهشگران علم دینی است وجهی پیدا نمی‌کند (خسرو باقری، ۱۳۸۲). علوم انسانی از نتایج ضروری و اجتناب‌ناپذیر برآمده از یک فرهنگ و ادب و یک گفتمان خاصی است که گروهی از انسان‌ها در آن رشد کرده و بالیده‌اند. ادب، فرهنگ و اندیشه یک قومی اگر چنین نقشی در جریان تکوین دانش‌هایی از سنخ علوم انسانی داشته باشد علوم انسانی متناسب با آن قوم، فرهنگ و دین هم ظهور می‌کند؛ به دلیل چنین نفوذی هم از دینی (اسلامی، مسیحی و ...) یا سکولار بودن چنین دانش‌هایی و هم از مارکسیستی و لیبرالیستی بودن چنین علمومی می‌توان سخن گفت.

همه مراحل اعم از گزینش مسئله، انتخاب مفاهیم و الگوهای فهم مسئله و نیز روش تحقیق در چنین فرایندی شکل می‌گیرد و به موجب آن، دانشی که متناسب با ادب و فرهنگ آن قوم است ظهور می‌کند؛ علوم دینی نیز به این معنا هویت دینی، قومی و بومی پیدا می‌کنند.

بر اساس این دیدگاه تفاوت میان علم دینی با سایر علوم انسانی که در گفتمان و فرهنگ دیگری ظهور کرده همانند تفاوت میان نظریه‌های مختلف و رقیب در عرصه علوم انسانی است. از این رو علم دینی نیز در کنار سایر علوم انسانی دیگر، هویت و حقیقت مستقلی خواهد داشت و برآمده از عالم و زیست جهان متفاوت خود خواهد بود.

چنان‌که در بخش نخست این مقاله به تفصیل اشاره شد علم دینی در تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی در قالب رابطه میان علم و دین ظهور یافته است و اگر امروزه هم کسی بخواهد از علم دینی

دفاع کند باید این ایده را در همان چارچوب، تحلیل و تبیین کند. بی جهت نبوده که در تاریخ گذشته ما از رویکرد تأسیسی در باب علم دینی، سخنی به میان نیامده است و هر چه گفته شده، ذیل رابطه میان علم و دین بوده است.

در این مقاله برای تقریر ادعای خود در باب علم دینی و امکان ظهور فرایندی آن از برخی مفاهیم بنیادین مدعیان علم دینی استفاده می‌کنیم و در نهایت تقریری از امکان علم دینی را ارائه می‌کنیم که از سویی از نتایج بخش نخست این مقاله برآمده باشد یعنی با سنت و فرهنگ و تاریخ ما بیشترین قربت را داشته باشد و در عین حال، خالی باشد از بسیاری از ایرادهایی که به نظریه‌های مشابه در سنت فلسفی ما مطرح شده است. البته تفصیل این ادعا خارج از حوصله این نوشتار است ولی به قدر ضرورت به برخی از ابعاد آن و در نهایت تقریر جدیدی از امکان علم دینی اشاره می‌شود.

۹-۱- بررسی مدل‌های رابطه علم و دین؛ رویکرد تأسیسی یا فرایندی

مهم است که تأکید کنیم مقصود از علم دینی که نگارنده این مقاله از آن دفاع می‌کند بیشتر ناظر به علوم انسانی است و ادعای دینی بودن علم بیشتر ناظر به این حوزه است هر چند که علوم تجربی هم، کم و بیش و از جهاتی می‌تواند تحت تأثیر این دعاوی به نحو حداقلی قرار گیرد.

رویکرد فرایندی و نه رویکرد تأسیسی به علم دینی (که مورد تأکید این مقاله است) برخاسته از ماهیت نگاهی است که به رابطه میان علم و دین وجود دارد. در رویکرد تأسیسی، تأکید روی چارچوب‌های ثابت و مستقل از تعامل میان علم و دین است و کسی که چنین رویکردی دارد در پی تأسیس علم دینی است که کاملاً متمایز از علم رایج است. در این دیدگاه، مفاهیم دینی مبنای تأسیس روش‌های علمی جدید یا نظریه‌های بدیل می‌شوند.

در رویکرد فرایندی به تعامل مداوم و پویای دین و علم توجه می‌شود و علم دینی نه به‌عنوان یک علم مستقل، بلکه به‌عنوان یک فرایند درون‌گرا در چارچوب علم موجود تبیین می‌شود؛ البته دین به‌عنوان منبع الهام یا هدایت اخلاقی در این فرایند ایفاء نقش می‌کند.

با توجه به آنچه در بخش نخست این مقاله به تفصیل گفته شد روشن است که از میان مدل‌های مختلفی که در باب ارتباط میان علم و دین می‌تواند وجود داشته باشد، مدل‌های تعامل و هم‌افزایی به ویژه مدل‌هایی که مبتنی بر رویکردهای هرمنوتیکی و پدیدارشناختی هستند می‌توانند توضیح بهتری از رابطه میان علم و دین ارائه دهند (Murphy, 1990, pp. 45-48) که به موجب آن علم و دین در گفتگوی مداومی قرار می‌گیرند که همدیگر را تکمیل می‌کنند. از این رو علم و دین باید در رابطه‌ای پویا و متقابل باشند. علم دینی، به جای اینکه یک ساختار جداگانه باشد، باید در چارچوب علم رایج عمل کند و از داده‌ها و روش‌های آن بهره‌بردار، اما با جهان‌بینی دینی تفسیر شود. چنان‌که نانسی مورفی نیز از این رابطه به‌عنوان نوعی «تعامل هرمنوتیکی» یاد می‌کند که در آن علم و دین به‌طور مداوم یکدیگر را تغذیه می‌کنند (Murphy, 1990, pp. 78-81).



۹-۲- علم دینی و فرضیات معرفتی

علم دینی به این دلیل روشن، می‌تواند وجود داشته باشد که پیش فرض‌های معرفتی علم، خنثی نیستند و جهان‌بینی دینی می‌تواند به نحوه ظهور علم، شکل دهد. علم مدرن، برخلاف تصور عمومی، بر پایه پیش فرض‌های متافیزیکی و معرفتی خاصی بنا شده است که لزوماً با طبیعی‌گرایی هم سو نیستند.

توماس کوهن (Thomas Kuhn) یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان علم در قرن بیستم است. او در کتاب مشهور خود، ساختار انقلاب‌های علمی، دیدگاه‌های متفاوتی درباره پیشرفت علم ارائه کرده است. پارادایم‌ها به مجموعه‌ای از باورها، مفروضات و روش‌های تحقیقاتی اشاره دارند که یک جامعه علمی در یک دوره خاص از آن پیروی می‌کند:

یک پارادایم به عنوان چارچوبی کلی عمل می‌کند که چگونگی پژوهش‌های علمی و حتی نوع سؤالاتی که باید پرسیده شوند را تعیین می‌کند (Kuhn, 1962, p. 10)

پارادایم‌ها برای علم بسیار ضروری هستند، زیرا آنها چارچوبی فراهم می‌کنند که در آن دانشمندان می‌توانند به صورت مؤثر کار کنند. او بر این باور است که پارادایم‌های مختلف اغلب با یکدیگر ناسازگارند و نمی‌توان آنها را با معیارهای مشترک مقایسه کرد:

”پارادایم‌ها از دیدگاه‌های مختلفی به جهان نگاه می‌کنند و زبان و مفاهیم متمایزی دارند.“ (Kuhn, 1962, p. 103)



شکل‌گیری پارادایم‌ها در علم، فرایندی پیچیده و تحت تأثیر عوامل متعددی است که از ماهیت جامعه علمی تا ساختار مفهومی علم را دربرمی‌گیرد. توماس کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲) به چند عنصر کلیدی اشاره می‌کند که در شکل‌گیری پارادایم‌ها نقش دارند. پارادایم‌ها زمانی شکل می‌گیرند که نظریه‌ها و روش‌های علمی، در حل مسائل علمی موفقیت‌آمیز باشند؛ به عقیده کوهن: ”پارادایم‌ها در ابتدا به دلیل توانایی‌شان در ارائه راه‌حل‌های قانع‌کننده برای مسائل تجربی، مورد پذیرش قرار می‌گیرند.“ (Kuhn, 1962, p. 23)

موفقیت عملی یک نظریه باعث می‌شود جامعه علمی به آن اعتماد کرده و از آن به عنوان مبنایی برای تحقیقات بعدی استفاده کند.

پذیرش یک پارادایم مستلزم دستیابی به اجماع علمی (Scientific Consensus) میان دانشمندان است. کوهن معتقد است: پارادایم زمانی به موفقیت می‌رسد که جامعه علمی حول آن به توافق برسد و آن را مبنای کار خود قرار دهد (Kuhn, 1962, p. 176). این توافق نه تنها علمی بلکه اجتماعی نیز هست و شامل پذیرش جمعی اصول، روش‌ها و مفروضات بنیادی می‌شود.

شکل‌گیری پارادایم‌ها به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی (Historical and Cultural Context) نیز وابسته است. کوهن تأکید می‌کند که: پارادایم‌ها نه تنها علمی بلکه بازتابی از نیازها و ارزش‌های فرهنگی و تاریخی زمان خود هستند (Kuhn, 1962, p. 202). برای مثال، ظهور مکانیک نیوتنی در قرن هفدهم با تحولات فلسفی و تکنولوژیکی آن دوران مرتبط بود این ربط و نسبت در حوزه علوم انسانی به مراتب شدیدتر، قوی‌تر و جدی‌تر است.

۹-۳- زبان و ابزارهای علمی در شکل‌گیری پارادایم‌ها

زبان و ابزارهای علمی نقش کلیدی در شکل‌گیری و تحول پارادایم‌های علمی دارند. توماس کوهن (۱۹۶۲) معتقد است که ابزارهای جدید علمی می‌توانند زمینه‌ساز ظهور پارادایم‌های جدید شوند؛ مانند تأثیر میکروسکوپ در تغییر دیدگاه‌ها در زیست‌شناسی. به همین صورت، ظهور و کشف مفاهیم جدید در حوزه علوم انسانی می‌تواند زمینه‌ساز تغییر و تحول در چنین علومی شود. از سوی دیگر، لاکاتوش از مفهوم «برنامه پژوهشی» برای نشان دادن اینکه مجموعه‌ای از نظریه‌ها، با هویت مشترک، راه را برای پیشرفت علمی باز می‌کنند، بهره می‌برد. به عقیده او، نظریه‌ها زمانی کنار گذاشته می‌شوند که برنامه پژوهشی رقیب توان تبیین و پیش‌بینی بیشتری داشته باشد (باقری، همان: ۲۷-۶۳).

۹-۴- نقد دوگانه‌انگاری روش‌شناختی

نانسی مورفی (۱۹۹۰) جدایی روش‌شناختی میان علم و دین را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او این دوگانگی را مانعی برای شکل‌گیری علم دینی واقعی می‌داند و تأکید دارد که علم و دین باید در تعامل و تبادل قرار گیرند. این تعامل می‌تواند به حل مسائل اخلاقی و ارائه تبیین‌های نهایی در مورد طبیعت کمک کند. مورفی معتقد است که علم و دین می‌توانند به عنوان مکمل یکدیگر، به درک بهتر و جامع‌تری از جهان برسند (Murphy, 1990, pp. 102-105).

حتی فراتر از این، علم دینی با کنار گذاشتن دوگانگی میان علم و الهیات، می‌تواند به یک «پژوهش مشترک» تبدیل شود. در این همکاری:

- الهیات: به طرح پرسش‌های بنیادین مانند هدف وجودی جهان می‌پردازد.
- علم: از طریق تحلیل تجربی به کشف و توضیح پدیده‌ها کمک می‌کند.

این تعامل، زمینه‌ساز درکی جامع‌تر از طبیعت می‌شود، زیرا هر دو حوزه در تکمیل و اصلاح دیدگاه‌های یکدیگر نقش دارند.

در کنار این نوع تعامل علم و دین، رویکرد چندلایه‌ای در علم دینی نیز به غنی‌تر شدن مطالعات در هر دو حوزه کمک می‌کند؛ مثلاً علوم تجربی به بررسی علمی و فیزیکی پدیده‌ها می‌پردازد و دین نیز معانی معنوی و غایی این پدیده‌ها را تفسیر می‌کند. مثلاً تفسیر اخلاقی نظریه تکامل در جایی



که دین به درک معنای غایی این نظریه کمک می‌کند و نیز استفاده از ارزش‌های دینی در تحقیقات زیست‌پزشکی از این حیث که اخلاقیات دینی، نقش هدایتگر، در جهت‌گیری‌های علمی ایفا می‌کند، مصادیقی از این تعامل است.

این نسبت و رابطه تعاملی و چندلایه‌ای میان علوم انسانی و دین در مقیاس و گستره بیشتری توسعه پیدا می‌کند و منجر به طرح مسائل و موضوعات تازه‌ای می‌شود که با حیات معنوی انسان دیندار و جامعه دینی ارتباط اساسی پیدا می‌کند.

علم دینی، ترکیبی از عقلانیت علمی و بینش دینی است که می‌تواند به درک عمیق‌تر و جامع‌تر جهان و همه پدیده‌های انسانی، اجتماعی کمک کند. این رویکرد تأکید دارد که علم و دین نه تنها تعارضی ندارند، بلکه در همکاری متقابل، به شکوفایی یکدیگر منجر می‌شوند.

۹-۵- مبنای دین‌شناختی و تعامل علم و دین

الف) تعریف دین و نقش آن در علم دینی

موافقان علم دینی، دین را به عنوان چارچوبی جامع و متافیزیکی برای تبیین جهان معرفی می‌کنند که فراتر از مناسک فردی، تمام ابعاد زندگی شامل علم، هنر و اخلاق را دربرمی‌گیرد. دین در این نگاه، نظامی الهی و قدسی است که با ارائه ارزش‌ها، اخلاق و اهداف، بر علم و دانش بشری تأثیر می‌گذارد. این چارچوب معرفتی به انسان امکان درک رابطه میان خدا، طبیعت و خود را می‌دهد و می‌تواند علوم طبیعی و انسانی را تحت تأثیر اصول ثابت دینی قرار دهد.

معرفت دینی نیز به عنوان تفسیر انسان از حقیقت دینی تعریف می‌شود که هرچند تحت تأثیر شرایط فرهنگی و تاریخی قرار دارد، اما بر اصول قدسی و ثابت دین مبتنی است. مدافعان علم دینی بر این باورند که معرفت دینی، به عنوان منبعی الهی، می‌تواند دیگر دانش‌های بشری را هدایت و اصلاح کند.

ب) دین به عنوان چارچوبی برای علم دینی

دین به عنوان نظامی جامع، پرسش‌هایی بنیادین درباره منشأ، معنا و غایت زندگی مطرح می‌کند و چارچوبی معرفتی، اخلاقی و عملی برای علوم ارائه می‌دهد. از منظر نوانسی مورفی، دین با پیش‌فرض‌های متافیزیکی و ارزش‌های اخلاقی، نه تنها علم را از انحرافات اخلاقی محافظت می‌کند، بلکه آن را در جهت تعالی انسان سوق می‌دهد. دین همچنین به سؤالاتی که علم، قادر به پاسخ به آنها نیست، مانند علت وجود جهان و هدف زندگی، پاسخ می‌دهد (Murphy, 1996, pp. 65-80).

ج) تعامل هرمنوتیکی میان علم و دین

گادامر در نظریه هرمنوتیک خود، معتقد است فهم انسانی همواره تحت تأثیر پیش‌فرض‌های ذهنی

و فرهنگی است و تعامل میان علم و دین را فرایندی تفسیری و پویا می‌داند (Gadamer, 1975, pp. 265-270). این تعامل مبتنی بر پیش فرض‌های مشترک نظم و عقلانیت است و هر حوزه دیگری را تکمیل می‌کند:

- ۱- علم از دین: مفاهیمی مانند غایت و نظم را الهام گرفته و برای بازنگری در متون مقدس از داده‌های علمی بهره می‌برد (Murphy, 1990, pp. 102-105).
 - ۲- دین از علم: از دستاوردهای علمی برای تکمیل فهم معنوی و معنای غایی پدیده‌ها استفاده می‌کند (Murphy, 1990, pp. 125-130).
- از جمله نمونه‌هایی که برای این تعامل می‌توان برشمرد این است که:
- ۱- هماهنگی آفرینش و تکامل: علم، الهیات را در بازنگری تفسیر آیات مرتبط با آفرینش یاری می‌دهد؛ الهیات نیز معنای غایی نظریه تکامل را توضیح می‌دهد.
 - ۲- اخلاق زیست محیطی: دین اصول اخلاقی حفاظت از محیط زیست را ارائه کرده و علم ابزارهای اجرای آن را فراهم می‌کند.

۹-۶- زیست-جهان دینی و علمی

مفهوم زیست-جهان (Life-world) که از پدیدارشناسی هوسرل اخذ شده، شامل پیش فرض‌های تاریخی، فرهنگی و فلسفی است که فهم انسان از جهان را شکل می‌دهد (Husserl, 1970, pp. 108-112). زیست-جهان علم، بر روش‌های تجربی و علمی تأکید دارد، درحالی‌که زیست-جهان دین بر معنای غایی و ارزش‌های اخلاقی متمرکز است.

زیست-جهان دینی بر علم، هم از حیث معرفتی (طرح پرسش‌هایی درباره اهداف غایی و معنای طبیعت) و هم از حیث اخلاقی (تضمین هدایت اخلاقی علم در حوزه‌هایی چون زیست پزشکی و محیط زیست) تأثیرگذار است (Murphy, 1990, pp. 110-115).

۹-۷- تاریخ‌مندی علم و دین

علم و دین از زیست-جهان مشترکی سرچشمه گرفته‌اند و تحولات علمی تاریخی، مانند انقلاب علمی، تحت تأثیر باورهای دینی بوده‌اند. این مفهوم بیان می‌کند که هیچ دانشی مستقل از شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی شکل نمی‌گیرد و از این رو، فهم ما از پدیده‌ها، وابسته به زمینه‌های تاریخی است که در آن پدیدار شده‌اند. از سوی دیگر، علم دینی دانشی است که یا منشأ آن در متون و آموزه‌های دینی است یا اصول و غایات آن به نوعی با دین مرتبط می‌شود. این تعاطی و تعامل دوسویه باعث تکامل و پویایی دین می‌شود و نقش آن را در مناسبات علم و دین و در نهایت ظهور علم دینی مضاعف می‌سازد.

خلاصه اینکه تعامل هرمنوتیکی میان علم و دین، فرایندی دیالکتیکی است که هر یک زیست-



جهان دیگری را غنی تر می‌کند. علم با داده‌های تجربی، دین را تقویت کرده و دین با ارزش‌های اخلاقی و معنایی، علم را هدایت می‌کند. این تعامل می‌تواند به شکل‌گیری علم دینی اخلاق مدار و جامع منجر شود.

زیست-جهان به‌عنوان چارچوبی تفسیری، علم دینی را در دو سطح معرفتی و اخلاقی غنی تر می‌کند و بستر گفت‌وگویی میان علم و دین فراهم می‌سازد. تاریخ و تجربه زیسته نشان می‌دهند که علم و دین به‌عنوان مکمل یکدیگر، ظرفیت پاسخ‌گویی به پرسش‌های عمیق تر انسانی را دارند.

۱۰- نتایج پژوهش نگاه فرایندی به علم دینی

حال در این بخش با توجه به اشکالاتی که منتقدان علم دینی مطرح کرده‌اند، ضمن پاسخ به این اشکالات نشان می‌دهم که چگونه می‌توان همچنان از رهیافت فرایندی به علم دینی دفاع کرد:

الف) تفاوت علوم تجربی و علوم انسانی در علم دینی (قلمرو واقعیت)

در نگاه فرایندی به علم دینی داور نهایی همچنان واقعیت است و صرف نظر از اینکه محققان با کدام پیش فرض‌ها، نظام‌های باور و ارزش و یا اغراض و امیال و نظایر آن، کار پژوهش خود را آغاز کرده باشند، اگر در کار شناخت واقعیت توفیق یابند این شناخت عام و کلی و مستقل از همه پیش‌زمینه‌هاست (پایا، ۱۳۸۶: ۶۳).

دو فصلنامه
بهار و تابستان ۱۴۴
دوره ششم، شماره یازدهم



البته روشن است این ادعا در مورد ابژه‌هایی صادق است که پیش‌زمینه‌های ذهنی، تاریخی و فرهنگی انسان‌ها در فرایند معرفت به آن ابژه‌ها دخالتی نداشته باشد؛ مثلاً ابژه‌های علوم ریاضی و تجربی واجد چنین خصلتی هستند و رویکرد فرایندی به علم دینی چنین ادعایی را در مورد ابژه‌های ریاضی و تجربی می‌پذیرد.

لکن در مورد علوم انسانی، گستره واقعیت در نسبت و در تعامل میان علم دینی و واقعیات اجتماعی و جهان زیسته توسعه پیدا می‌کند. واقعیت، صرفاً محدود به مفاهیم ریاضی و منطقی و ابژه و عین تجربی نمی‌شود، بلکه نظر به اینکه علوم انسانی با هنجارها و ارزش‌ها ارتباط مستقیمی دارد، در چنین موضوعات و مسائلی زیست جهان انسان دینی متفاوت از زیست جهان انسان مادی و سکولار خواهد بود و متافیزیک برخاسته از دین، در طرح مسائل مربوط به زیست جهان او تأثیر مستقیمی دارد.

ب) تأثیر زیست-جهان دینی بر علوم انسانی

مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی انسان دیندار اقتضائاتی خواهد داشت که متفاوت از انسان غیردیندار است و نوع رفتار او را در اجتماع و در نسبت او با انسان‌های دیگر، با طبیعت و حتی با خود او به نحو دیگری رقم خواهد زد. بسیاری از اشکالاتی

که برخی منتقدان علم دینی مطرح کرده‌اند ناظر به علوم تجربی است و همهٔ نقدهای ایشان در باب نقد مدعیات علم دینی، ناظر به عقلانیت نقاد و تجربه‌ای است که معطوف به ابژه‌های ریاضی و تجربی است (پایا، ۱۳۸۶: ۳۹-۷۶). در حالی که علوم انسانی (که ادعای اصلی مدعی علم دینی، معطوف به این دسته از علوم است) هم واجد شئون توصیفی و هم شئون ارزشی هستند و پارادایم دین، چارچوب خاصی را برای دینداران، در پرداختن به مسائل علوم انسانی فراهم می‌کند و زبان و مفاهیم مختص انسانی را که تعلق به چنین زیست جهانی دارد طلب و تمنا می‌کند و مسائل آن بازتابی از نیازها و ارزش‌های فرهنگی و تاریخی زمان اوست. از این حیث، آموزه‌های دینی که در دل و جان انسان دیندار و جامعهٔ دینی رسوخ کرده چنان‌که در معرفت‌های فلسفی، عرفانی تأثیرگذار است بر معرفت علمی (در همهٔ شاخه‌های متنوع و متکثر علوم انسانی) نیز تأثیرگذار خواهد بود. از این رو چنان‌که فلسفهٔ اسلامی و عرفان اسلامی داریم جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی، مدیریت اسلامی، سیاست اسلامی و سایر علوم انسانی اسلامی دیگر را نیز می‌توانیم داشته باشیم.

ج) دینی بودن علوم انسانی و امکان خطا

البته دینی بودن این علوم نه امکان خطا را در این بخش از علوم، منتفی می‌سازد و نه قداستی به این علوم می‌بخشد؛ هم چنان‌که فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی از حیث دینی بودن، قداستی ندارند و این قبیل دانش‌ها حاصل تأملات فیلسوفان و عرفای اسلامی در زیست جهان مسلمانان و ذیل فرهنگ دین اسلام بوده است، از این رو ما می‌توانیم علوم دینی همچون جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی و سایر علوم انسانی دیگر با وصف دینی داشته باشیم؛ آنچه مهم است این است که این علوم از نیازها و اقتضائات زیست جهان مسلمانان برخاسته و متناسب با این فرهنگ و زیست بوم ظهور کرده است. در رویکرد فرایندی به علم دینی کسی مدعی نیست که این علوم چون وصف دینی گرفته‌اند قداستی یافته‌اند و احتمال خطا در آنها منتفی است؛ البته هر یک از این علوم دینی که در یک فرایند خاصی ظهور کرده و به بار نشست، حاصل کوشش متدینان عالم آن جامعهٔ دینی بوده است؛ هر چند که در نهایت این تجربه است که حکم می‌کند که آیا این مدل از علم دینی کارآمد بوده است یا نه؟ لکن آنچه مهم است این است که تجربه نیز در زیست جهان دینداران، آزموده می‌شود نه در یک زیست جهان خنثی؛ و در نهایت آن ایده‌ای که در علوم دینی (اعم از اقتصاد، جامعه‌شناسی، سیاست و ...) و بنابر شرایط تجربی خاص برخی از این علوم، مورد ارزیابی و حکم و اصلاح قرار می‌گیرد و ضعف و نقص‌های آن توسط عالمان دینی جبران می‌شود، مربوط به آن جامعهٔ خاص و انسان‌هایی است که در آن جامعه زیست می‌کنند.

د) تعامل علم دینی و علوم مدرن

دغدغهٔ مدافع رویکرد فرایندی علم دینی به بیانی که در این جستار ارائه شد، این نیست که چون



علوم جدید غربی اساساً بر خطا هستند و آموزه‌های دین حَقّند و علوم دینی مبتنی بر آموزه‌های دین هستند، پس امکان خطا در علوم دینی وجود ندارد. در رهیافت فرایندی به علم دینی میراث بشری در حوزه‌های مختلف علوم نادیده گرفته نمی‌شود و مورد بی‌مهری قرار نمی‌گیرد؛ بلکه علوم به عنوان مهم‌ترین میراث ارزشمند بشری تعظیم و تکریم می‌شود. هم علوم جدید و قدیم می‌توانند در بالندگی و پویایی علوم دینی نقشی داشته باشند و هم علوم دینی نمی‌توانند خود را مستغنی از این میراث بزرگ تاریخ بشر بدانند. توجه عالمان علوم دینی در حوزه‌های مختلف به دستاوردهای جوامع دیگر در حوزه علوم هم به رشد، توسعه و تعالی علوم دینی منجر خواهد شد و هم از ضریب خطا در علوم دینی خواهد کاست. عالمان علوم دینی داوری نیز همانند مقام گردآوری، از آموزه‌های دینی الهام می‌گیرند و از تجربه‌های ارجمنند بشری خود را محروم نمی‌سازند.

ه) تکامل علم دینی در چارچوب پارادایم دینی

خلاصه آنکه هم در مرحله گردآوری و هم در مرحله داوری، دین همگام با تجربه، نقش فرایندی خود را در ظهور علم دینی از دست نمی‌دهد و در سیر آزمون و خطا، معرفت دینی و علم دینی صورت استکمالی پیدا می‌کند و روایت‌های قوی‌تر، دقیق‌تر و پیچیده‌تری از آن ظهور کرده و به بار می‌نشیند. با توجه به آنچه گفته شد نباید چنین توهم شود که فرضیات برآمده از دین که در نهایت منجر به ظهور علم دینی خاصی شده، پس از آزمون، اگر ابطال شد منجر به ابطال علم دینی خواهد شد. چون چنان‌که اشاره شد علم دینی به نحو سیستمی و ذیل پارادایم دینی ظهور یافته و تکامل می‌پذیرد. اگر فرضیه‌ای ابطال شد در ذیل آن پارادایم جامع، فرضیه‌های دیگر هم مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد و به موجب تأملاتی که عالمان علوم مختلف در ذیل یک پارادایم جامع، نسبت به یک دانش خاصی دارند آن علم را مورد بازنگری و پیرایش قرار می‌دهند و ضعف و نقص‌های آن را جبران می‌کنند.

و) تکثر و تنوع در علم دینی

رویکرد فرایندی به علم دینی از تکثر و تنوع علوم دینی در جامعه دینی نمی‌هراسد؛ این تکثر و تنوع امری طبیعی و ضروری برای علوم است و برخاسته از ماهیت هرمنوتیکال علوم انسانی است. سیاست‌گذاران علم در جامعه باید چنین مجالی فراهم کنند تا رهیافت‌های مختلف مدعیان علم دینی در شاخه‌های گوناگون علوم انسانی، ایده‌های خود را عرضه کنند و موافقان و مخالفان در باب آن اظهار نظر کنند و این امر در نهایت به پخته شدن و کامل‌تر شدن آن ایده خواهد انجامید و این تعاطی و تعامل، در نهایت، به تکامل آن معرفت دینی خاص منجر خواهد شد.

ز) نقد روش‌شناسی علم دینی و پاسخ آن

برخی منتقدان علم دینی از اینکه در روش‌شناسی این علوم در نهایت باید تجربه، مَحک و میزان



ارزیابی فرضیه‌ها قرار گیرد نتیجه گرفته‌اند که مدعیان علم دینی در یک تناقضی گرفتار شده و «یک بام و دو هوا» سخن گفته‌اند. چون این سؤال مطرح می‌شود که اگر این روش تجربی از چنان اعتباری برخوردار است که حتی باید پشتوانه حقانیت صدق گزاره‌های متون مقدس شوند، چرا نتواند پشتوانه حقانیت و صدق گزاره‌های علوم و معارف بشری باشد؟ و اگر این روش شناسی چنان بی‌ارزش و بی‌اعتبار است که نمی‌تواند ضامن حقانیت و صدق گزاره‌های علوم و معارف بشری شود، چگونه می‌تواند حقانیت و صدق گزاره‌های متون مقدس را تضمین و اثبات کند (ملکیان، ۱۳۸۹؛ ۱۲۱-۱۲۲)؟ با توجه به مباحث پیش‌گفته، پاسخ این نقد نیز روشن است؛ تجربه زیسته جامعه متدینین، یک تجربه زیسته خنثی و بی‌تفاوت نیست بلکه تجربه زیسته پویایی است که در آن دین و باورهای دینی کم و بیش با حیات این جامعه درآمیخته است و میان علم دینی خاصی که ناظر به مشکلات و مسائل آن جامعه است و توسط عالمان آن جامعه دینی تدوین و تکوین یافته و روح دینی و بومی حاکم بر آن جامعه ارتباط دیالکتیکی وجود دارد. از این رو محتویات و مضامین علم دینی با میزان و سنجه تجربه جامعه متدینان تکمیل شده و توسعه پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱- زیست جهان دینی و امکان شکل‌گیری علم دینی

شکل‌گیری علم دینی مشروط به حضور زیست بومی است که فرهنگ و حیات اجتماعی آن مبتنی بر آموزه‌های دینی باشد. در چنین شرایطی، پیوند عمیقی میان روح انسان‌ها و حقیقت دین ایجاد می‌شود و تعاملات انسان با خدا، خود، طبیعت و دیگر انسان‌ها بر اساس اصول دین تعریف می‌گردد. در نتیجه، علم نیز ماهیتی دینی پیدا خواهد کرد و به‌طور طبیعی از این زیست جهان تغذیه خواهد نمود.



۲- تأثیر تکثر در اراده و فهم بر علم دینی

به دلیل وجود تفاوت در مراتب فهم و اراده انسان‌ها، علم دینی نیز به‌طور طبیعی متکثر و مقول به تشکیک خواهد بود. این تکثر، برخاسته از محدودیت‌های ذاتی انسان در برابر معرفت بی‌پایان دینی است. علم دینی از یک سو پاسخگویی نیازها و پرسش‌های متنوع جوامع خواهد بود و از سوی دیگر، ظرفیت تکامل و پویایی در مواجهه با تحولات زمانه را خواهد داشت. همچنین، علم دینی با تعالی و تکامل انسان، پیوندی عمیق داشته و از زیست جهان دینی تأثیر می‌پذیرد.

۳- تفاوت علم دینی با علوم سنتی و مدرن

علوم اسلامی همچون فقه، تفسیر، کلام، عرفان و فلسفه اسلامی و سایر علوم از این قبیل، ماهیتی درهم‌تنیده با زیست جهان دینی دارند و بر بنیان‌های فرهنگی و تاریخی جوامع دینی استوارند. در

مقابل، علوم مدرن حاصل زیست جهان انسان مدرن غربی و متأثر از اقتضائات خاص فرهنگی آن است. علم دینی مستلزم ایجاد ارتباطی عمیق با حقیقت هستی و بازتعریف بنیادین نسبت انسان با دین است. این علم باید از دل حیات معنوی و ارتباط اصیل انسان با هستی برخیزد و در نتیجه این تعامل، شاکله‌ای متفاوت از علوم مدرن پیدا کند.

۴- شرایط تاریخی و ظرفیت‌های لازم برای تحقق علم دینی

تحقق علم دینی تنها به اراده و تلاش انسانی محدود نمی‌شود، بلکه به شرایط تاریخی و ظرفیت‌های فرهنگی جامعه بستگی دارد. تجربه‌های تاریخی و نهضت‌های فکری اسلامی نشان داده‌اند که شکل‌گیری علم دینی نیازمند بازخوانی و بازآفرینی سنت، دین و تاریخ جوامع اسلامی است. استفاده هوشمندانه از دستاوردهای علوم مدرن همراه با احیای ظرفیت‌های بومی و سنتی می‌تواند راه‌حلی میانه برای کاهش عقب‌ماندگی‌های علمی و فرهنگی فراهم کند.

۵- نقش فرهنگ غربی در شکل‌گیری علوم مدرن

علوم انسانی غربی محصول فرهنگ و زیست جهان انسان مدرن غربی است و تا زمانی که ذهنیت و فرهنگ جوامع اسلامی در چارچوب این الگو باقی بماند، امکان دستیابی به جایگزینی اصیل فراهم نخواهد بود. هرگونه تحول در این مسیر مستلزم تجربه زیست جهانی دینی و بازسازی اراده و عزم جدی در راستای تغییر در عالم و زیست‌بوم انسان دیندار و مؤمن است.

۶- راهکارهای پیشنهادی برای تحول علم دینی

تحقق علم دینی مستلزم بازگشت به سنت‌های تاریخی، بازخوانی مجدد دین و فرهنگ، و بهره‌گیری آگاهانه از ظرفیت‌های معنوی و تجربیات علوم غربی است. این علم باید بر اساس حیات دینی و اراده انسان دیندار شکل گیرد و با زیست جهانی که بنیاد آن دین است، سازگار باشد. چنین تحولی نیازمند آمادگی فکری، فرهنگی و روحی جامعه است و تنها با تعهد و تلاش انسان‌های متفکر و دین‌مدار محقق خواهد شد.

علم دینی زاده شرایط تاریخی و فرهنگی زیست جهان دینی است و همواره باید از طریق امتزاج با حیات معنوی جامعه و بهره‌گیری از میراث گذشته، تکامل پیدا کند. دستیابی به این علم نیازمند درکی جامع از سنت، توجه به تحولات زمانه و ایجاد ظرفیت‌های جدید برای تحول علمی و فرهنگی است. تنها در سایه بازخوانی سنت، دین و تاریخ، علم دینی می‌تواند به بلوغ، پایداری و جایگاهی تأثیرگذار دست یابد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. طرح نو. تهران.
۲. ابن رشد، محمد (۱۹۹۷). فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعه والحکمه من الاتصال، تحقیق محمد عبدالجبار، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۲۰۰۰). دارالفکر، بیروت.
۴. استرن، جوزف پیتر (۱۳۷۳). نیچه. ترجمه عزت الله فولادوند. طرح نو. تهران.
۵. باقری، خسرو (۱۳۸۲). هویت علم دینی، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران.
۶. برنجکار، رضا؛ جمالی، مصطفی (۱۳۹۵). نقش اراده در شکل‌گیری معرفت از منظر صدرای شیرازی. مجله: انسان پژوهی دینی، بهار و تابستان شماره ۳۵، قم.
۷. پایا، علی (۱۳۸۶). ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره ۱۱، تابستان و پائیز.
۸. پورسینا، زهرا (۱۳۸۵). تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آراء آگوستین قدیس، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.
۹. ژیلسون، اتین (۱۳۷۹). روح فلسفه در قرون وسطی. مترجم: ع. داوودی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم، قم: انتشارات اسراء.
۱۱. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران.
۱۲. صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۳. غزالی، محمد (۱۴۱۶-۱۹۹۶). المنقذ من الضلال، بیروت، دارالاندلس.
۱۴. فارابی (۲۰۰۲). إحصاء العلوم، قدم له و شرحه و بؤبه الدكتور علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال، بیروت.
۱۵. فخری، ماجد (۱۳۸۹). سیر فلسفه در جهان اسلام. هیئت مترجمان، انتشارات علمی فرهنگی. تهران.
۱۶. گلشنی، مهدی (۱۳۸۰). از علم سکولار تا علم دینی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
۱۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۱۸. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۹). اراده‌گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی، معرفت کلامی. سال اول شماره ۴. مؤسسه امام خمینی(ره)، قم.
۱۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). جهان‌بینی اسلامی و علم جدید در: علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، تدوین و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی‌ور و سیدمحمدتقی موحدابطحی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. نیچه، فریدریش (۱۳۷۷). اراده معطوف به قدرت، آزمایشی در دیگرونی همه ارزش‌ها، ترجمه محمد باقر هوشیار. نشر فرزانه روز.



21. Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Sheed and Ward, 1975, pp. 258-275.
22. Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 1970, pp. 108-112.
23. Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press
24. Murphy, Nancey. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Cornell University Press, 1990, pp. 85-115.
25. Murphy, N., & Ellis, G. (1996). *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*. Minneapolis: Fortress Press. "Religion as a Worldview Framework" (pp. 65-80).
26. Murphy, N. (2002). "Theological Metaphysics and Scientific Inquiry." *Zygon: Journal of Religion and Science*, 30(1), 45-55.