

بررسی رویکردهای پنج‌گانه در مواجهه با علم

رضا غلامی

عضو هیئت علمی مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا، ایران، تهران.

gholami@sccsr.ac.ir

چکیده

این مقاله از دو بخش عمده تشکیل شده است: بخش اول، تبیین چهار رویکرد موجود درباره علم در میان مسلمانان و شعب گوناگون هر یک از رویکردهای مزبور به همراه با نقد مختصر هر یک از آنها؛ و بخش دوم، تبیین رویکرد پنجم به مثابه رویکرد مختار در قالب چهار اصل عمده. در بخش پایانی این مقاله با طرح چندین پرسش فلسفه علمی و پاسخ به آنها، پایداری رویکرد پنجم که رویکرد مختار است ارزیابی شده است. مغز رویکرد پنجم این است که اولاً قلمرو دین مقتضی شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی است، لکن مقتضی شکل‌گیری علوم طبیعی، فنی و پزشکی اسلامی نیست؛ ثانیاً در علوم انسانی اسلامی، قرار بر جذب دانش و روش‌شناسی‌های تجربی نیست، بلکه بر اساس منطقه‌بندی جدیدی که در ساحت علم بالمعنی الاعم صورت می‌گیرد، هر یک از منابع و روش‌شناسی‌های علمی بر حسب قابلیت و کارکردی که دارد به‌تنهایی و یا شراکتی در یک یا چند منطقه مشخص از مناطق مزبور قرار می‌گیرد. مهم‌ترین ثمره این طبقه‌بندی، ارتقای کارآمدی علوم انسانی اسلامی در شناخت و حل مسائل اساسی

بشر و نزدیک کردن معرفت انسان به یقین است؛ ثالثاً علوم طبیعی، فنی و پزشکی، اسلامی و غیراسلامی ندارند، لیکن در صورت عدم تعارض با زیرساخت‌های فکری اسلام، مورد تأیید اسلام‌اند و عملاً نیز مشروعیت می‌یابند؛ رابعاً بشر در زندگی دنیوی دارای نیازها و پاسخ‌های مشترک است و اسلام دستاوردهای بشری در حوزه علم و فناوری را مگر در مواردی که با هدف پلید به دست آمده باشد، قبول دارد؛ خامساً اراده انسان در شکل‌گیری علم گرچه انکارناپذیر است، اما تفاوت اراده به نسبی کردن خوبی و بدی در حوزه علم نمی‌انجامد؛ سادساً اسلام جبر تاریخی را قبول ندارد و انسان‌ها را در تغییر شرایط محیطی مسئول می‌انگارد؛ لذا در اسلام چیزی به نام توقف و سکون در برابر شرایط به نام حوالت تاریخی و غیره وجود ندارد و قائلان به این دیدگاه، خواسته یا نخواستہ به سکولاریسم تن داده‌اند.

کلیدواژگان: معرفت، عقل برهانی، عقل جزئی، علم تجربی، روش‌شناسی، سکولاریسم، علم دینی، فناوری و پیشرفت.

مقدمه

تردیدی نیست که یکی از عوامل کلیدی در شکل‌گیری و اوج‌گیری تمدن‌ها، علم است و هیچ تمدنی نیست که بدون دستیابی به سطح مناسبی از علم، شکل گرفته باشد. البته منظور از علم، «دانایی» (اعم از معرفت و علم تجربی) است که اعم و اقوا از علم به معنای «اطلاعات»^۱ است. در یک بررسی تاریخی، تأیید می‌شود که اوج تمدن اسلامی مرهون به میدان آمدن علما و رونق گرفتن علم و دانش و از همه مهم‌تر، به‌کارگیری صحیح نتیجه تلاش‌های علمی در عرصه عمل و زندگی فردی و اجتماعی است. حال پرسش اصلی اینجاست که چرا به رغم اهمیت منحصر به فردی که اسلام برای علم و دانایی قائل شده است، در بعضی مقاطع تاریخی شاهد افول علمی جوامع اسلامی و عقب‌ماندگی مسلمین در این عرصه هستیم؟ به نظر می‌رسد این افول و عقب‌ماندگی تک‌عامله نیست. ضمن آنکه هر عامل را می‌توان از جوانب گوناگون بررسی کرد، لیکن دو عامل نسبت به مجموع عوامل از اهمیت خاص برخوردارند:

۱. فقدان طرز تفکری صحیح درباره علم و نقش آن در ساخت زندگی بشر؛

۲. ناتوانی در تطبیق درست علم با دین و جهان‌بینی الهی و یا تولید علم دینی است. ثمره عامل نخست، فاصله گرفتن از علم متعارف و به تبع آن، انزوا و عقب‌ماندگی، و ثمره عامل دوم، التقاط و از دست رفتن جان و گوهر دین بر اثر رشد علمی است که در ضمن بحث، به تفصیل به آن خواهیم پرداخت.

موضوع این مقاله، بررسی اجمالی پنج رویکرد عمده نسبت به علم در دنیای اسلام است. البته بعضی از این رویکردها مختص دنیای اسلام نیستند و به تعبیری، سوغات غرب به شمار می‌آیند. با این حال، هدف مقاله، بررسی نگاه‌های رایج و نیمه‌رایج به علم در غرب نیست. پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته نیز ضروری است که این مقاله در این مقام به دنبال تتبع کامل و تبیین جری و تک‌تک اقوال و آرا درباره هر یک از رویکردهای پنج‌گانه نبوده است؛ بلکه تلاش اصلی این مقاله معطوف به اولاً ارائه یک جمع‌بندی ساده از دیدگاه‌های اصلی (با نیم‌نگاهی به تبعات تمدنی هر یک)، ثانیاً نقد و بررسی کلان دیدگاه‌ها، و ثالثاً ارائه دیدگاه مختار یا مطلوب بوده است. با این ملاحظه، نباید از این مقاله انتظار داشت تا به سمت تکرار مطالب خوبی که در شرح و بیان دیدگاه‌های متنوع منتشر شده‌اند برود.

۱. رویکرد نخست: علم سالاری - دین‌گزیزی

ریشه این رویکرد، اندیشه اومانیستی است؛ اندیشه‌ای که با حذف خدا از حیات بشر، انسان یا به تعبیر درست‌تر، دانش تجربی را بر کرسی خدایی می‌نشانند. این رویکرد نفی‌کننده خداست و جهان را محصول اتفاقی مجهول مثلاً از جنس Bing Bang یا انفجاری بزرگ می‌انگارد. استاد مطهری از این رویکرد به «تصوری که پی‌یر روسو و همه دانشمندان هم‌قطار او از معنای آفرینش دارند، و آن تصور از معنای آفرینش، مبنی بر گزاف و صدفه است» تعبیر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷ ب، ص ۷۲)؛ چنان‌که امروز نیز استیون هاوکینگ با توسل به نظریه کوانتوم ادعا می‌کند که «صرف باور به وجود مبدایی برای جهان، به معنای قبول حضور خالق برای جهان نیست و جهان می‌تواند خودبه‌خود و بدون علت به وجود آمده باشد» (قائمی نیک، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

در واقع، در این رویکرد این‌گونه تصور می‌شود که دین نه تنها با علم در تعارض است، بلکه اصلی‌ترین مانع رشد علم نیز هست. ریشه این دیدگاه را در اصل باید در رویکرد گالیله‌ای-نیوتنی به نسبت علم و دین دانست که بعدها خود را در نظریه‌های علم سالار نهادینه ساخت. در این زمینه، چالمرز در کتاب چپستی علم از اچ. دی. آنتونی چنین نقل می‌کند: «آنچه بیش از مشاهدات و

آزمایش‌های گاليله موجب شکستن سنت شد، رویکرد وی به آنها بود. نزد وی، تنها آن چیزهایی واقعیت محسوب می‌شد که بر مشاهدات و آزمایش‌ها مبتنی بود، نه آنچه که به برخی اندیشه‌های از پیش متصور مرتبط می‌شد» (چالمرز، ۱۳۹۳، ص ۱۴). سیدحسین نصر نیز در مقام تعریف علم مدرن، تعبیر جالبی از این نوع نگرش به علم و دین دارد و می‌نویسد: «علم مدرن، قطب عینی‌اش، از ترکیب روانی به جسمی جهان طبیعی با انسان و قطب ذهنی‌اش، از تعقل بشری - که به نحوی صرفاً انسان‌گونه تصور می‌شود و از منبع نور عقل کاملاً جدا شده است - فزادتر نمی‌رود» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰).

باید توجه داشت که رویکرد نخست از یک جهان‌بینی مادی متولد شده است که اساساً ربوبیت الله (جل جلاله) را نمی‌پذیرد. هرچند امروز این رویکرد در غرب عمدتاً مسیحی تنفس می‌کند و لذا با ظواهر مسیحیت تقابل آشکاری ندارد، ولی باطن آن الحاد است. لذا روشن است که چنین رویکردی در جهان اسلام، نسبتی با اسلام، حتی اسلام حداقلی ندارد.

از سوی دیگر، علم در رویکرد نخست، علم عمدتاً تجربی است. اساساً در این رویکرد، دیگر علوم نظیر معارف و حیانی و فلسفه برهانی اگر هم مسامحتاً به عنوان علم پذیرفته شوند، علم به شمار نمی‌آیند و در خوش‌بینانه‌ترین وجه، در ردیف علوم غریبه قرار می‌گیرند و اعتبار و جاهتی برایشان منظور نمی‌شود. در چند سده گذشته، این رویکرد تقریباً در غرب حاکم بوده، هرچند شاخه دوم در بین توده مردم رواج گفتمانی داشته است. علت آن نیز روشن است؛ در غرب مسیحی، نه فقط نفی خالقیت خداوند، بلکه نفی ربوبیت او به شکل مطلق ممکن نیست. در این رویکرد، اولاً انسان موجودی کاملاً مادی است و وجود روح مجرد برای او دست‌کم اثبات‌پذیر نیست؛ ثانیاً انسان صد درصد متعلق به این دنیاست و لذا طبیعی است که تمام توان خود را برای بهره‌گیری فیزیکی از این عالم متمرکز کند. در این صورت علم به جای جست‌وجو برای دریافت حقیقت، مسیر خود را تغییر می‌دهد. در این تغییر مسیر، علم هویت خود را از حقیقت‌جویی در فایده‌گرایی بازتعریف می‌کند و طبیعی است که علم فایده‌گرا می‌تواند تمام‌قد در خدمت رشد فناوری باشد. نکته‌ای که باید در اینجا یادآور شد، ظهور نظام سرمایه‌داری جدید در غرب از مقطع انقلاب صنعتی به بعد است. سرمایه‌داری که نقطه مقابل عدالت‌گرایی است، محصول دنیوی شدن، آن هم دنیای منهای دین است. باید توجه داشت که سرمایه‌داری، همواره رابطه معناداری با علم و فناوری داشته است. در واقع، سرمایه‌داری برای رشد خود به علم و فناوری و همچنین علم و فناوری نیز برای رشد خود، به سرمایه‌داری نیاز مبرم دارند. با این وصف، عجیب نیست که از اواسط قرن هجدهم به بعد، شاهد رشد اعجاب‌آمیز علم و فناوری در دنیا با مرکزیت غرب هستیم.

البته باید تأکید کرد که مرکزیت غرب به منزله این نیست که این رشد فقط ثمره تمدن مغرب‌زمین است. کسانی که به تاریخ اشراف دارند، تأیید می‌کنند که غرب به‌ویژه در خلال جنگ‌های صلیبی و پس از آن، به شکل وسیع و هدفمندی اقدام به انتقال علم و حتی فناوری از شرق و به طور خاص ملل مسلمان کرد که در جای خودش قابل بحث و مذاقه است.

۲. رویکرد دوم: جداکننده قلمرو علم و دین

این رویکرد، میان علم و دین جدایی می‌اندازد. بر اساس این نگاه، دین عمدتاً در منطقه عبادات شخصی و مناسک حرفی برای گفتن دارد و با تشریح احکام و مناسک عبادی، می‌کوشد سایه نوعی از معنویت را بر زندگی انسان بیندازد. در این رویکرد، هر کدام از علم و دین، قلمرو خود را دارد. به بیان دیگر، نه دین می‌تواند وارد قلمرو علم شود و نه دین می‌تواند وارد قلمرو علم شود. این رویکرد نفی‌کننده وجود خدا نیست، لکن فهم وجود خدا را چه در شأن خالقیت و (به طریق اولی) چه در شأن ربوبیت او، خارج از قلمرو فهم بشری قلمداد می‌کند؛ لذا ترجیح می‌دهد آن را گستره‌ای خاص و در حد یک باور فردی نسبی و متنوع حفظ کند. طبیعی است که در این رویکرد، دین هیچ نقشی در علم ندارد و به طور کامل از ساحت علم برکنار شده است. عبدالکریم سروش در این زمینه بیان روشنی دارد و می‌نویسد: «دین نه عین علم است و نه مولد آن و نه داور آن و نه به دست‌دهنده روش آن و نه روانه به سوی هدف آن». در واقع از منظر سروش در معرفت دینی جدید (معرفت دینی در عالم مدرن)، ساخت این جهان بر عهده دین نیست و مهندسی جامعه و طبیعت به تدبیر علم و عقل جدید وانهاده شده است و در این میان، دین نقشی جز آبادانی جهان دیگر و آخرت انسان نخواهد داشت (به نقل از زرشناس، ۱۳۷۴).

کی‌یرگور نیز دیدگاهی جز غیرقابل جمع بودن علم و دین ندارد؛ لکن با بیان احترام‌آمیز قلمرو دین را از قلمرو علم جدا می‌سازد و می‌گوید:

وحی نه‌تنها برتر از عقل است، بلکه در تضاد با آن نیز هست و از این رو اثبات یقینی با

روش عقل و علم در حوزه دین نه ممکن و نه مطلوب است. به نظر وی ایمان امری انفسی

است، در حالی که علوم امری آفاقی‌اند؛ و این دو نه‌تنها با یکدیگر جمع نمی‌شوند، بلکه

توجیه امر دینی توسط علم، شورمندی ایمان را زایل می‌گرداند (همان، ص ۱۰۴).

این واقعیت در سخن کی‌یرگور قابل فهم است که علم و دین از دو منبع معرفتی متفاوت

برخوردارند و هر یک جهان را به گونه‌ای متفاوت می‌نگرند؛ لذا نمی‌توانند به همسویی برسند.

بنابراین او ترجیح می‌دهد قلمرو این دو را جدا سازد تا از این طریق صورت مسئله (تعارض) را

پاک کند. در حقیقت، کی یرکگور اساساً میان علم و دین مرز مشترکی قائل نیست تا صحبت از هماهنگی یا تعارض را مطرح کند.

باید توجه کرد جدایی‌ای که این رویکرد میان علم و دین می‌افکند، گاه از سر تفاوت قلمروهاست و گاه از سر تعارض (چه تعارض واقعی و چه تعارض پنداری)؛ با این حال، روشن است که هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی مقتضی چنین تفکیکی که باید آن را سکولاریته نامید، نیست. حتی اگر بپذیریم که ساحت علم از ساحت دین جداست، اولاً تعارض ذاتی میان علم و دین (اسلام) وجود ندارد؛ ثانیاً هرچند این دو از جهت موضوع، روش، زبان و مقصد مرزهای مشترک و متفاوتی دارند، دین بر جهت‌گیری علم اثراتی جدی می‌گذارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت علم و فناوری در یک جامعه دینی واقعی، در عین احتمال شباهت از جهات شکلی، کارکردهایی به مراتب انسانی‌تر دارد و بشر را در دستیابی به مقاصد دینی کمک می‌کند. در این زمینه در رویکرد پنجم توضیح بیشتری خواهیم داد.

۳. رویکرد سوم: لزوم تبیین و توجیه علمی دین

تبیین و توجیه علمی دین از دو منظر قابل پیگیری است:

منظر اول، فهم معرفت دینی از طریق علم است که در دیدگاه سروش به وضوح به آن پرداخته شده است. در دیدگاه سروش، اولاً دین برای آخرت انسان‌هاست و لذا در زندگی بشر نقش حداقلی دارد (مطلبی که البته به‌سختی می‌توان آن را با رسالت کلان انبیای الهی : برای رساندن بشر به سعادت توجیه کرد)؛ ثانیاً دین امری صامت است و تبیین آموزه‌های آن جز از طریق علم ممکن نیست. سروش در این زمینه می‌نویسد: «دین یا شریعت، مجموعه ارکان، اصول و فروعی است که بر نبی نازل گردیده است؛ اما معرفت دینی فهم روشمند و مضبوط آدمیان از شریعت است و مانند سایر معارف در مقام تحقق، هویتی جمعی و تاریخی دارد» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۴۰). باید توجه داشت که تفاوت اصلی دیدگاه سروش با دیدگاه کی‌یرکگور در رویکرد دوم، این است که گرچه سروش دین را از قلمرو علم بیرون انداخته، اما علم را در قلمرو دین وارد کرده است؛ چیزی که عملاً ما را در شرایط همان رویکرد نخست، یعنی علم‌سالاری قرار می‌دهد. در واقع، صاحبان رویکرد اول و بخشی از قائلان به رویکرد سوم علی‌رغم غیرعلمی دانستن آموزه‌های دینی، به دنبال تبیین و همچنین قضاوت درباره دین با روش‌هایی هستند که اساساً برای ارزیابی امور متافیزیکی پدید نیامده‌اند؛ مثل آنکه شما بخواهید با برترین میکروسکوپ‌های جهان روح انسان را مشاهده کنید! طبیعی است که میکروسکوپ نه برای مشاهده روح ساخته شده و نه صلاحیت این کار را دارد؛

اما منظر دیگر در این رویکرد، آن چیزی است که در مقطعی مرحوم مهندس بازرگان و طرف‌دارانش دنبال می‌کردند. در این رویکرد، روی تعارض علم و دین خط بطلان کشیده می‌شود، لکن نه به نفع دین، بلکه به نفع علم. تفاوت نگاه سروش و بازرگان در این است که بحث بازرگان بر سر معرفت دینی نیست تا ببینیم آیا آن را به دست علم و روش‌های علمی بسپاریم یا نسیاریم؛ بلکه بحث او بر سر ورود دین در علوم طبیعی، و تعارضاتی است که از این نقطه میان علم و دین نمودار شده و ساحت دین را نزد مؤمنان «متجدد» خدشه‌دار کرده است. به بیان دیگر، در این نگاه آن دینی اصیل است که با علم توجیه‌پذیر باشد. برای مثال، در شرع مقدس اسلام گوشت خوک حرام معرفی شده است؛ حال اگر بتوانیم از علم دلیل قانع‌کننده‌ای برای حرمت گوشت خوک (مثل وجود یک میکروب خاص) پیدا کنیم، این حکم شرعی موجه می‌شود؛ وگرنه حکمی غیرموجه است که اگر سندیت آن غیر قابل بطلان یا تشکیک باشد یا امکان ارائه تفسیری تاریخی از آن میسر نباشد، یا باید آن را کنار گذاشت و یا صرفاً به نحو تعبدی به آن ملتزم بود. بازرگان در این باره می‌نویسد:

اتخاذ طریقه مشاهده و تجربه یعنی توجه به طبیعت و استوار ساختن استدلال‌های نظری بر محسوسات تجربی، از امتیازات خاصه قرآن است که ده قرن پیش از بیکن و دکارت به سبک ابراهیم این طریقه را متداول نموده، ابداً تبعیت از روش فلسفی حکمای یونان نکرده و وارد مباحث خیالی لفظی نشده است. قرآن تقریباً در تمام آیات شاهد از آثار طبیعت می‌آورد و مردم را متوجه به گردش زمین و آسمان و وادار به تفکر در توالی شب و روز، مطالعه ورزش باد، تشکیل ابر، ریزش باران و ... می‌نماید (بازرگان، ۱۳۷۹، ص ۷۳).

وی در جای دیگر نگاه خود در این زمینه را کمی روشن‌تر می‌سازد و می‌نویسد:

البته قرآن نخواستار است اصول و قوانین فیزیک تدوین نماید یا هواشناسی به ما تعلیم دهد؛ خیر. می‌گوییم طوری حرف زده است که در هیچ نوشته و گفته بشری تا قبل از قرن اخیر، که سخن از باد و باران رفته نظیر آن ادا نشده است ... و می‌خواهیم نشان دهیم که ضمن آیاتی که نام از باد و باران و کیفیات مربوطه به میان می‌آید، تعبیرها و تراوش‌ها انطباق عجیب و دقیق با اکتشافات هواشناسی و با معلومات و نظریات دارد، دلالت بر این معنا می‌کند که فرستنده قرآن و نازل‌کننده قرآن همان فرستنده باد و نازل‌کننده باران است (بازرگان، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲).

البته ذکر این نکته درباره مهندس بازرگان ضروری است که نگاه او به رابطه علم و دین همیشه یک‌سان نبوده است؛ چنان‌که بعضی بازرگان را به متقدم و متأخر تقسیم کرده‌اند. برای نمونه، او در جایی دیگر تأکید می‌ورزد:

مطالب و احکام دین هر قدر با بصیرت و دقت و روی موازین علمی شناخته شود و عمل گردد بهتر است؛ ولی چون علم قهراً دچار اشتباه و نقص است و دائماً در حال اصلاح و تکمیل می‌باشد، نمی‌تواند ملاک قاطع و ثابت دین باشد و دین را نباید در قالب معلومات زمان، اسیر و میخکوب کرد (بازرگان، ۱۳۳۸، ص ۶۷).

با این حال، بدون شک نوع نگاه بازرگان و طرفداران او تأثیر خود را در ساخت رویکرد سوم گذاشته است. یکی از کتاب‌هایی که بر اساس این رویکرد تألیف شده، کتاب چهل جلدی اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، اثر شهید سیدرضا پاک‌نژاد است که کوشیده با همین روش، تعارض میان علم و دین را از بین ببرد.

در کل باید توجه داشت که چه این دیدگاه را متعلق به بازرگان بدانیم و چه ندانیم، این دیدگاه به دنبال توجیه علمی دین است، و از چند جهت اشکال دارد: جهت اول اینکه، علم تجربی همواره در کنار اثبات ظنی، ابطال‌پذیر نیز هست و این ابطال‌پذیری احکام دینی را نیز دائماً در معرض بطلان قرار می‌دهد؛ این در حالی است که احکام دینی، مولود منبع معرفتی درجه یک، یعنی وحی الهی است و مادام که منبع وحیانی، خود فلسفه یک حکم را به طور کامل بازگو نکرده باشد، نمی‌توان با علم تجربی فلسفه آن را جزماً شناخت. از سوی دیگر، همان‌طور که ذکر شد، این رویکرد با توجیه علمی دین، عملاً علم را به دین ترجیح می‌دهد و از این طریق می‌کوشد تا به دین صورت مدرن بدهد؛ این در حالی است که دین کاملاً از این صورت‌بخشی بی‌نیاز است.

۴. رویکرد چهارم: علم‌ستیزی

این رویکرد خود به چند شاخه تقسیم‌پذیر است: یکی از شاخه‌های آن، افراطی است؛ یعنی معتقد است علم تجربی را باید کنار گذاشت و تمام مایحتاج بشر را از قرآن و سنت یافت. مستندات نیز برای این اعتقاد ارائه می‌کنند؛ از جمله این آیات شریفه که می‌فرماید وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ الشَّيْءِ (نحل: ۸۹)؛ يَا وَلَا زَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام: ۵۹). شاید به‌سختی بتوان افراد و مکاتب متعددی را به عنوان نمایندگان این طرز تفکر معرفی کرد؛ لکن از گذشته طیفی از علما بوده و هستند که با علم چنین مواجعه‌ای داشته‌اند. در همین جهت، به نظرات مرحوم مجتهد تبریزی و اهل توقف اشاره خواهیم داشت.

شاخه دیگری نیز در این رویکرد وجود دارد که علم جدید را نه به جهت بی‌نیازی دین به آن، بلکه به سبب جهان‌بینی الحادی و خودبنیادانه آن نفی می‌کند. این طرز تفکر قائل است که علم تجربی به شکل فعلی مولود فضای غرب اومانستی و مدرن است؛ بنابراین تا زمانی که از این فضا

خارج نشده‌ایم، چه استفاده از روش‌های آن، و چه استفاده از محصول آن، مساوی با غربزدگی و افتادن در دام الحاد است. شاید بتوان دیدگاه‌های احمد فردید و شاگردان او را در این شاخه جا داد. در واقع فردید عصر جدید را عصر سلطه موضوعیت نفسانی می‌داند که صورت نوعی آن، اصالت نفسانیت انسانی و نیست‌انگاری خودبنیادانه و خود اندیشانه بشر امروز است (فردید، ۱۳۸۷، ص ۴۳) و بر همین اساس است که فردید دوره مدرن را زندانی می‌داند که هرگونه تلاش در آن می‌تواند به نفع مدرنیته تمام شود. البته از منظر او دوره فعلی که از آن به پسامدرن نیز تعبیر می‌شود، دوران ماقبل پایان تاریخ و دوران عسرت و لمس دشواری‌های موضوعیت نفسانی است که طبعاً بر دوره مدرن ارجحیت دارد؛ لکن راه‌حل اصلی فردید برای خروج از این شرایط، گذار از این مرحله یا حواله تاریخی و انتظار برای آمدن دوره جدید است که فردید از آن به سیر به سوی امت واحده و پایان تاریخ تعبیر می‌کند؛ دوره‌ای که موضوعیت نفسانی پایان می‌پذیرد و اسم اعظم حضرت اله از غیبت برون می‌آید (فردید، ۱۳۸۷، ص ۴۴۷).

یکی از دیگر نمایندگان این طرز تفکر را باید اصحاب فرهنگستان علوم یا شاگردان مرحوم سیدمنیرالدین حسینی دانست. در این طرز تفکر که شباهت‌هایی با نگاه مرحوم فردید دارد، اراده خاص بشر است که تولیدکننده انواع علم می‌باشد و طبعاً از اراده الحادی، علم الحادی، و از اراده الهی، علم الهی متولد می‌شود. سیدمحمد مهدی میرباقری، از شاگردان میرزا مرحوم سیدمنیرالدین حسینی در این زمینه معتقد است:

خداوند انسان را دارای اراده آفریده است. به همین دلیل، چگونگی زیستن انسان در عالم، با چگونگی اراده و خواست او کاملاً مرتبط است. از سوی دیگر، یکی از ابعاد زندگی آدمی نیز شناخت او از خود و محیط اطراف است و انسان به منزله عامل، در تمامی مراحل کسب معرفت در حال انجام دادن عملی ارادی است. از این رو نوع اراده انسان، بر نوع فهم او از جهان تأثیر دارد (ابطحی، ۱۳۸۹).

همان‌طور که اشاره شد در نگاه میرباقری، محور اراده انسان یا بندگی خدا (حق) و یا پرستش شیطان و ابتهاج مادی (باطل) است و از این جهت، ادراک یا مؤمنانه است یا کافرانه. به نظر می‌رسد گرچه اثرگذار بودن اراده انسان بر علم را نمی‌توان انکار کرد، لکن میرباقری باید توضیح دهد که چگونه می‌توان با نسبی شدن علم و واقعیت‌های علمی در عرصه‌های مشترک کنار آمد؟ به عبارت دیگر، یک نتیجه علمی و یک محصول علمی می‌تواند هم بر واقعیت منطبق باشد و هم نباشد و این موضوع صرف نظر از اشکال معرفت‌شناختی، عملاً زندگی را برای انسان مسلمان

به‌غایت سخت و حتی غیرممکن خواهد ساخت.^۱

در حاشیه باید گفت که این رویکرد درباره فناوری نیز نگاه مشابهی دارد. شاخه نخست از این رویکرد، خود به دو شعبه قابل تقسیم است: شعبه‌ای که به فناوری حساسیت ندارد و مادام که فناوری با ظاهر احکام الهی ناهماهنگ نباشد آن را مقبول می‌داند و شعبه دیگر که اساساً فناوری را به دلیل زادگاه و فضای غیردینی‌اش، یا به سبب سکوت دین در قبال آن، شر و مضر توصیف می‌کند. در همین زمینه، امروز با پدیده‌ای به نام اهل توقف در روستای ایستای طالقان از توابع استان البرز روبه‌رو هستیم که اهالی آن خود را از پیروان مرحوم میرزا صادق مجتهد تبریزی از علمای عصر مشروطه معرفی می‌کنند. مرحوم مجتهدی (متوفای ۱۳۱۱ش)، از جمله فقیهانی بود که تا پایان عمر خود بر عدم جواز استفاده از فناوری و امور مدرن فتوا می‌داد. او معتقد بود که در دوران غیبت معصوم، حکومت‌های عرفی، غاصب به شمار می‌روند؛ چراکه غاصب مقام معصوم و حاکم الهی‌اند و لذا باید به انتظار ظهور معصوم و شکل‌گیری حکومت صالح الهی (که جز به دست او محقق نمی‌شود) نشست. فردی به نام حسین قلی ضیایی، پیر فعلی آنها به شمار می‌آید و بنا به نظر مرحوم مجتهدی، عصر مشروطه را آغاز آخرالزمان تلقی می‌کند. او که در جست‌وجوی نشانه‌هایی از حضور مردان طالقانی (که در بعض روایات به عنوان یاران حضرت مهدی (عج) در آخرالزمان بشارت داده شده‌اند) بود، پا به طالقان گذاشت و چون اثری از آنها ندید روستایی را به وجود آورد تا این مردان را تربیت کند. در این روستا، شمار اندکی با همین نگاه شهر خود را ترک کرده و زندگی بدوی، یعنی منهای فناوری و امور مدرن را برگزیده‌اند. آنان حتی از برق نیز استفاده نمی‌کنند و تصور می‌کنند چنین زندگی‌ای، به زندگی دینی نزدیک است و اگر امام زمان (عج) نیز ظهور کنند، ابزار و فناوری متفاوتی را برای زندگی معرفی خواهند کرد که حتماً از آثار سوء ابزار و فناوری مدرن بری خواهد بود (ر.ک: عسگری، ۱۳۸۹).

البته شاخه دوم از این رویکرد نیز فناوری را به طور کل محصول غرب یعنی جهان‌بینی الحادی می‌پندارد و با آنکه محدودیتی برای استفاده صحیح از آن قائل نیست، موقعیت فعلی را مرحله‌ای تاریخی شبه جبری به شمار می‌آورد که باید سپری شود و تا سپری نشده است، هیچ قدرتی را یارای غلبه بر آن و تبعاتش نیست.

البته گفتنی است که جبر تاریخی در فلسفه و عرفان اسلامی، امری مردود است. جبر تاریخی با اختیار انسان که گوهر وجودی اوست تعارض دارد. انسان‌ها مختارند تاریخ را آن‌گونه که

۱. این سخن به مفهوم این نیست که رویکرد فرهنگستان علوم اسلامی به علم، دچار نسبی‌گرایی است؛ بلکه منظور لزوم مشخص شدن رمز نسبی‌گرایی با نظر بیان شده است.

می‌خواهند بسازند و در هر چرخه‌ای که می‌خواهند قرار بگیرند؛ لکن قرار گرفتن در چرخه حق آنها را در جهت سعادت‌مند شدن حمایت می‌کند و در نقطه مقابل، قرار گرفتن در چرخه باطل، ایشان را در رسیدن به شقاوت حمایت می‌کند. با این حال، هیچ‌کس مجبور نیست در این دو چرخه قرار گیرد: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (انسان: ۳). از سوی دیگر، جریان حق در هیچ دوره‌ای از تاریخ به بن‌بست برخورد نمی‌کند و همیشه حتی در شرایط غلبه ظاهری جهل و کفر، به طور بالقوه از امکان تداوم و گسترش برخوردار است. دوران ظهور پیامبر اسلام ﷺ شاهی گویا بر این حقیقت است که نسبت انسان و خدا وارونه شده بود و جنود شیطان بر انسان‌ها استیلا یافته بودند. در طول یازده سال تلاش تبلیغی پیامبر اکرم ﷺ در مکه، فقط شمار اندکی به اسلام گرویدند، اما پیامبر ﷺ هرگز ناامید نشد و پس از هجرت از مکه به مدینه، نور خدا همه چیز را خارج از معادلات و محاسبات بشری دگرگون ساخت و اسلام با مجاهدت‌های مسلمین و صبر و مقاومت آنها به سرعت فراگیر شد.

همین شرایط در دوران آغاز نهضت امام خمینی ﷺ نیز به چشم می‌خورد؛ یعنی امام، زمانی قیام کرد که فرهنگ طاغوت فراگیر شده بود و کسی تصور نمی‌کرد بتوان بر آن غلبه کرد؛ لکن امام ﷺ نه تنها عزلت‌نشینی را (به نام حوالت و یا جبر تاریخی) انتخاب نکرد، بلکه با شعار «تکلیف، نه نتیجه»، قیام کرد. قیام امام خمینی ﷺ زمانی اوج گرفت که غرب یک‌تازه جهان بود؛ نظام کمونیستی را تقریباً به زانو درآورده و اسلام سیاسی را نیز به انزوای کامل کشانده بود. در چنین شرایطی، امام قیام لله می‌کند و انقلاب اسلامی که به تعبیر دقیق ایشان انفجار نور بود رخ می‌دهد. البته بعضی حرکت امام را هم در اتمسفر غرب تفسیر می‌کنند و این همان کج فهمی‌ای است که لازم است در این بحث نسبت به آن هشدار داده شود.

در کل، چه آن شاخه‌ای که تصور می‌کند کل مایحتاج جزئی بشر برای زندگی را باید در متون دینی جست‌وجو کرد، و چه آن شاخه‌ای که علم و فناوری را کاملاً محصول جهان‌بینی الحادی می‌داند و چنان نجاستی برایش قائل است که تطهیرش را هرگز ممکن نمی‌داند، مشکلشان هنگامی بغرنج‌تر می‌شوند که جبر تاریخی آن هم با لعابی عرفانی بدانها افزوده شود؛ یعنی تصور شود این یک دوره تاریخی تغییرناپذیر است و قربانی شدن انسان‌ها به دست دژخیم غرب، امری محتوم به شمار می‌رود. بهتر است این طرز تفکر منفعلانه، طرز تفکر «سکون» نامیده شود؛ تفکری که ده‌ها بار در اسلام و به‌ویژه در دوران حیات معصوم ﷺ بر روی آن خط بطلان کشیده شده است. پررنگ‌ترین خط بطلان، مواجهه امام حسین ﷺ و یاران اندکش در برابر دستگاه تاندان مسلح یزیدی است که اتفاقاً از غلبه گفتمانی نیز سود می‌بردند. اصولاً در اسلام توقف بی‌معناست و

مبارزه و قیام لله در هر عصری (به روش‌های مقتضی همان عصر) حذف‌ناپذیر است. بیشترین نگرانی از رواج چنین تفکراتی در کشور، ایجاد فضای ناامیدی و خشکیدن روحیه مبارزه است. البته انقلاب اسلامی مبارزه با غرب را بر اساس یک منطق اسلامی قوی آغاز کرده و توفیقات مهمی داشته و تا دستیابی به نقطه نهایی توفیق، یعنی فراگیر شدن حاکمیت نظام الهی در سرتاسر عالم آن را ادامه خواهد داد؛ اما آن طرز تفکری که انزوا و حیات گلخانه‌ای را برای نجات از آلودگی‌های متصور برای علم و فناوری برگزیده و نام آن را نیز آمادگی برای یاری امام زمان (عج) گذاشته، باید بداند که هنر مردان الهی به پیروزی در جهاد اکبر در متن جامعه است؛ وگرنه دوری از گناه از طریق خزیدن در یک روستای محصور و قطع رابطه با جامعه، هنری نیست. نظیر چنین رفتاری در سیره هیچ‌یک از معصومین : نمی‌توان یافت. علمای بزرگوار شیعه نیز غالباً از این رفتارها حذر می‌کردند. در حقیقت اگر مؤمنان بتوانند در جامعه و در کنار برادران دینی‌شان شعائر الهی را اقامه و بر نفس عماره غلبه کنند، آن وقت می‌توانند خود را منتظر امام زمان (عج) بنامند. در توضیح رویکرد پنجم خواهیم گفت که اساساً برداشت این گروه‌ها از علم و فناوری با منطق اسلام سازگار نیست؛ هرچند گاه جمود فکری موجب می‌شود منطق روشن اسلام در این زمینه نیز غربزده معرفی شود.

۵. رویکرد پنجم: واقع‌گرایی در مواجهه با علم و فناوری

این رویکرد متعلق به گفتمان انقلاب اسلامی است. درست است که در بطن انقلاب طرز فکرهای متنوعی دیده می‌شود، اما آن اندیشه‌ای که کشتی انقلاب را تاکنون به پیش رانده و از ذات روشن‌فکری انقلاب برآمده است، همین رویکرد است. در ادامه، اصول حاکم بر رویکرد پنجم بیان، و هر کدام مختصراً تشریح می‌شود:

۱-۵. اصل اول: اسلام؛ ارائه طریق و ایصال به مطلوب

دستگیری اسلام از بشر، به معنای قرار دادن انسان در صراط مستقیم الهی (ارائه طریق شفاف) و نیز رساندن او به مقصد (ایصال به مطلوب) است. این کار از طریق معنادار کردن و هدف‌دار نمودن زندگی انسان، تعیین احکام و قواعد رسیدن به هدف، و مهم‌تر از همه، ایجاد بسترهای مساعد برای اجرای این احکام و قواعد انجام می‌شود.

ابزار دین برای تحقق چنین اهدافی، نبوت و امامت است که البته امامت در قالب شکل‌گیری دولت اسلامی به کمال خود می‌رسد. باید توجه داشت که بدون حکومت اسلامی کار امام و ولی تمام نمی‌شود؛ لذا هر یک از ائمه : که فرصت را مناسب می‌دیدند، از تشکیل حکومت اسلامی

دریغ نمی‌کردند. در زمان غیبت معصوم نیز ولی فقیه حائز شرایط و مبسوط الید باید مبادرت به تشکیل دولت اسلامی کند، وگرنه به وظیفه خود عمل نکرده است.

به رغم آنچه در بالا بیان شد، دین در ارائه طریق و ایصال به مطلوب نیز قلمرو و شأنی مشخص دارد و قرار نیست با ورود صفر تا صدی در همه امور بشر، عقل جزئی و دانش تجربی را که خود مخلوق الهی است، تعطیل کند. بشر باید بخشی از مسائل خود را البته مبتنی بر زیرساخت‌های معرفتی که از عقل و وحی دریافت کرده است، با عقل جزئی و دانش تجربی حل کند و این موضوع در اسلام شیعی یک اصل انکارناپذیر است.

۲-۵. اصل دوم: منطقه‌بندی جدید علم در علوم انسانی اسلامی

معرفت‌شناسی اسلامی از دو منطقه عمده تشکیل شده است: منطقه وحی و منطقه عقل. باید توجه کرد که منطقه عقل علاوه بر نقش آفرینی در فهم و تفهیم وحی (که البته در غیاب معصوم (ع) می‌تواند دسترس به یقین صد درصد درباره فهم صحیح وحی را منتفی کند)، قلمرو مستقل نیز دارد. با این حال، عقل خود زیر چتر معرفت‌شناسی اسلامی است و هیچ تقابلی با وحی ندارد. از سوی دیگر، منطقه عقل خود به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: بخش عقل برهانی و ریاضی و بخش عقل جزئی و ابزاری. باید توجه داشت که عقل (چه کلی و چه جزئی) مخلوق خداوند و ابزاری برای زندگی دنیوی و سعادت دنیوی و اخروی است؛ بنابراین هر آنچه بشر با عقل خود بدان دست می‌یابد مادام که روشمند باشد، صبغه الهی دارد و از اعتبار دینی نیز برخوردار است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶). با این وصف، علم تجربی هیچ‌گاه از معرفت‌شناسی اسلامی خارج نمی‌شود، بلکه منطقه‌اش تغییر می‌کند یا حضور انحصاری‌اش در حوزه معرفت‌شناسی منتفی می‌شود. برای مثال، منطقه عقاید و باورها، جایی برای حضور انحصاری علم تجربی نیست. در این منطقه عقل برهانی و وحی، انسان را به شناخت یقینی رهنمون می‌سازند. اینکه این عالم مبدأ و معادی دارد، اینکه خالق عالم دارای صفات ثبوتی و سلبی است، اینکه به اقتضای عدل الهی، خداوند نمی‌تواند بدون راهنمایی بشر او را در معاد مورد بازخواست و جزا و پاداش قرار دهد و ده‌ها مسئله دیگر، مواردی هستند که باید در این منطقه کانون بحث قرار گیرند؛ هرچند باید توجه کرد که در این منطقه علم تجربی نیز در ایجاد مقدمات شناخت مؤثر است. این همه تأکید قرآن مجید به دیدن آثار و نشانه‌های طبیعت و رسیدن به حقایق عالم، می‌تواند نقش دانش تجربی را در ایجاد مقدمات شناخت مشخص کند. در منطقه احکام فردی و اجتماعی، عقل جزئی و دانش تجربی است که سهم اساسی را در موضوع‌شناسی و تطبیق حکم بر موضوع بر عهده دارد؛ لکن تعیین حکم با وحی و عقل برهانی است.

در عین حال، در ذیل منطقه احکام، منطقه‌ای وسیع به نام منطقه الفراغ وجود دارد که محل جولان عقل جزئی و دانش تجربی است. در حقیقت، در این منطقه، احکام دانش تجربی، مادام که تعارضی با عقاید و همچنین احکام مسلم دینی نداشته باشند، معتبر و مورد تأیید دین هستند، هرچند احتمال ابطالشان در آینده وجود داشته باشد. برای مثال، در زندگی اجتماعی ده‌ها مسئله ریز و درشت وجود دارد که قلمرو و شأن دین اقتضای ورود به صفر تا صد آنها را نمی‌کند؛ از معالجه انواع بیماری‌ها تا تأمین اسباب آبادانی، رفاه و امنیت بشر که باید با بهره‌گیری از عقل جزئی و دانش تجربی که آن نیز مخلوق الهی است، آن مسائل را فهم و حل کرد. بنا بر آنچه گفته شد، ما چیزی به نام علوم طبیعی و فنی یا پزشکی اسلامی مانند فیزیک اسلامی، شیمی اسلامی، مکانیک اسلامی و امثالهم نداریم، بلکه این علوم مادام که تعارضی با دین و احکام دینی نداشته باشند، مورد تأیید دین هستند و مشروعیت عملی دارند. با این حال، همان‌طور که روشن است، ما علوم انسانی اسلامی داریم؛ چراکه عمده علوم انسانی در قلمرو دین واقع شده‌اند و دین در این زمینه ورود حداکثری داشته است؛ به گونه‌ای که علوم انسانی اسلامی و غیراسلامی، تفاوت‌های بنیادی با یکدیگر پیدا کرده‌اند.

۳-۵. اصل سوم: انسان مسلمان و انسان کافر؛ نیازها و پاسخ‌های مشترک

همان‌طور که اشاره شد، بشر اعم از مسلم و کافر، برای زندگی فردی و جمعی نیازهایی دارد که بر حسب اراده الهی، باید بخش مهمی از این نیازها را از طریق عقل ابزاری و علم تجربی برطرف کند. در واقع، در این عرصه، قرار نیست وحی برای بشر تعیین تکلیف جزئی نماید؛ چراکه در این صورت خلقت عقل ابزاری امری عبث به شمار می‌آید و محال است که از خداوند حکیم عمل عبث سر بزنند. با این وصف، در یک منطقه مشخص (نه در همه امور)، بشر مکلف است از دانش تجربی به طور حداکثری برای رفع نیازهای واقعی خود بهره‌برد و مادام که فرایند دستیابی به نیازها، روشمند و منطقی باشد و جامعه عقلا آن را تأیید کند، و با مسلمات دینی تعارضی وجود نداشته باشد، اسلام برای پاسخ‌های بشری به نیازهای خویش و جاهت دینی و شرعی قائل است.

نکته مهم این است که تلاش‌های مسلم و کافر برای دستیابی به یک نیاز واقعی از طریق دانش تجربی، در صورت ابتدای آن تلاش‌ها بر منطق علمی، از جاهت یکسانی برخوردار است؛ چراکه هر دو از ابزاری خدادادی برای رفع آن نیاز مشخص بهره‌برده‌اند و اگر فرد کافر، منکر خدادادی آن

باشد، چیزی از واقعیت کم نخواهد شد.^۱ حال ممکن است این پرسش مطرح شود که پس نقش اراده انسان در تولید علم و فناوری چه می‌شود؟ در پاسخ باید گفت:

اولاً: بر اساس عدم نسیت، خوب، خوب است؛ چه کافر به آن برسد و چه مسلمان و بد، بد است چه کافر به آن برسد و چه مسلمان. برای مثال، نمی‌توان گفت این هواپیما توسط طراح و تولیدکننده مسلمان با هدف الهی طراحی و تولید شده است و لذا می‌توان سوار آن شد و آن هواپیما توسط کافر با اغراض غیر الهی طراحی و تولید شده است و نمی‌توان سوارش شد! البته ممکن است کسی بگوید اگر معصوم از صدر اسلام تاکنون مداوماً حضور می‌داشت، مسلمانان فرضاً به جای هواپیما که مخلوق فکر کافرانه است، وسیله دیگری برای حمل و نقل و غیره تولید و استفاده می‌کردند؛ لکن فرض مزبور نمی‌تواند در همه امور واقع‌بینانه تلقی شود؛

ثانیاً: گرچه اراده (هدف) انسان مسلمان و کافر به دلیل جهان‌بینی‌های متفاوت در تمام فرایند تولید علم و حتی فناوری لزوماً یک‌سان نیست، لکن این اراده در همه چیز معارض هم نیست و این، به سبب وجود فطرت الهی در نوع بشر اعم از کافر و مسلمان است؛

ثالثاً: اراده کافرانه و شیطانی در هر محصول علمی‌ای بروز و ظهور ندارد. به بیان دیگر، تنها درصد ناچیزی از محصولات علمی و حتی فناوری است که بر اساس اغراض کافرانه و شیطانی تولید شده است و امکان تصرف در آنها برای اهداف دینی منتفی است. بنابراین می‌توان گفت که محصولات بشری به صرف بشری بودن تعارضی با اغراض الهی ندارند و مهم این است که آثار فطرتی الهی در آن محصولات قابل مشاهده باشد؛

رابعاً: همه محصولات علمی و یا فناورانه‌ای که با اغراض کافرانه و شیطانی پدید آمده‌اند، غیرقابل تصرف به نفع اهداف الهی نیستند؛ لذا اگر امکان تصرف در یک محصول بد با هدف خوب کردن آن - حتی به طور نسبی - متصور باشد، تصرف و استفاده از آن محصول و جاهت دینی و شرعی خواهد داشت (ر.ک: غلامی، ۱۳۸۹، ص ۸۲-۱۰۰).

۴-۵. اصل چهارم: علم در عصر جدید؛ محصول غرب یا محصول بشر؟

آنچه امروز در عرصه علم رخ داده، محصول بشر است نه غرب؛ لکن بدون تردید غرب و اصالت‌بخشی به زندگی «این جهانی»، به آن وسعت و سرعت فراوانی بخشیده و مجموعه‌ای از کارکردهای ناصواب را به آنها تحمیل کرده است. همان‌طور که اشاره شد، بخش درخور توجهی

۱. این دیدگاه برگرفته از کتاب ارزشمند آیت الله استاد جوادی آملی با عنوان منزلت عقل در هندسه معرفت دینی است.

از میراث علمی که امروز به غلط غربی محض شمرده می‌شود، مرهون انتقال علم از سراسر عالم به ویژه عالم اسلامی به غرب و یا استعمار دانشمندان دول غیر غربی است و این موضوع را خود غربی‌ها تأیید می‌کنند. براین اساس رنگ غربی (الحادی) به کل علم زدن تحت عناوین مدرن و متجدد، و نجس شمردن آن، اساساً طرز فکر درستی نیست و به جز متوقف کردن دنیای اسلام، و محروم ساختن آن از ظرفیت تمدن‌سازی، ثمره‌ای نخواهد داشت.

باید توجه داشت که به دلیل تمایلات و نیازهای مشترک بشر، «بخش مهمی» از تلاش‌های بشر برای فهم و تأمین نیازها به نتیجه یک‌سان می‌رسد. برای مثال، فرضاً در صورت امتداد صدر اسلام تا این تاریخ، وجود بسیاری از فناوری‌های امروز در جامعه اسلامی تحت هدایت معصوم، متصور است و هرگز نباید تصور کرد که اصالت بخشی به آخرت در حیات دینی، به منزله عدم تلاش مسلمین برای بهره‌گیری مناسب از زندگی دنیوی و فناوری‌های تسهیل‌کننده و رفاه بخش است. اصولاً نوع نگاه به رابطه دین و دنیا در اسلام به فهم رویکرد پنجم کمک شایانی می‌کند. باید توجه کرد که آخرت‌گرایی مورد نظر اسلام از رهگذر دنیایی آباد محقق می‌شود، نه دنیایی خراب. قرآن کریم در سوره هود، آیه ۶۱ می‌فرماید: (هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا)؛ یعنی خداوند است که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به انسان واگذاشت. بنابراین یک مسلمان وظیفه دارد تمام تلاش خود را برای استفاده صحیح از نعمت‌های فراوان الهی و پدید آوردن یک جامعه اسلامی غنی و خالی از فقر و فلاکت به کار بندد. علی القاعده، اگر این تلاش‌ها با قصد قربت انجام شود و به ترجیح دنیا بر آخرت نینجامد (يَسْتَحِبُّونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ، ابراهیم: ۳)، عبادت است و به آبادسازی آخرت افراد نیز منجر می‌شود. از طرف دیگر، مسلمانان وظیفه دارند در هیچ زمینه‌ای به کفار سرسپرده نباشند؛ نه در اقتصاد و نه در سایر امور. قرآن کریم در سوره نساء آیه ۱۴۱ می‌فرماید: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)؛ یعنی خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است. براین اساس تلاش مسلمین برای دستیابی به زندگی مطلوب کمتر از غربی‌ها نیست؛ هر چند مقصد و محصول این تلاش‌ها لزوماً همه آن چیزی نیست که امروز در غرب منحط مشاهده می‌شود.

۵-۵. پایداری رویکرد پنجم در برابر نقدهای فلسفه علمی

به طور طبیعی، بر هر دیدگاهی می‌توان نقدهایی وارد کرد. علوم انسانی اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست و تاکنون نقدهای فراوانی به آن وارد شده است که البته بخشی از آن نقدها به دلیل بدفهمی و بخشی نیز با ملاحظه نظریات رایج در فلسفه علم بوده است.

مهم‌ترین نقد به علوم انسانی اسلامی ناظر به رویکرد مبنایرئانه این علوم است؛ چیزی که با رویه‌های جاری در علوم انسانی سکولار که روش را بر علم حاکم کرده‌اند ناسازگار است. علوم انسانی اسلامی با اتکا به فلسفه برهانی می‌کوشد ابتدا پی ساخت‌های ساختمان فکری خود را مستحکم سازد. در حقیقت، در علوم انسانی اسلامی، این پی‌هاست که در بالا رفتن ساختمان نقش اساسی را بازی می‌کند؛ اما پرسش اینجاست که پی‌های ساختمان علوم انسانی اسلامی از چه لایه‌هایی تشکیل شده‌اند؟ در پاسخ باید گفت: پی ساخت‌های این علوم از دو لایه اصلی برخوردارند: یکی لایه اصول موضوعه و احکام بنیادی‌ای که مبتنی بر این اصول بدیهی به دست می‌آید که مبتنی بر عقل فطری است، و دیگری، وحی و آموزه‌های وحیانی که هرچند بوسیله عقل برهانی و کلی، ابتدا موجه و سپس شناخته می‌شود، لکن تفکر را از یک مبنای قطعی و استوار بهره‌مند می‌سازد. برای از بین بردن این پی ساخت، تنها راه، بی اعتبار کردن فطریات عقلی است؛ چیزی که تاکنون تلاش‌های فراوانی برای آن انجام شده است. مهم‌ترین تعرضی که تاکنون به عقل فطری صورت گرفته، ناظر بر نفی امکان بررسی جهان‌شمول بودن آن است. تعرض‌کنندگان برای پیشبرد دیدگاه خود به مواردی اشاره می‌کنند که دریافت‌هایی متفاوت با آنچه فطری و جهان‌شمول معرفی شده است داشته‌اند؛ لکن باید توجه داشت که میزان بررسی‌های طرفداران بدیهیات عقلی از دریافت ذاتی نوع انسان، به مراتب بیشتر از آن چیزی است که منتقدان تاکنون با یافتن استثناها بدان پرداخته‌اند.

نکته درخور توجه در این بحث، جای‌گزینی است که متعرضین برای عقلانیت برهانی مطرح می‌کنند و یکی از مهم‌ترین آنها استقراست. آیا استقرا می‌تواند از استحکام لازم برای اخذ نتایجی محکم برای نسخه‌پیچی‌های اعتقادی و یا حتی اجتماعی برخوردار باشد؟ این همان چیزی است که حول آن مناظرات فراوانی شکل گرفته است. هیوم و پوپر از جمله کسانی هستند که بیشترین حملات را به استقرا کرده‌اند. نیوتن اسمیت، از متفکران معاصر معتقد است:

تنوری پوپر [در رد استقرا] ریشه در نظریات هیوم دارد. هیوم می‌گفت علم بر استقرا استوار است و پایه‌های استقرا نیز متزلزل است. باور به استقرا یا دچار تناقض است و یا دور؛ چه، توجیه استقرا به روش غیراستقرایی تناقض است و می‌گفت اگر بتوانیم میان تصاویری که از امر واقع در ذهن داریم، هماهنگی به وجود بیاوریم، در واقع به معرفت و نهایتاً حقیقت دست یافته‌ایم. هیوم طرف‌دار قیاس بود و می‌گفت نتیجه یک قیاس در مقدمه آن نهفته است. هرگز راه‌ای که مقدمات آن درست و نتیجه آن اشتباه باشد، عقلانی نیست. او

معتقد بود استقرا مجوز عقلانیت ندارد و هر تلاشی برای پذیرفتن یک نتیجه که در مقدمه قرار نگرفته، به دور باطل منجر می‌شود. ... پوپر در رد استقرا از هیوم نیز افراطی‌تر است و هر گونه استقرایی را رد می‌کند (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۳).

نیوتن اسمیت رویکرد ضداستقرایی پوپر را آزمایش بزرگ می‌نامد و آن را تلاش برای ارائه یک تئوری علمی می‌داند که استقرا در آن هیچ نقشی ندارد. پوپر معتقد است که تنها ابطال‌پذیر بودن باورها یا فرضیات است که جواز عقلانیت را صادر می‌کند (همان).

همان‌طور که در شرح اصل دوم از رویکرد پنجم توضیح داده شد، در منطقه‌بندی علمی جدیدی که علوم انسانی اسلامی واضح آن است، علم تجربی و یکی از شاخه‌های آن یعنی استقرا حذف نشده و متناسب با قابلیت‌ها و کارکردهایی که دارد چه به عنوان شریک عقل برهانی و مؤید وحی در فرایند تفکر، و چه به عنوان عامل اصلی تفکر به کارگیری می‌شود؛ لکن همان‌طور که استاد مطهری تأکید می‌کند: «احکام تجربی هنگامی به صورت قانون کلی علمی در می‌آید که یک نوع قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه عقلیه مداخله کند؛ به این معنا که در مورد تمام مسائل علمی تجربی همواره وجود یک قیاس عقلی، مفروض و مسلم است و اگر آن قیاس را مفروض نگیریم، مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمی‌تواند بدهد» (مطهری، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۶۰).

بنابراین هر چند علوم انسانی اسلامی در جای خود از احکام تجربی استفاده می‌کند، لکن برای تولید قانون از این احکام، آنها را بر محک‌های عقل برهانی استوار می‌سازد؛ چیزی که علم جدید از آن بهره کافی نبرده است. اگر به نوع مواجهه علوم انسانی اسلامی با علم به معنای ساینس توجه دقیقی داشته باشیم، روشن می‌شود که نه تنها عقل برهانی، بلکه آموزه‌های وحیانی نیز به کمک استحکام بخشی به احکام صادر از این علم آمده‌اند؛ چنان‌که باقری می‌گوید:

دین به عنوان پیش‌فرض‌های متفاوتی یکی علم، نقش خود را ایفا می‌کند. این پیش‌فرض‌ها، در تکوین فرضیه علمی مؤثر خواهد بود. این فرضیات تکوین‌یافته، به محک تجربه گذارده خواهند شد و نظریه علمی تولید می‌شود. این نظریه از سویی علمی است چون از بونه آزمون تجربی بیرون آمده است و از سویی دینی است، چون رنگ تعلق به پیش‌فرض‌های دینی را بر خود دارد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰-۲۵۱).

در چنین شرایطی می‌توان انتظار داشت که نتایج به دست آمده از علوم انسانی اسلامی نتایجی به مراتب قوی‌تر و قابل اعتمادتر از آن چیزی باشد که در علم تجربی معلق بین زمین و آسمان با آن روبه‌رو هستیم که هر چه جلوتر می‌رود وجود نسبی در علم و نتایج علمی را پررنگ‌تر می‌سازد

و توانایی جامعه برای پیشرفت حقیقی و پایدار را زیر سؤال می‌برد. یکی از راه‌هایی که امروز در فلسفه علم برای تقویت دانش تجربی توصیه می‌شود، همان راه پیشنهادی پوپر است که از آن به ابطال‌پذیری تعبیر می‌شود. ابطال‌پذیری پوپر راهی است برای خالص‌سازی علم تجربی و تقرب به واقعیت:

در نگاه پوپر، تئوری حدس و ابطال به این پرسش که دلیل موفقیت علم چیست، پاسخ می‌دهد. این تئوری، علم را حدسیات شجاعانه‌ای می‌داند که قابل آزمون هستند. هر چه حدس، شجاعانه‌تر باشد، و هر چه آزمون علمی دقیق‌تر باشد، بهتر است و این روش است که باعث موفقیت علم می‌شود (اسمیت، ۱۳۹۴، ص ۲).

با این حال، تابلوی حدس هیچ‌گاه از علم برداشته نمی‌شود. قوی‌ترین نظریاتی را هم که به ابطال‌پذیری روبه‌رو شده و از آن سرفراز بیرون آمده‌اند، نمی‌توان بیش از یک حدس قوی دانست و روشن است که انسان نمی‌تواند با حدسیات، هرچند که قوی هم باشند، مسیر سعادت خود را مشخص سازد و آن را با اعتماد به نفس لازم طی کند.

با این حال، مشکل فلسفه علم فراتر از معلق کردن نظریات بین زمین و آسمان یا حاکم کردن حدسیات بر علوم انسانی است.

برای روشن شدن بحث، می‌توان نگاهی به دیدگاه کوهن داشت. از نظر کوهن، در حوزه پیشرفت علمی، هیچ قاعده‌ای به جز ذهنیت حاکم بر جامعه علمی در تشخیص میزان اهمیت یک معما در قیاس با معماهای دیگر وجود ندارد. کوهن با جای‌گزین کردن ذهنیت جامعه علمی درباره معماهای دیگر که باید حل شوند به جای قواعد منطقی و روش‌های علمی، به طور علمی مقوله‌های عقلانی بودن و عینی بودن در علم را از تحلیل خود حذف کرد (معین‌ی علمداری، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

حال باید پرسید که آیا ذهنیت جامعه هر قدر نیز که پرنگ و فراگیر باشد، می‌تواند نقشی در برملا کردن واقعیت و حقیقت داشته باشد و آیا این توصیه کوهن ساختمان لرزان علم تجربی را با لرزش مضاعف و حتی ویرانی ناشی از نسبی‌گرایی افراطی روبه‌رو نخواهد ساخت؟ نکته جالب‌تر، قضاوتی است که کوهن و امثال او درباره پیشرفت‌های چشمگیر علمی امروز دنیا دارند:

پژوهشگران درون یک پارادایم، خواه فیزیک نیوتنی باشد یا نجوم بطلمیوسی و یا هر چیز دیگر، به کاری مشغول‌اند که کوهن آن را علم متعارف می‌نامد. پژوهش دانشمندانی که در شرایط متعارف و عادی (غیربحرانی) به کار مشغول‌اند مبتنی بر پارادایم حاکم بر جامعه علمی آنهاست. این پارادایم است که به دانشمند می‌گوید چه چیزی مسئله است

و باید برای یافتن پاسخ‌هایی برای آن به جست‌وجو پردازد، و این پاسخ‌ها باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها تلائم داشته باشد؛ و یا هنگامی که به آزمایشگاه پا می‌گذارد، با به‌کارگیری چه ابزاری به مشاهده کدامین پدیده‌ها پردازد و آن‌ها را مورد آزمایش قرار دهد و یا از مشاهده چه چیزهایی صرف‌نظر کند، تا پژوهش وی منجر به رشد ثمربخش علم متعارف شود. به همین جهت دانشمندانی که در جامعه علمی خاصی به کار مشغول‌اند برای کاوش علمی از قوانین و موازین یک‌سانی برخوردارند. در واقع، «تعهدات و اجماع‌های آشکار مولود پارادایم، لازمه توسعه علم متعارف یعنی پیدایش و ادامه سنت‌های پژوهش علمی است» (مقدم حیدری، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

دیدگاه کوهن از این جهت، به نگاه فایریند نزدیک است. فایریند هم که نمی‌تواند مبنای مستحکمی برای تکیه زدن علم تجربی به آن پیدا کند، وجود هر گونه عقلانیت در فرایند علم رایج را نفی می‌کند.

از نظر فایریند، آموزه عقلانیت، ایده‌ای است که بنا بر آن قواعد و معیار و میزان کلی برای هدایت حالات ما وجود دارند. مجموعه‌ای از قواعد که فرض شده است شما باید از آن پیروی کنید. بنابراین قواعد: اگر چنین باشد، آن‌گاه این یا آن خواهد شد. فایریند این تصور از عقلانیت را به چالش می‌کشد و با پژوهش‌های موردی خود سعی می‌کند نشان دهد هیچ قاعده‌ای اعتبار جهان‌شمول ندارد. به عبارت دیگر، تمام روش‌ها محدودیت‌های خود را دارند و یگانه قاعده‌ای که بقا می‌پذیرد این است که هر چیزی امکان‌پذیر است. به عبارتی دیگر، علم فعالیت عقلانی نیست، بلکه فقط می‌تواند مجموعه‌ای از کش‌های غیرعقلانی باشد؛ چراکه برای رشد پرثمرش باید چنین باشد (مقدم حیدری، ۱۳۹۳، ص ۱۳۶).

با این حال، فایریند حتی مانند کوهن توصیه‌ای برای عبور از این بن‌بست بزرگ ارائه نمی‌کند و ابهامات را افزایش می‌دهد. فایریند از عقلانیت علمی به مثابه اسطوره دنیای جدید نام می‌برد و معتقد است که «عقلانیت» اغلب برای به‌بردگی کشیدن انسان‌ها و حتی کشتن آنها به کار گرفته می‌شود (همان، ص ۱۰۸). در واقع، فایریند می‌کوشد با ارائه تز نسبی‌گرایی، آزادی و اختیار و در نتیجه مسئولیت تصمیم‌های آزادانه را به انسان محول کند؛ اما انسان آزاد فقط در جامعه آزاد محقق می‌شود (همان).

فایریند آروزی خود را چنین بیان می‌کند:

ابتکار عمل شهروندان در یک مقیاس کوچک و همکاری میان ملت‌ها در یک مقیاس بزرگ، تحولی است که من در فکر دارم. او سعی دارد به انسان‌ها کمک کند انسان‌هایی که به رغم گرسنگی، سرکوب و جنگ، سعی می‌کنند زنده بمانند و مقدار اندکی شأن و وقار و شادی به دست آورند. فایرابند معتقد است برای رسیدن به چنین هدفی باید بگوید وداع با عقل (همان، ص ۱۰۹).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، فایرابند هیچ ایده‌ای برای ساماندهی عقلانیت ندارد و بهترین راه را عبور از عقلانیت می‌یابد؛ چیزی که مطمئناً بر خلاف میل او شرایط دنیا را سخت‌تر از شرایط فعلی خواهد کرد.

به هر حال، آنچه مسلم است، اینکه علوم انسانی اسلامی با رویکردی میناگرایانه می‌کوشند بر معضل نسبی‌گرایی افراطی موجود چیره شوند و امکان دستیابی انسان به احکام علمی و معرفتی یقینی یا نزدیک به یقین را فراهم آورند؛ چیزی که حتی در کاربست دانش تجربی نیز مد نظر قرار گرفته است.

روشن است که یکی از انتظارات اصلی از تفکری عقلانی، نقدپذیر بودن آن است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که علوم انسانی اسلامی چقدر نقدپذیر است؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت، علوم انسانی اسلامی در بعد زیرساختی یا احکامی که به وسیله عقل برهانی با وحی صادر می‌شوند، قابل چون چراست. در حقیقت، اگر کسی در مقدمات منطقی یک برهان شک کند و آن را به چالش بکشد، دیگر برهانی وجود نخواهد داشت. این مطلبی است که همواره در مباحث علما و فلاسفه مطرح بوده و تاکنون عقلانیت فلسفی را با افت و خیزهای فراوان روبه‌رو ساخته است. از سوی دیگر، قطعیت وحی، دست‌کم در غیاب معصوم (ع) که خود منبع آن است، به استحکام عقلانیت فلسفی وابسته است و اگر این عقلانیت قابل چون و چرا بود، به طریق اولی دریافت‌های وحیانی (نه خود وحی) نیز قابل چون و چراست. با این ملاحظه است که کمتر می‌توان مدعیاتی مبنی بر دریافت صد درصد یقینی از وحی را در اجتهادات و فعالیت‌های علمی اسلام‌شناسان، دست‌کم اسلام‌شناسان شیعه سراغ گرفت؛ اما در عرصه مداخلات علوم تجربی در علوم انسانی اسلامی نیز می‌توان نقدپذیری را به همان روش‌های مرسوم جست‌وجو کرد؛ چیزی که علوم انسانی اسلامی هیچ تعصبی درباره آن نداشته است.

نتیجه‌گیری

۱. اسلام جبر تاریخی را تحت هیچ عنوانی قبول ندارد و معتقد است که انسان و جامعه اسلامی

در هر دوره‌ای، از قدرت لازم برای تغییر سرنوشت خود برخوردار است؛ با این ملاحظه که جریان حق برای تغییر شرایط - فراتر از معادلات مادی - از امداد الهی نیز بهره‌مند است. بنابراین کسانی که به بهانه جبر تاریخی و حوالت تاریخی سکون و توقف را می‌پذیرند، عملاً به سکولاریسم تن داده‌اند؛

۲. رویکرد اسلام به حیات دنیوی و همچنین اصالت بخشی به حیات اخروی، مستلزم عدم مداخله اسلام در امور دنیا نیست. اصولاً سعادت اخروی بدون سامان یافتن حیات دنیوی میسر نخواهد بود. لذا اسلام در امور دنیوی هم در ساحت ارائه طریقی و هم در ساحت ایصال به مطلوب (البته در قلمرو خود) ورود حداکثری دارد؛

۳. در غیبت معصوم، مسلمین موظف به حداکثر تلاش برای فهم قریب به واقع دین و احکام دینی و همچنین ایجاد حکومت اسلامی هستند؛ به گونه‌ای که کوتاهی در این زمینه، از لحاظ شرعی بدون عقاب نخواهد بود؛

۴. بر اساس قلمرو دین، ورود اسلام به علوم انسانی حداکثری است؛ چنان‌که می‌توان به وجود علوم انسانی اسلامی قائل بود. بر این مبنا، هیچ‌یک از چهار رویکردی که در این مقاله بررسی و نقد شد، نمی‌تواند زمینه‌ساز پوشش دهی به قلمرو حداکثری اسلام در عرصه علوم انسانی باشد؛

۵. در علوم انسانی اسلامی منطقه‌بندی جدیدی برای معرفت و علم انسانی و اجتماعی ارائه می‌شود که در آن هر یک از منابع تفکر متناسب با قابلیت‌ها و کارکردهایی که دارد جانمایی می‌شود. در این منطقه‌بندی، علم تجربی در جایگاه مناسب خود قرار می‌گیرد؛

۶. علوم انسانی اسلامی با نسبی‌گرایی سازگار نیست و با تقدم بخشی به مبنای‌گرایی، می‌کوشد ساختمان تفکر را بر روی زیرساخت‌های یقینی استوار سازد. با این حال، علوم انسانی اسلامی به شرط به رسمیت شناختن منطقه‌بندی جدیدی که در عرصه علم داشته است، از نقدپذیری استقبال می‌کند. نقدپذیری در حوزه عقل فلسفی با به چالش کشیدن مقدمات برهان قابل تحقق است؛ هرچند در حوزه مداخلات علم تجربی در علوم انسانی اسلامی می‌توان از روش‌های رایج در علم انسانی و اجتماعی تجربی برای نقدپذیری استفاده کرد؛

۷. نوع نگاه اسلام به دنیا، مقتضی کنار گذاشتن پیشرفت مادی در جامعه اسلامی نیست، لکن پیشرفت در اسلام (برخلاف توسعه غربی) کاملاً با معنویت و عدالت آمیخته است و همین امر می‌تواند مسیر متفاوتی از توسعه غربی را برای پیشرفت اسلامی رقم زند؛ لکن این تغییر مسیر به منزله نادیده گرفتن نیازهای مشترک بشر (اعم از کافر و مسلمان) و پاسخ‌های واحد

به این نیازها نخواهد بود؛

۸. آنچه امروز به عنوان علم و حتی فناوری پیشرفته در جهان شناخته می‌شود، دستاورد کل بشر است و اختصاصی به غرب ندارد؛ با این حال، تمدن مدرن غربی، هم در گسترش و سرعت بخشی به آنها تأثیر فراوان داشته، و هم کارکردهای ناصوابی را به بخشی از آنها تحمیل کرده است؛

۹. در گفتمان انقلاب اسلامی، اصولاً هیچ‌یک از توانمندی‌های بشری که با نیت مثبت ظهور و بروز یافته است، خارج از حکومت الهی نیست و لذا مادام که به صورت روشمند حاصل شده باشند و کارکرد نامناسبی برایشان منظور نشده باشد، نه تنها تقابلی با احکام الهی ندارند، بلکه استفاده از آنها مشروعیت دارد. با این ملاحظه، ما علوم طبیعی، فنی و پزشکی اسلامی نداریم، لکن مادام که این علوم با دین در تعارض نباشند، مورد تأیید دین هستند و عمل به احکام آنها مشروعیت دارد؛

۱۰. جهان‌بینی‌ها بر روی خلق علم تأثیر دارند؛ با این حال، اولاً سلطه پنهان یا آشکار فطرت الهی سمت و سوی علم و یا فناوری را شیطانی نساخته است؛ ثانیاً امکان تصرف در آن دسته از علوم و فناوری‌های بشری که نوعی اراده سوء در خلقشان دخالت داشته، متصور است. ضمناً باید توجه داشت کسانی که به اسم حلول غرب در علم جدید، آن را غیر قابل استفاده می‌دانند، و قادر به ارائه چشم‌انداز مشخص و واقع‌بینانه‌ای از جای‌گزین آن نیستند، عملاً به نفی پیشرفت و تمدن‌سازی روی آورده‌اند و به اصحاب توقف و سکون پیوسته‌اند.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. بازرگان، مهدی (۱۳۳۸). عشق و پرستش. تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۹). مجموعه آثار. جلد ۱. تهران: انتشارات قلم.
۵. _____ (۱۳۵۳). باد و باران در قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶. باقری، باقر (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. چالمرز، آلن اف. (۱۳۹۳). چیستی علم (درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی). ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سازمان سمت.
۹. زاهدی، محمدصادق و ثمره هاشمی، سیداحمد (۱۳۹۲). رابطه علم و دین در آرای مرتضی مطهری و مهدی بازرگان، پژوهش‌های علم و دین، ۴ (۲): ۵۹-۷۶.
۱۰. زرشناس، شهریار (۱۳۷۴). درباره ایدئولوژی‌زدایی، نشریه صبح، ۲۸-۳۲.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی. تهران: انتشارات صراط.
۱۲. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه.
۱۳. عسگری، حسین (۱۳۸۹). روستای ایستا (پژوهشی درباره اهل توقف در طالقان). تهران: نشر شهید سعید محبی.
۱۴. غلامی، رضا (۱۳۹۱). اسلام و جهانی شدن. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۵. فردید، سیداحمد (۱۳۸۷). دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددپور. تهران: مؤسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر.
۱۶. قائمی‌نیک، محمدرضا (۱۳۸۸). نظریه‌ها و آرا در باب نسبت علم و دین (مقدمه‌ای بر پژوهش درباره امکان علم دینی)، مجله راهبرد فرهنگ، ۶: ۹۵-۱۲۴.
۱۷. مطهری. مرتضی (۱۳۷۷ الف). مجموعه آثار. جلد ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم). قم: انتشارات صدرا.
۱۸. مطهری. مرتضی (۱۳۷۷ ب). مجموعه آثار. جلد ۱۳ (توحید و تکامل). قم: انتشارات صدرا.
۱۹. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲). روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرائیبات‌گرایی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۰. مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۳). علم و عقلانیت نزد پل فایرابند. تهران: نشر نی.
۲۱. مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۸۵). قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی. تهران: نشر نی.
۲۲. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۹). اراده‌گرایی، به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی، معرفت کلامی، ۱(۴): ۱۷۹-۲۰۸.
۲۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میاننداری. قم: انتشارات طه.
۲۴. نیوتن اسمیت، و پوپر، ویلیام (۱۳۹۴). علم و عقلانیت. ترجمه سیدداسر جبرائیلی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.