

نقدی بر رویکردهای امکان و تولید علم دینی

فرشته نورعلی‌زاده*

چکیده

موافقان علم دینی با رد دیدگاه مخالفین و استدلال مبنی بر اینکه ابزار علم دینی منحصر در تجربه نبوده و گزاره‌های دینی معرفت‌زاست و ارزشها نیز ریشه در عالم واقع دارند بر امکان تولید علم دینی تاکید می‌کنند و در این راستا رویکردهای مختلفی مطرح کرده‌اند که هر یک از آنها با انتقاداتی روبروست. رویکرد تهذیب ضمن پذیرش چارچوب کلی علم مدرن، با تصحیح و تکمیل گزاره‌های علمی، درصدد ایجاد تعامل میان علم و دین است. رویکرد مبنی‌گرا که به عنوان بخشی از رویکرد تاسیسی معتقد است تولید علم دینی باید متناسب با مبانی بنیادین در علوم انسانی باشد با اشکالاتی روبروست از جمله اینکه علم در تولید شده در این روش فلسفی است نه دینی و از سویی ارتباط بین فلسفه‌های مضاف به علم مبتنی بر آنهاست مشخص نیست. رویکرد فرا مبنی نیز به عنوان بخش دیگری از رویکرد تاسیسی، با تاکید بر نقش فاعل شناسا در علم، تولید علم دینی را مبتنی بر انسان دینی می‌داند. اما مهمترین اشکال این رویکرد، ابهام در روش تولید علم دینی است. این پژوهش، با رویکرد تحلیلی، نظری و انتقادی، به نقد و بررسی رویکردهای امکان و تولید علم دینی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، رویکرد تهذیب، رویکرد تأسیس، مبنی‌گرا، فرامبنا.

۱. مقدمه

بحث علم و دین و امکان و یا امتناع دینی سازی علم، همواره در جامعه ما بحثی چالش‌زا و جذاب بوده است. نزاع علم، که محصول عقل و تجربه بشری است و دین،

* عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی میانه، دانشجوی دکتری رشته فلسفه و حکمت دانشگاه آزاد

اسلامی واحد قم. nouralizadeh.f@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۸/۲

که محصول وحی الوهی است، و امکان حل و یا رفع این نزاع، با هدف امکان و یا تولید علم دینی صورت می‌گیرد. برخی معتقدند: این مسئله غیر از ضرورت نظری در جامعه ما، ضرورت عینی نیز دارد؛ چرا که انقلاب اسلامی در ایران، داعیه فرهنگ و اندیشه‌ای جدید دارد و برای تعامل با دنیای غرب، لازم، بلکه ضروری است تا فرهنگ و معارف دینی را در عرصه‌ها و علوم گوناگون عرضه نماید. در غیر این صورت، اگر نتوانیم علم و دانشی متناسب با معارف و آموزه‌های دینی، که پشتوانه تصمیم‌گیری‌ها در برنامه‌ها و معادلات جامعه جهانی است، تولید و عرضه کنیم، در مسیر گفتمان انقلاب اسلامی دچار انحراف خواهیم شد. از این رو، بدون تحقق علم دینی، فرهنگ دینی، حتی دولت و دینی نیز تمدن اسلامی محقق نخواهد شد.

در این میان هرگونه تلاش برای فهم و چستی ماهیت علم دینی و داوری درباره امکان یا عدم امکان آن مبتنی بر درک صحیح از مفهوم علم و دین است. چرا که لازمه داشتن مفهوم روشنی از علم دینی، تصور صحیح مفهوم علم و دین است، که البته اختلاف زیادی در تعریف علم و دین مطرح شده و این اختلاف مبتنی بر تفاوت معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی افراد است.

اما شاید بتوان گفت قدر جامع و مشترک تعاریف درباره دین در این نوشتار مجموعه معارف (اعم از اعتقادات، احکام و اخلاق) مربوط به مبداء و معاد است که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲ و جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۵ و طباطبایی، ۱۳۸۰، ص).

در تعریف علم نیز گاهی تعبیر به کشف واقع شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴ و جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸) اما به طور کلی می‌توان گفت: «علم مجموعه‌ای از مسائل و قضایای سازمان یافته حول موضوع واحد» است. اما گاهی علم را براساس روش به «مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد» تعریف کرده‌اند (حبیبی، ۱۳۷۸، ص ۳۴). این تعریف از علم برخاسته از رویکرد اثبات‌گرایانه است که دایره معرفت یقینی را به امور حسی و تجربی محدود می‌داند که طبق آن «علم، معرفتی دائماً متغیر به جهان مادی مبتنی بر خردورزی و تجربه باوری تلقی می‌شود» (نصر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷). رویکرد اثبات‌گرا، تنها روش علمی را حتی در حوزه امور انسانی، مشاهده و معیار معناداری گزاره‌های علمی را اثبات‌پذیری تجربی آن می‌داند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

بر این اساس آنچه در بحث علم دینی مورد نزاع است، اینست که علوم موجود سکولار که به علوم تجربی معروف هستند و روش آنها عمدتاً تجربی است، آیا می‌توانند دینی و به معنای خاص در اینجا، متناسب با معارف قرآن و اهل بیت(ع) «اسلامی» شوند.

طبق نظریه تولید علم دینی، علم و امدار پیش فرض‌های متافیزیکی و دینی است که شامل مبانی، مفاهیم، الگوها و روش‌هاست. پیش‌فرض‌های ذهنی محقق نیز در فرآیند تولید علم تاثیر دارد؛ به این معنا علم مقوله‌ای جهت‌دار است؛ یعنی پیش‌فرض‌های ذهن پژوهشگر به علم جهت می‌دهد(جعفرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۲). بنابراین، از دو جهت می‌توان درباره دینی بودن یا تولید علم دینی بحث کرد:

۱. مبتنی بودن علوم تجربی طبیعی و علوم انسانی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی و دینی؛

۲. جهت‌دار بودن علم دینی و تاثیر بر کاربردهای علم.

رویکردهای مختلفی درباره رابطه علم و دین مطرح است: برخی معتقدند با توجه به اینکه علم و دین بر سر موضوع واحد تبیین‌های متفاوت، ارائه کنند، دو مقوله «متعارض» اند. همین مسئله موجب چالش بین دانشمندان علوم دینی و علوم طبیعی شده است. برخی دیگر، در مقام حل تعارض بین علم و دین، رویکرد «تمایز» علم و دین را مطرح کرده‌اند که طبق آن، علم و دین در موضوع، روش، هدف، زبان و وظیفه از هم متمایزند و ماهیت آنها کاملاً از یکدیگر متفاوت است(باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴-۱۵۱؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷). اما به نظر می‌رسد که این رویکرد، به جای حل مشکل تعارض، صورت مسئله را پاک کرده است؛ بخشی از دین را که به بیان حقایق طبیعی می‌پردازد، نادیده گرفته است.

رویکردهای «تعامل» و «تکمیل» علم و دین، هر یک به نوعی معتقدند که علم پیش فرض‌هایی دارد و دین می‌تواند آنها را تامین کند. با این تفاوت که در نظریه تعامل، به طور ضمنی تمایز علم و دین پذیرفته شده است، ولی رویکرد تکمیل بر این اصل مبتنی است که علم و دین بر مبنای روش و اهداف متفاوت، برای موضوعات واحد تبیین‌های متفاوتی ارائه می‌کند، حتی گاهی در زمینه گزاره‌ها و نظریات، مکمل یکدیگرند (همان، ص ۳۷۱-۳۷۰). بنابراین اصلاً تعارضی میان علم و دین نمی‌بینند تا درصدد حل آن باشد.

موافقان نظریه علم دینی و تعامل علم و دین معتقدند: وحی و عقل دو منبع جدا از هم نیستند، بلکه وحی ادامه و مرتبه‌ای بالاتر از مرحله عقل است و هر دو از یک منبع، که همان خداوند است، سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، این نظریه بهترین راه حل برای حل

تعارض علم و دین است، بلکه اساساً این نظریه دیدگاه تعارض علم و دین را باطل می‌کند (گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۵۸؛ نکونی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴).

طبق این دیدگاه علم از جهات مختلفی تحت تاثیر معارف دینی است؛ هم از ناحیه پیش فرض‌ها، مفاهیم، مبانی و هم از جهت غایات و اهدافی که در نظریه‌پردازی دنبال می‌شود. از آنجا که تحقق همین غایات در شرایط متفاوت هر جامعه، مسائل علم را تولید می‌کنند، با تأثیرپذیری از دین، مسائل جامعه هم تحت تأثیر فرهنگ دینی قرار می‌گیرد. در این دیدگاه، خطوط کلی بسیاری از علوم توسط دین، ارائه و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است.

از سوی دیگر، علم نیز می‌تواند با طرح مسائل مختلف، در فهم بهتر برخی گزاره‌های دین تأثیرگذار باشد. برای نمونه، «تبیین‌های علمی سازگار با ظواهر آیات این کمک را به مفسر دین می‌کند که در ارائه، بیان و تفسیر آیات، محتوای آیات را با بیانی روشن و به زبان علمی قابل فهم برای دیگران ارائه دهد. این خود کمکی است برای حضور و ورود قرآن در صحنه زندگی انسان و چه بسا با توجه به این تبیین‌های علمی، نکته‌های جدیدی از آیات به عنوان یک ویژگی برجسته قرآن مطرح شده است (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷). به عبارت دیگر، گاهی یک نظریه یقینی علمی می‌تواند قرینه‌ای باشد که ما را در فهم بهتر متون دینی کمک کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۹۶).

۲. امکان یا عدم امکان علم دینی

بر اساس آنچه گذشت، دو معنای عمده از تعریف علم خواهیم داشت: معنای اول، علم را بر اساس موضوع تعریف و آن را «قضایای کلی حول موضوع واحد» می‌داند. معنای دوم، علم را «کشف قضایایی که به لحاظ حسی قابل اثبات است»، تعریف کرده‌اند. تعریف دوم از علم، خود دارای دو دیدگاه مدرن (اثبات‌گرا) و پست‌مدرن (مابعد اثبات‌گرا) است. اکنون لازم است با فرض هر یک از این تعاریف، از مفهوم «علم دینی» تصویری ارائه گردد تا مشخص شود، معنای علم دینی، بر اساس کدام تعریف از علم استوار است.

۲-۱. امتناع علم دینی

الف. دیدگاه پوزیتیویستی: طبق این دیدگاه، علم منحصر در معرفت تجربی است و معارف دینی در مقام داوری معرفت‌های تجربی دخالتی ندارد. بیشترین تأثیر دین در

مقام گردآوری اطلاعات است، اما در نهایت این تجربه است که ملاک و معیار سنجش آنها خواهد بود و پایبندی به روش علمی، به مستقل بودن علم از پیش فرض‌های دینی منتهی می‌شود. بنابراین، حصول علم دینی امکان‌پذیر نیست (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶). از آنجایی که در ساحت علم غربی، همه چیز به ادراک حسی انسان بر می‌گردد، ادراک انسان از واقعیات، مبتنی بر آزمون و خطا و همواره در حال تغییر است. با تأکید و اعتبار دادن به ادراک انسانی، علم خصیصه‌ای بشری پیدا می‌کند. هر آن چیزی که انسان فکر کند و فرض و ابطالش را بیازماید «علم» لقب می‌گیرد. از این رو دین و گزاره‌های دینی، به زعم پوپر، چون خصیصه ابطال‌پذیری ندارند، از دایره علم خارج هستند (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۸۹، ص ۱۶).

ب. تمایز قلمرو علم از دین: دیدگاه دیگر مربوط به کسانی است که قلمروی علم را کاملاً از قلمروی دین جدا تعریف می‌کنند و هیچ ارتباط معرفتی بین این دو حوزه قائل نیستند و با تفکیک زبان دین از زبان علم و گزاره‌های دینی از معرفت علمی و نفی رابطه معرفت دینی با واقعیت، علم دینی را بی‌معنا می‌دانند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۴۲). برخی نیز در همین عرصه، با تعریف و تحدید علم دینی، به عنوان علومی که در جهت تبیین یا دفاع از کتاب و سنت به کار می‌آیند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۵۸)، قلمرو علم را کاملاً از دین جدا کرده و نیازی به طرح علم دینی نمی‌بینند. این افراد علم را از چارچوب تجربی می‌نگرند. به زعم ایشان، علم مبتنی بر مشاهده و استقرا است و مشاهده و استقرا، اسلامی و غیراسلامی ندارد. از این رو، دین و فرهنگ و زبان و آداب و رسوم، نقشی در تولید علم ندارد. حداکثر این است که می‌توان از متون دینی در مقام نظریه‌پردازی الهام‌گرفت (همان، ص ۸۳-۸۵).

اما برخی از همین جریان، که دیدگاه منعطف‌تری دارند، ضمن تقسیم علم به دو گروه علوم انسانی و علوم کاربردی و تکنولوژیک، در حوزه علوم انسانی، تولید علم دینی را غیرممکن می‌دانند. از این نگاه، فرضیه‌های علمی از تعلقات فرهنگ، سنت و زبان خالی است و چون هدف علم، واقع‌نمایی است، داور نهایی علم، خود واقعیت است، نه آموزه‌های دینی و واقعیت، دینی و غیردینی ندارد. بنابراین، علم تعلق‌پذیر نیست، اما علوم تکنولوژیک متأثر از ارزش‌ها و نیازها و شرایط فرهنگی و اجتماعی هستند و به تعبیری، مهندسی و تکنولوژی دینی را ممکن می‌دانند (پایا، ۱۳۹۳، ص ۴۲-۵۸).

ج. جدایی دانش از ارزش: رویکرد اثبات‌گرا، علم با واقعیت سر و کار دارد و گزاره‌های علمی بیانگر امور واقع‌اند. لذا گزاره‌های ارزشی بار معرفتی ندارند؛ زیرا

حاکی از احساسات درونی افرادند و در نتیجه حوزه علم از ارزش جداست (باقری، ۱۳۹۰، ص ۲۳). این تفکیک علم و دانش از ارزش در غرب، منجر به خروج دین و قضایای متافیزیکی از حوزه علم گردید. از این رو، علم جدید با هویت غیرعلمی دادن به گزاره‌های دینی، به حذف حقیقت واصل دین و عدم امکان شناخت آنها پرداخت. نظریه جدایی دانش از ارزش و علم از دین، به حذف بُعد ثابت والهی دین و سنت‌های دینی، که در حکم ذبح شریعت و اخذ روح دیانت است، اکتفا نمی‌کند، بلکه بعد از گرفتن جان و روح او که بر او سلطه می‌یابد، جسد بی‌جان آن را تشریح می‌کند و آن را در نهایت به جهل، احساسات، گرایش‌های فردی، پاسخ‌گویی به نیازهای عاطفی و... نسبت می‌دهد.

۲-۲. امکان علم دینی

با توجه به تعریف دین، به عنوان «مجموعه قوانین و مقررات ثابتی که بیانگر انسان و جهان و پیوند میان آن دو است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷)، معارف دینی در واقع بیانگر همان قوانین و سنت‌های ثابتی است که علوم مختلف در جستجوی آنهاست. به همین دلیل، این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی رهاورد علوم مختلف توزین و صحت و سقم آنها را باز می‌نماید (همان، ص ۱۶۰). بنابراین، اساساً چیزی به نام علم غیردینی نداریم و علم تنها در یک متن خدا باورانه معنا دارد. اگر عقل را که ابزار علوم طبیعی و انسانی و علم محصول آن است، در کنار نقل و از منابع دینی بدانیم، بدین بیان که محصول معرفتی عقل در صورت یقینی و قطعی بودن در حریم معرفت دینی قرار گیرد، دانش علمی بیرون از قلمرو معرفت دینی نخواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۲۶). پس محصولات عقل، به معنای وسیع آن که شامل علوم طبیعی، انسانی، ریاضی و فلسفه است، مطالب دینی را می‌رسانند و بیگانه و متمایز از علم نیستند (همان، ص ۱۶). در این تلقی، اگر علوم تجربی در بررسی پدیده‌ها فقط به علت‌های مادی و صوری نپردازند، بلکه بررسی علت فاعلی و غایی پدیده‌ها هم جدی گرفته شود، علم دینی رخ خواهد داد که هم مسائل آن دینی است و هم اهداف آن الهی است. به بیان دیگر، اگر مطالعه طبیعت، جامعه و انسان در چارچوب جهان‌بینی دینی صورت گیرد، آن را علم دینی می‌خوانیم (گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۹) در این مفهوم از علم دینی، دین هم در مقام عمل و هم در مقام مفروضات متافیزیکی در علم دخالت دارد (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹). البته در این نگاه، معیار دینی بودن معرفت‌های علمی، ذکر تفصیلی آنها در متون دینی

نیست، بلکه استنباط از اصول متقن اسلامی در اسلامی بودن آنها کفایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۱).

گاهی نیز گفته می‌شود که علم ذاتاً جهت‌دار نیست. از این رو، نه جهت دینی دارد و نه سکولار است، بلکه می‌توان از طریق جهت داری فاعل شناسا و متعلق شناسایی، یعنی معلوم به علم دینی دست یافت (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴).

رویکرد مابعد اثبات‌گرا نیز از جمله رویکردهایی است که امکان تحقق علم دینی را در سطوح مختلف پذیرفته است. از این میان، برخی امکان تولید علم دینی را فقط در سطح مبانی دانش بررسی نموده‌اند. رویکرد مابعد اثبات‌گرا با وجود اینکه علم را امری تجربی می‌داند، اما معتقد است: علم متأثر از مجموعه عواملی از قبیل باورها، فرهنگ‌ها و پیش داوری‌ها است. ادراک حسی، خالی از پیش داوری و تجارب قبلی مشاهده‌گر نیست و هر مشاهده و تجربه‌ای متأثر از دریافت‌های جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و فرهنگ مشاهده‌گر است. بنابراین، مشاهدات مسبوق به نظریه هستند (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱). در نتیجه، معرفت‌های دینی محقق می‌تواند به منزله پیش فرض‌های علم قرار گیرد. طبق این تعریف نیز علم دینی امکان پذیر است. از نگاه برخی دیگر، علم دینی به معنای مجموعه علوم طبیعی و انسانی است که با مبادی مابعد الطبیعی دینی و با انگیزه و جهت‌گیری دینی تحقق یابند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۹۳). برخی نیز علم دینی را به این معنا می‌دانند که «در متون دینی، گزاره‌های دینی ناظر به مسائل علمی، تا حدی که بتوان به نظریه‌پردازی پرداخت و علمی دینی بنیان نهاد، وجود دارد (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۸) و سرانجام، افرادی که علم دینی را در تمام سطوح معرفتی، یعنی مبانی، روش‌ها و مسائل ممکن می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰).

موافقان علم دینی، به ویژه مبناگراها معتقدند: هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی خود را دارد. این مبادی تصویری و تصدیقی یا از نوع بدیهیات هستند و یا نظری و غیربدیهی. در این صورت، این مبادی باید مقدم بر آن علم اثبات شود. بر خلاف علم مدرن، که ورود آنها را به حوزه علم، موجب آمیخته شدن علم و جهل می‌دانند، وجود این مبادی تصویری و تصدیقی، یک نظام طولی بین علوم حقیقی برقرار می‌کند که مبتنی بر بدیهیات اولیه است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰). همچنین موافقان علم دینی، در مقابل انحصار معرفت در علوم تجربی و تفکیک دانش از ارزش و در نتیجه، خروج حکمت عملی از حوزه دانش، امکان بحث معرفتی درباره ارزش‌ها را مطرح می‌کنند. با پذیرش اصل علیت در نظام عالم، انسان که موجودی مختار است، با در نظر گرفتن اهدافی

برای فعل خود، بایدهایی متناسب با آن برای خود لحاظ می‌کند. از آنجا که این بایدها راه رسیدن به اهداف هستند، امری واقعی می‌باشند و میان این غایات واقعی و افعال انسان، ضرورت بالقیاس برقرار است. این نوع ضرورت، در مورد علت و معلول مطرح می‌شود. از این جهت، گزاره‌های ارزشی و بایدها، با هست‌ها ارتباط می‌یابند (مصباح، و محیطی اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱) و معرفت‌های ارزشی که تدابیر عملی برای رسیدن به غایات واقعی هستند، ریشه در معرفت‌های توصیفی و نظری پیدا می‌کنند (همان، سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴).

۲-۳. نقد مخالفان امکان علم دینی

یکی از مدعای موافقان علم دینی، معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی است. این مدعی در مقابل دو گروه قرار دارد که منکر معرفت‌زا بودن متن و یا گزاره‌های دینی هستند. ادعای هر یک مطرح و بدان پاسخ داده می‌شود:

۲-۳-۱. انحصار معرفت به گزاره‌های حسی

گروهی معرفت را منحصر به مباحث مبتنی بر روش تجربی دانسته، معتقدند: دستاورد سایر روش‌ها، اگرچه «دانش» است، اما علم معادل و مساوی علم تجربی است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۵). پوزیتیویست‌ها، روش درست شناخت واقع را منحصر به روش تجربی می‌دانند. در این صورت، مرز میان «علم» و «غیرعلم»، در بهره‌مندی از روش تجربی خواهد بود. ایشان و حتی پساپوزیتیویست‌ها هم که بر ناخالصی علم تأکید می‌کنند، همچنان معرفت‌زا بودن سایر روش‌ها را منکرند. از این منظر، در مقابل روش تجربی، اساساً روش دیگری برای معرفت وجود ندارد. معیار دانستن روش تجربی، منجر به تفکیک علم از مابعدالطبیعه و عدم امکان تعامل بین آنها شد.

اجمالاً، در پاسخ به این مدعا باید گفت: همه بحث در این است که آیا هیچ‌گاه وجود روش‌های مختلف در شناخت عالم معنا ندارد و هر چیزی را با هر روشی می‌توان شناخت؟ قطعاً پاسخ منفی است. مراد این نیست که مثلاً، روش حسی را در شناخت خدا، یا برهان عقلی محض را در شناخت اجزای، یک درخت به کار بگیریم، بلکه بحث این است که محور طبقه‌بندی علوم و تفکیک علوم نباید روش باشد، بلکه معیار باید «موضوع» یا «غایت» باشد؛ زیرا اگر پذیرفتیم واقعیت، امری واحد و مشکک (ذومراتب) است، پس علم هم که شناخت واقعیت است، امری واحد و ذومراتب

خواهد شد. البته روش‌های مختلف درک واقع، یا روش‌های مختلف علم، همگی در طول همدیگر واقع خواهند شد. بدین ترتیب، روش حسی و مشاهده‌ای به عرصه‌هایی از واقعیت چنگ می‌اندازد و روش‌های برهانی و نظری به عرصه‌های گسترده‌تری از آن واقعیت. این سخن در باره سایر روش‌های کسب معرفت، همانند شهود و وحی نیز جاری است. البته گاهی موضوعی وجود دارد که به دلیل حضور در مراتب مختلف هستی، می‌تواند با روش‌های مختلف، مطالعه شود. برای مثال، آدمی هم جسم دارد و هم نفس و این دو نیز در همدیگر به شدت تأثیر دارند. از این رو، طبیعی است که در چنین موضوعی، هم ابزار حس و ارتباطات مادی برای کسب معرفت لازم است، هم علم شهودی و حضوری، و هم تحلیل عقلانی، و داده‌های اینها، نه در عرض هم واقع می‌شوند و نه در تباین با یکدیگر، به گونه‌ای که هیچ ربطی به هم نداشته باشند، بلکه باید بین آنها به گونه طولی، هماهنگی‌ای برقرار باشد و یکی به نفع دیگری نینجامد (ر.ک به: همان). بنابراین تحلیل، علم به گزاره‌های دینی هم معرفت‌زا خواهد بود.

۲-۳-۲. تفکیک نومن از فنومن

گاهی نیز مناقشه در معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی، تحت تأثیر تفکیک کانتی بین نومن و فنومن، و تسری دادن معرفت به عرصه متن و فهم متن را دارای اشکال می‌دانند. این دیدگاه در جامعه ما، تحت عنوان نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، مدعی است که هیچ فهم و معرفتی را نمی‌توان به طور قطعی به دینو متون دینی نسبت داد (هاشمی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳-۳۱۷)؛ زیرا از نظر ایشان «دین به معنای متون دینی و تاریخ و زندگی و سیره و سنن اولیای دین امور ثابت‌اند (سروش ۱۳۸۲، ص ۱۷۱-۱۸۹)»^۱، ولی استنباطات فقهی و تفسیری و تحلیل‌های تاریخی همگی متحول‌اند (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹) و «معرفت دینی، یک معرفت تاریخمند با هویت جمعی است؛ یک معرفت غیرخالص و ناقص و متضمن خطا» (همان، ص ۱۰۶)؛ یعنی هیچ قطعیت و ثباتی بر آن حاکم نیست و نمی‌توان به انطباق آن با متون دینی، یقین حاصل کرد؛ زیرا فهم متن دینی قابل شناخت و معرفت‌زا نیست.^۲

دلیل معرفت‌زا نبودن گزاره‌های دینی این است که «بحث از تحول معرفت دینی، بحثی معرفت‌شناسانه است» (همان، ص ۵۵۸). اما اینکه «کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح، مربوط به معرفت‌شناسی نیست... مادام که فهمی روشمند و مضبوط

باشد و از قواعد عالمان فن بهره ببرد، از نظر معرفت‌شناسی، فهم دینی است» (همان، ص ۳۴۲) که البته امری متحول و غیرقابل شناخت و غیرمعرفت‌زا است.

اما برای این شبهه، دو پاسخ وجود دارد:

الف. با اینکه «معرفت‌شناس از موضع درجه دوم در دین و معرفت دینی نظر می‌کند، و این سؤال که «کدام فهم از شریعت صحیح است و کدام ناصحیح» مربوط به او نیست»، اما نمی‌تواند همه فهم‌ها را به یک اندازه، «فهم دینی» بداند و انطباق تمام معرفت‌های دینی با متن دین را انکار کند؛ زیرا معرفت‌شناسی که از بیرون ناظر علوم اسلامی است، می‌بیند که بسیاری از آنچه بین عالمان دین در حوزه‌های مختلف مذاهب گوناگون رایج است، با یکدیگر در تعارض و نسبت به هم تناقض دارند. او هر چند ممکن است به عنوان یک معرفت‌شناس، نتواند قضاوت کند که کدام دیدگاه حق است و یا کدام باطل، اما بر اساس استحاله جمع و رفع نقیضین، به یقین حکم می‌کند که از هر دو قول نقیض، یکی قطعاً صحیح است و دیگری قطعاً کاذب. از این رو، یکی حتماً مطابق با واقع است و دیگری مطابق با واقع نیست. در نتیجه، این گونه نیست که هیچ فهم و معرفتی قداست و قطعیت نداشته باشد، بلکه اگر خود حقیقت دین، قداست و قطعیت دارد، حکم معرفت‌شناس این خواهد بود که اجمالاً یکی از این دو رأی متناقض، چون مطابق با دین است، قطعیت و قداست دارد. بنابراین، او به عنوان یک معرفت‌شناس، و نه به عنوان یک عالم دین، می‌تواند تشخیص دهد کدام قول حق است. اما این ناتوانی وی، که ناشی از موضع درجه دوم وی است، و نه ناشی از خود مسئله، نباید به حساب ناممکن بودن تشخیص معرفت حق گذاشت (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۱-۶۸).

افزون بر این، اشکال مقدمه سوم این است که گفته شده است: «معارف بشری دچار قبض و بسط می‌شوند». سؤال این است که: آیا «همه» معارف بشری دچار قبض و بسط می‌شوند، یا «برخی»؟ اگر گفته شود: «فقط برخی از معارف چنین‌اند»، این سخن قابل دفاع است، ولی برای این استدلال مفید فایده‌ای نیست؛ زیرا به طور ضمنی فهم متون دینی و معرفت‌زا بودن آن را پذیرفته است. اما اگر گفته شود: «همه»؛ این سخن به معنای پذیرش نسبیت در فهم و یا نسبیت در حقیقت است که نادرستی هر دو قابل اثبات است (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۱۰)؛ زیرا اگر سخن فوق صحیح باشد، خود این سخن نیز یک معرفت بشری است و از تحوّل و بطلان در امان نخواهد ماند. بنابراین، بر اساس اشکال دوم هم فهم دین و گزاره‌های دینی معرفت‌زا می‌باشند.

ب. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد این استدلال که فهم معرفت دینی، به دلیل عدم قطعیت در مطابقت با متون، معرفت‌زا نیست، دچار مغالطه است؛ چرا که گاهی علم به معنای «تک گزاره معرفتی» و گاهی به معنای «یک رشته علمی یا نظام منسجم معرفتی» مطرح است. اگر علم به عنوان «تک گزاره معرفتی» لحاظ می‌شود و ملاک تک گزاره معرفتی، مطابقت با واقع باشد. در اینصورت، نه تنها معرفت‌های دینی، بلکه هیچ گزاره علمی معرفت‌زا نخواهد بود؛ زیرا قطعیت در مطابقت هیچ گزاره‌ای یقینی نیست. اما اگر منظور از علم «یک رشته علمی یا نظام منسجم معرفتی»، حاصل از چندین گزاره باشد. در اینصورت، ملاک علم مطابقت نیست تا عدم قطعیت و مطابقت، منجر به عدم معرفت‌زایی گزاره‌های دینی شود. از سوی دیگر، نه این ادعا که همه معارف دینی، در رهن همه معارف متغیر غیردینی است، ادعای موجهی است و نه همه معارف غیردینی، در تغییر و تحول است؛ زیرا در اینصورت خود این ادعا نیز اعتبار نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۶۳-۶۲).

اما پاسخ حلی و تفصیلی این شبهه این است که علم همان کشف واقع است. ابزار کشف واقع فقط ابزار حسی نیست؛ زیرا ابزار حسی، بدون اعتماد بر عقل نمی‌تواند در مفاد خود یقین کند؛ زیرا در هر علمی مبادی تصور و تصدیقی وجود دارد که اثبات آنها، مقدم بر مسائل علم است و به طور منطقی گزاره‌هایی مورد پذیرش است که از مقدمات صحیح و بدیهی که کاشفیت آنها قطعی است، اخذ شده باشد. بنابراین، شناخت منحصر در استفاده از ابزار حسی نیست و ابزارهای دیگر کسب معرفت نیز اعتبار دارند. اگر ابزار کسب معرفت، منحصر در حس و تجربه نباشد و ابزارهای دیگر معرفت، یعنی برهان عقلی و شهود و وحی هم به عنوان ابزار معرفت لحاظ شود، معرفت‌های حاصل از آنها نیز در زمره مسائل علم قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، اگر دراتصاف به دینی بودن گزاره‌ها، اتکا به منابع معرفتی مورد قبول دین لحاظ شود، در اینصورت، هم گزاره‌های دین معرفت‌زا خواهد بود و هم تعامل میان علم و دین برقرار می‌شود. به عنوان مثال، عقل به عنوان منبع معرفتی، نه تنها امری بیرون از دین و معارض با آن نیست، بلکه در کنار کتاب و سنت است. از آنجا که احکام دین مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است و عقل در تشخیص این مصالح و مفاسد و همچنین در شناخت کلیات حقایق عالم و اصول کلی شریعت معتبر است، از این جهت عقل هم به درک و کشف محتوای دین کمک می‌کند و هم به عنوان یکی از منابع معرفتی دین، در عرض کتاب و سنت قرار می‌گیرد. بنابراین، اگر مطلبی لازمه قطعی عقل باشد، قطعاً

از نظر دین نیز پذیرفته شده است و گزاره‌های حاصل از عقل نیز شایسته دینی بودن هستند. با پذیرش معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی و تولید علم مبتنی بر کلیات اخذ شده از دین از یک سو (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱) و دینی دانستن دستاوردهای عقل (همان، ص ۳۷) از سوی دیگر، می‌توان علم دینی را ممکن دانست.

با جمع‌بندی تعاریف گوناگون در باب علم دینی می‌توان گفت: علم دینی «ممکن» است و علمی است که یا مستقیماً از متون دینی اخذ شده است، یا ملهم از مبانی معرفتی و منابع معتبر دینی بوده، یا اینکه حاصل فعالیت‌های تجربی و اکتسابی عقل بشری، به شرط انطباق با اصول و مبانی دینی است. روشن است که تعریف علمای ما از علم با تعریف فلاسفه غرب متفاوت است. در نتیجه، تعریفی که از علم دینی ارائه می‌کنند، متفاوت خواهد بود.

۳. ماهیت علم دینی: توصیفی یا هنجاری؟؛ الهی یا الحادی؟

برخی از معتقدان امکان تولید علم دینی، بین علوم توصیفی (بودن پدیده‌ها) و علوم هنجاری (چگونه باید بودن پدیده‌ها) تمایز قائل شده‌اند. به این بیان که اگر علم صرفاً آگاهی نسبت به واقع و کشف روابط و قوانین اشیا و پدیده‌های طبیعی باشد، علم طبیعی نامیده می‌شود. در این صورت، علم نوعی ابزار در دست عالم برای کشف واقع است. فرقی نمی‌کند که کشف توسط چه کسی و با چه ذهنیتی صورت گیرد. به عبارت دیگر، ذهنیات و پیش‌فرض‌های عالم‌چندان‌تأثیری در کشف واقع ندارد. اغلب اندیشمندان این بخش از علم را دست کم بی‌نیاز از اسلامی کردن می‌دانند و معتقدند: در این بخش از علم، دین می‌تواند حضور ارزشی داشته باشد (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷).

اما علوم هنجاری، مجموعه‌ای از گزاره‌های دستوری (بایدها و نبایدها) براساس اندوخته‌ها و یافته‌های عالم از دنیای خارج است و از آنجا که این علوم از رابطه بین انسان با پدیده‌ها تشکیل می‌شود، «علوم انسانی» نامیده شده است. برخی، علوم انسانی را نیز به دو بخش توصیفی و توصیه‌ای تقسیم کرده‌اند. آن بخش از علوم انسانی که به تبیین و توصیف پدیده‌های انسانی می‌پردازد، توصیفی است. دستوری، به آن بخش از علوم انسانی گفته می‌شود که مجموعه‌ای از گزاره‌های دستوری (بایدها و نبایدها)، متناسب با مبانی از پیش پذیرفته شده را برای تحقق اهداف مورد نظر ارائه می‌دهند (مصباح و محیطی اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

به نظر می‌رسد، محل نزاع اصلی در علم دینی، علوم انسانی و اسلامی و به اصطلاح قلمرو و گستره آن، نه در علوم طبیعی و توصیفی، بلکه در علوم هنجاری و انسانی و نه در علوم دینی و اسلامی همچون، فقه، کلام، تفسیر و...، بلکه در علوم انسانی تجربی است.

از منظر آیت الله جوادی، علم از دو حالت خارج نیست: یا الهی است و یا الحادی. اما اساساً چیزی به نام علم سکولار و ختشی و بی طرف نسبت به الحاد و ایمان نداریم؛ زیرا علم نمی‌تواند نسبت به فلسفه مطلق (نگرش مادی یا الهی به هستی و جهان) بی طرف باشد. دانش تجربی و علمی یا در فضای تفکر ماتریالیستی و الحادی، که عالم «طبیعت» است، شکل می‌گیرد و یا در چارچوب فلسفه الهی، که عالم را «خلقت» و صنع الهی می‌داند به عبارتی یا عالم را در ارتباط با مبدا و معاد نمی‌بیند که در اینصورت آنرا طبیعت می‌داند و یا در بررسی پدیده‌ها مبدا و معاد و یا علت فاعلی و غایی آنرا در نظر می‌گیرد و عالم همان خلقت است و در اینصورت این علم دینی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰). از این رو، علم ذاتاً با دین تعارضی ندارد و با آن آشتی‌پذیر است. چنان که فلسفه علم (فلسفه مضاف)، ذاتاً همین طور است...؛ زیرا علوم طبیعی و تجربی به طبع و ذات خویش هیچ اقتضایی نسبت به الحاد ندارند. می‌توان تصور کرد که شخص عالم در مبادی و مبانی فلسفی علوم مانند اینکه آیا جهان آغاز و انجامی دارد، یا نه خالق دارد، یا نه مردد باشد و در نتیجه، نه ملحد و نه موحد، بلکه شاک و سکولار باشد، اما علم بی طرف و سکولار و شاک معنا ندارد؛ زیرا واقع امر از دو حالت خارج نیست و پاسخ پرسش‌های فلسفی فوق یا مثبت است و یا منفی. کسی که از طرف علم، پاسخ مثبت به آن پرسش‌ها می‌دهد، علم را دینی و الهی می‌داند. چون حقیقتاً عالم، صنع خداست، پس علم لاجرم الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم. علم اگر علم باشد، نه فرضیه محض و وهم و مظنه، کشف و قرائت طبیعت و جهان است و به علت اینکه صدر و ساقه جهان، فعل خداوند است، عالم پرده از فعل خدا بر می‌دارد و چون علم، تفسیر و تبیین فعل خداست، الهی و دینی است (همان).

۴. رویکردهای تولید و تأسیس علم دینی

برای علم دینی، رویکردهای مختلف ارائه شده است که اجمالاً می‌توان آنها را در یک تقسیم‌بندی کلی، در دو دسته تهذیبی و تاسیسی جای دارد. رویکرد تهذیب با این مشخصه که ضمن قبول چارچوب کلی علم مدرن درصدد پیرایش و دینی کردن آن

است، معرفی شده اما رویکرد تاسیس با ابتناء علم به مبانی و باورها و ارزش‌های دینی می‌خواهد طرحی نو در اندازد. از این رو، در اینجا به تفصیل به رویکرد تاسیس علم دینی می‌پردازیم.^۳

فارغ از بیان تقریرهای مختلف رویکرد تاسیسی علم دینی، باید گفت: فصل مشترک همه آنها، تحول در علوم جدید برای تولید علم دینی است. برخی معتقدند: تاسیس علم دینی مبتنی بر تولید مبانی علم از منابع دین و متناسب با جهان‌بینی اسلامی است. این دیدگاه، به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی تولید علم دینی را در گرو فلسفه‌های مضافی می‌دانند که از فلسفه اسلامی برگرفته باشند (رویکرد فلسفه مضاف) و گروهی دیگر تولید علم دینی را مبتنی بر تاسیس یک حکمت جدید می‌دانند که مستنبط از دین باشد، نه زیر مجموعه فلسفه (رویکرد حکمت مضاف). برخی دیگر نیز در تولید علم دینی قائل به تحول در روش هستند؛ به این معنا که در تولید علم دینی، روش تولید علم دینی، برگرفته از روش فقهاتی و توسعه آن است (رویکرد استنباطی) (ر.ک: ابراهیمی پور و محبی، ۱۳۹۴).

۴-۱. رویکرد میناگرا

این رویکرد مدعی است که علوم انسانی مدرن و قواعد آن، مانند هر علم دیگری، مبتنی بر یک مجموعه مفاهیم پایه و بنیادین فلسفی و متافیزیک است که چارچوب‌های نظری و تئوریک خود را از آنها می‌گیرد. این مبانی بنیادین در علوم مدرن، به خصوص علوم انسانی آن، به ویژه در حوزه «هستی‌شناسی»، «انسان‌شناسی»، «معرفت‌شناسی»، برگرفته از فلسفه‌های مادی و سکولار است که در تحلیل خود، ارتباط عالم دنیا با عالم غیب و ماوراء را بریده و به تحلیل‌های مبتنی بر تأثیر و تأثر عوامل محسوس و این دنیایی بسنده کرده است. از آنجا که این مفاهیم در حوزه مسائل «هستی‌شناسانه»، «انسان‌شناسانه»، «معرفت‌شناسانه» می‌باشند، نمی‌توانند نسبت به جهان‌بینی و انسان‌شناسی توحیدی، بی‌توجه و خنثی باشند؛ یا هماهنگ با آن بوده و یا در تضاد با آن هستند. از این رو، برای تولید علوم انسانی دینی، لازم است تا به این لایه‌های بنیادین توجه شود و با تکیه بر جهان‌بینی اسلامی، علوم انسانی را از این مبانی سیراب نمود. از این رو، هرگونه سخنی از تحول در علوم انسانی موجود را جز از طریق تحول در مبانی این علم ناممکن می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸).؛ چرا که محصول تولیدی هر علم نشان‌دهنده نیازی است که براساس آن تولید شده است و این دانش

متناسب با شرایط جامعه‌ای است که در آنجا تولید شده و طبیعی است که جامعه دینی دارای مجموعه متفاوتی از نیازهاست و چون علوم براساس این نیازها شکل می‌گیرند، آنها نیز متفاوت خواهند بود (فغفور مغربی، ۱۳۸۹، ص ۶۲). لذا برای تولید علم دینی در جامعه دینی، باید براساس مبانی دینی و در جهت نیازهای جامعه دینی گام برداشت.

با توجه به سه روش عمده در تولید علم دینی براساس مبانی اسلامی، رویکرد مبنی‌گرا خود به سه رویکرد استنباطی، فلسفه مضاف و فلسفه روش تقسیم می‌شود.

۱-۱-۴. صاحبان «رویکرد استنباطی» در تولید علم دینی معتقدند: برای تولید علم دینی باید مواد علم را از متن دین استخراج و سازماندهی کنیم و برای این کار لازم نیست که همه فروع و جزئیات علمی خاص از قرآن و سنت به دست آید، بلکه اخذ کلیات و استخراج فروع از آنها در دینی بودن علم کافی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱). این دیدگاه با تقسیم علوم به «علوم دینی خاص»، که دین عهده‌دار تعلیم و تبیین و تطبیق آنهاست و «علوم دینی عام» که استخراج مبانی آنها از متون دینی امکان‌پذیر است، استفاده از روش فقاهتی و توسعه آن را برای تولید علم دینی مطرح می‌کند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۷). برای این کار، لازم است مبانی هستی‌شناسی اسلامی از منابع دینی استخراج و براساس آن اصول کلی و عام تولید علم پایه‌ریزی شود. در این روش، از علم فقه الگو برداری شده است؛ یعنی همانگونه که علم فقه مبتنی بر اصولی عام و کلی به نام اصول فقه است، برای تولید علم دینی عام نیز باید اصولی عام تدوین شود و براساس آن موضوع، غایت و مسائل علم در منابع دینی استخراج تعریف و تبیین شود. در مرحله بعد، براساس گزاره‌های مستخرج از دین برای علوم فرضیه‌سازی شود. اما آنچه این دیدگاه در گام نهایی تولید علم دینی مطرح می‌کند، ایناست که در ارزیابی نظریه‌ها برای اثبات حجیت، علاوه بر دین محک تجربه را هم به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر، در تولید علم دینی، این رویکرد روش‌های عقلی و تجربی را معتبر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱).

منتقدین این رویکرد معتقدند: این رویکرد به لحاظ دین‌شناسی نگاه دایره‌المعارفی دارد. بر این اساس، دین را حاوی علوم و دانش‌های مختلفی است که نیاز آدم است، می‌داند (باقری، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸). طبق این تلقی، دین جزئیات همه علوم و یا اصول کلی همه علوم را در بر دارد و این اعتقاد به جامعیت دین و شمول آن بر همه معارف، به تعطیلی عقل و ابطال حکمت الهی می‌انجامد (همان، ص ۱۵۱). اما با توجه به اینکه غرض دین، «هدایت انسان به ساحت ربوبی» است، این غرض مستلزم پرداختن به همه

معارف نیست و به قدر اقتضای این غرض به مسائل دیگر می‌پردازد (همان، ص ۱۵۴؛ موحد ابطحی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷). از این رو، از یک سو، علوم تجربی مادامی که علوم تجربی باشند، مستلزم آزمون تجربی هستند. در حالی که یافته‌های مستنبط از دین را نمی‌توان به منزله فرضیه انگاشت و به آزمون تجربی سپرد. یافته علمی از متون دینی شکل اعتقادی و به تبع جزمی پیدا می‌کنند. این مسئله مانع پویایی علم است (باقری، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴). از سوی دیگر، این رویکرد به شدت در معرض التقاط است؛ زیرا آمیزه‌ای ناهمخوان از یافته‌های علمی و مستندات متون دینی فراهم می‌آورد (همان، ص ۲۱۴). همچنین، راهکارهای ارائه شده در این رویکرد، مربوط به آن دسته علمی است که شأن آنها قهیم و تبیین و دفاع از کتاب و سنت است، در حالی که بحث علوم دینی، ناظر به علوم تجربی است (موحدی ابطحی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶).

۲-۱-۴. رویکرد فلسفه مضاف معتقد است: باید فلسفه‌های مضاف به علوم را مبتنی بر فلسفه اسلامی تولید کرده و بعد براساس این فلسفه‌های مضاف دانش تولید کرد. بنابراین، رویکرد مبنایگر مبتنی بر سه پیش فرض عمده است: اول اینکه، علوم مدرن براساس مبانی الحادی بنا نهاده شده، ثانیاً، علوم مدرن براساس نیازها و مقتضیات و راه حل‌های حاکم بر اندیشه غربی تولید شده است و مشخص است که جامعه دینی نیازهای متفاوتی را داراست. ثالثاً، میان علم و دین امکان تعامل وجود دارد. براساس این رویکرد فلسفه مضاف، هر علمی براساس فلسفه عام و مطلق اسلامی تدوین می‌گردد و پس از تولید مبانی آن، هم روش‌شناسی متناسب آن علم نیز تبیین می‌شود و براساس چنین روشی، موضوع علم تعریف و مسائل آن گزینش می‌گردد و در چنین بستری از علم، فرضیه‌های مناسب طراحی نظریه‌های علوم اجتماعی تولید می‌شوند (ابراهیمی‌پور و محبی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴).

انتقاداتی بر این رویکرد وارد شده است از جمله اینکه علم تولید شده براساس این رویکرد علم فلسفی خواهد بود، نه علم دینی و فلسفه نظام علمی را هدایت خواهد کرد، نه دین. حال آنکه هدف از تولید علم دینی، دستیابی به تمدن دینی و اسلامی بود. منتقدین دلیل روی آوردن جامعه علمی به فلسفه برای تولید علم دینی را ضعف در تفقه دینی می‌دانند و لازمه این رویکرد را نگاه حداقلی به دین بیان می‌کنند (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲). از دیگر لوازمی که منتقدین این رویکرد مطرح می‌کنند، این است که نتیجه این رویکرد، نفی ولایت فقیه و اثبات ولایت فیلسوف است چرا که از گذشته سیاست مدن جزء حیطه حکمت عملی است و از شئون فلسفه شمرده می‌شود. د این

نگاه، ولایت به فقیه (که سر و کارش با نقل است) نمی رسد (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۲). در این رویکرد از یک سو، نحوه تولید فلسفه‌های مضاف و چگونگی جاری نمودن آنها در تولید علم مشخص نیست. از سوی دیگر، چگونگی ارتباط و پیوند فلسفه‌های مضاف با یکدیگر و با دین نیز مشخص نیست. به عبارت دیگر، روش تحقیقی که موضوعات هر علمی را مشخص و ارتباطش را با علوم دیگر بیان کند، وجود ندارد. در نتیجه فلسفه‌ها به صورت جزیره‌ای و بی ارتباط با یکدیگر بوده و به تعداد افراد بیانگر این نظریه فلسفه خواهیم داشت (همان).

۳-۱-۴. رویکرد سوم، به «فلسفه روش» شناخته شده است، معتقد به تناسب میان روش تحقیق و فلسفه‌های مضاف است و از آنجا که هر روش تحقیقی، دارای مبانی و پیش فرض‌های فلسفی خاص است. بنابراین، روش تحقیق هر علمی باید در مرتبه‌ای بالاتر از خود واقع گردد و باید روشی جامع برای تعیین روش تحقیق هر فلسفه، جایگاه خود فلسفه، مبانی و پیش فرض‌های روش تحقیق هر فلسفه ایجاد شود. این روش جامع، «فلسفه روش» نامیده شده است (همان، ص ۱۸۳). در مرحله بعد، براساس فلسفه روش تحقیق عام، روش تحقیق‌های مضاف تولید می‌شود؛ به این معنا که سه فلسفه روش تحقیق مضاف از دل فلسفه روش تحقیق عام به دست می‌آید: ۱. فلسفه تفقه که همان فلسفه علم اصول است. ۲. فلسفه روش تحقیق در علم و معادلات کاربردی و فلسفه روش تحقیق در مدل‌های اجرایی. در مرحله بعد، فلسفه روش تحقیق نیازمند فلسف‌های حاکم است که هماهنگ شبکه تحقیقات بین علوم باشد. در این رویکرد، تاکید بر این مسئله است که مبانی علوم به جای فلسفه، از تفقه دینی به دست آید و دینی بودن علوم جدید به معنای حجیت آنها در منسوب بودن به متون دینی است. این نه به معنای نقلی شدن علوم، بلکه به این معناست که منطق و حجبت آنها به تایید وحی برسد. از این رو، باید روش فقه‌ای از مقیاس فردی به مقیاس اجتماعی توسعه یابد. به عبارت دیگر، حاکمیت دین بر علوم نیازمند توسعه منطق تفقه دینی است. در این صورت، عقل نقش هماهنگ کننده محصولات علم با وحی را ایفا خواهد کرد (همان، ص ۱۸۴-۱۸۹)

این رویکرد نیز با سئوالاتی روبروست. از جمله اینکه فهم وحی، فرایندی است که توسط افراد غیرمعصوم صورت می‌گیرد. چگونه می‌توان همه معارف را به تایید وحی رساند. علاوه بر اینکه، معرفت‌هایی وجود دارند که مقدم بر قبول وحی است و اثبات و ضرورت نبوت و صدق نبی و مبتنی بر آنهاست. این معرفت‌ها چگونه اعتبار خواهند

داشت. به خصوص اینکه این رویکرد عقل را زمانی حجت می‌داند که در طول ولایت امام و در خدمت بسط ولایت و شریعت قرار گیرد (همان).

۴-۲. رویکرد فرامبنا

این نظریه بر آن است که ضعف علوم مدرن تنها در مفاهیم بنیادین آن نیست که صرفاً با جایگزینی مفاهیم پایه‌ای اسلامی، مشکل حل شود. اساساً فرآیند تولید علم، فرآیند ذهنی نیست و در آن، تمامی ابعاد و اضلاع وجود انسان نقش ایفاء می‌کند. لذا علوم مدرن پیش از اینکه متأثر از فلسفه‌های مدرن باشد، محصول یک گرایش در اهداف و اغراض انسان مدرن است. این تغییر نگرش انسان مدرن به هستی، انسان و طبیعت بوده که پیدایش فلسفه‌های مدرن را ایجاب کرده است. افزون بر اینکه نه تنها اهداف و اغراض فرد دانشمند در پیدایش اطلاعات، فلسفه‌ها و عقلانیت او تأثیرگذار است، بلکه اساساً فرآیند پیدایش علم، یک فرآیند اجتماعی است و فرد خواسته یا ناخواسته، متأثر از شرایط روانی و انگیزشی جامعه خود است. به طور کلی، اساس این دیدگاه بر اتحاد علم و عالم و عالم شکل گرفته است و معتقد است: تمام ابعاد وجودی انسان در تولید علم نقش ایفاء می‌کند. به طور خلاصه، می‌توان گفت: طبق این رویکرد از آنجا که علم قائم به عالم است و اغراض، شرایط و انگیزه درونی فرد در تولید علم دینی تأثیر دارد، کافی است که آیات و اهداف دین در عالم نهادینه شود. در این صورت، خود به خود علمی که از این عالم ایجاد می‌شود، دینی خواهد بود. به عبارت دیگر، از نگاه این افراد، علم در فضای حاصل از نسبت بین انسان، جهان و خدای متعال است و انسانی که نسبت خود، جهان و خدا را بر محور خود تعریف کرده است، صاحب عقل قدسی نخواهد بود و عقلانیتی که در این فضا شکل می‌گیرد، عقلی است که تنها در صدد تأمین نیازهای مادی بشر است. بنابراین، برای اصلاح علم باید فرضیه‌های جهان‌شمول و ایدئولوژی‌های حاکم را تغییر داد. رویکرد فرامبنا، از منظر بالاتر به علم دینی می‌نگرد و معتقد است: بین علم انسان و علم خدا و جهان هستی نسبتی وجود دارد و علم دینی به واقعیات غیب و شهود نظر دارد و علم دینی مساوی یا مساوق با یافتن راهی برای ورود به عالم غیب و فراگرفتن دانش‌های ناب از عالم مثال است (تقوی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۷-۵۳۱).

همانگونه که علم مدرن متأثر از انسان مدرن و الزامات جهان مدرنیته است، توجه به معرفت نفس، زمینه‌ای برای تحول در علوم انسانی است. فرآیند تولید علم تمام ابعاد

وجودی انسان را دربرمی‌گیرد و علم هر فرد متأثر از حالات روحی اوست و معرفت نفس و تهذیب آن در کشف حقایق و نیل به آن موثر است. علم دینی نیز محصول انسان دینی در عالم دینی خواهد بود؛ چرا که علم از ذات انسان تراوش می‌کند. علوم انسانی رایج تلاش دارد از طریق علم حصولی یعنی حواس ظاهری، تجربه و عقل به درک رابطه اشیاء نائل شود. در حالی که مزیت علوم انسانی اسلامی در علم حضوری و کشف شهودی است. تفاوت اساسی علوم انسانی رایج با علوم انسانی اسلامی این است که یکی به مطالعه ظاهر و اعراض پدیده‌ها توجه می‌کند و دیگری به درک اسرار، اصرار می‌ورزد و معتقد است: در این راه، پا را از نشئه مادی فراتر نهاده و از دانش انبیا و اولیای الهی باید استفاده کرد (همان، ص ۵۳۲)

بنابراین، می‌توان گفت: این رویکرد فرد محور است؛ به این معنا که تولید علم دینی را در گرو عالم دینی و مبانی فکری او می‌داند. علم امر اضافه به عالم است و بر اساس فضای فکری عالم تولید می‌شود. افزون بر این، طبق این رویکرد، نظام مفاهیم یک جامعه از فرهنگ، اهداف و غایات جامعه تاثیر می‌پذیرد. لذا لازم است در جامعه دینی، مفاهیم و اصطلاحات دوباره باز تعریف شود. مفاهیمی مثل عدالت، سعادت، رفاه، آزادی، اقتصاد، سیاست و... در باز تعریف این مفاهیم و اصطلاحات تمسک به قرآن و روایات اهل بیت (ع) ضروری است. به عبارت دیگر، نظام مفاهیم علم دینی برگرفته از وحی و کلمات معصومین (ع) باید می‌باشد. این همان چیزی است که «مکتب» گفته می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت: در رویکرد فرامبنا با استفاده از روش شهودی از معارف فرادستی دینی، که همان مکتب است، در تولید علم استفاده می‌شود. پس مقصود از مکتب این است که معارف و اندیشه‌های اساسی که در فرآیند تولید علم و مدل‌های اجرایی دخالت می‌کند، از دین باشد. از سوی دیگر، آنچه که این رویکرد را از رویکردهای دیگر متمایز می‌کند، برخلاف تئوری‌های مبنای که برای نیل به علم دینی مورد نظر، قائل به برنامه‌های پژوهشی هستند، این رویکرد معتقد است: برای تولید علم دینی گام اول اعراض از تمدن و علوم مدرن است و در این جهت، باید آگاهی بخشی نسبت به ماهیت علم مدرن ایجاد شود. از این رو، *داوری اردکانی* معتقد است: برای تحقق علم دینی باید از عالم غیردینی عبور کرد. بیرون رفتن از آن زمانی ممکن است که طرحی از مدینه الهی جان و دل مردم را تسخیر کرده باشد (داوری اردکانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

این رویکرد به روش شهودی در تولید علم دینی تاکید دارد. برخی از دیدگاه‌ها کشف حقایق از منبع وحی را بر اساس روش عرفانی می‌دانند. رجیبی معتقد است: در بنیاد علوم انسانی تفکری وجود دارد که با روش عرفانی مستقیماً از قرآن کشف و به شیوه استدلالی بیان می‌شود (رجیبی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). در این راستا، روش نقلی را روش محوری قرار می‌دهند و معتقدند: روش کسب معرفت از دیدگاه قرآن، تفقه است و این تفقه قواعدی دارد که از خود دین برمی‌خیزد (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰) اما بهره‌گیری از منابع وحی بر اساس تفقه دینی، مانند علم اصول مبتنی بر مفروضات عرفی، عقلایی و یا عقلی است و بر استفاده از عقل با قرائت قرآنی از تعقل تاکید دارد (علم الهدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۶).

اما آنچه که در تولید علم دینی در این رویکرد مبهم است، روش‌شناسی آن است. مشخص نیست که چگونه باید علم را از مکتب استخراج کرد. آیا منظور از تفقه در این دیدگاه، همان روش اجتهادی است و اگر نه، تمایزش از روش اجتهادی چیست؟ از سوی دیگر، برخی پذیرش این رویکرد را مستلزم نسبت در معرفت می‌دانند؛ چرا که اگر علم قائم به عالم و روحيات و ذهنيات او باشد، در اینصورت به تعداد افراد علم خواهیم داشت.

حاصل اینکه، با وجود همه تفاوت‌هایی که رویکردهای موافق تولید و امکان علم دینی دارند، همه آنها با تاکید بر عدم تفکیک دانش از ارزش، علم را آمیزه‌ای از عینیت‌ها و ارزش‌ها می‌دانند که مبتنی بر مبانی و باورها است. آنچه در میان اکثر این رویکردها، به خصوص صاحب‌نظران و اندیشمندان حوزوی، به چشم می‌خورد، شباهت در روش‌شناسی آنهاست که شاید بتوان آن را به عنوان قدر جامع و اولین قدم برای تجمیع و ایجاد همگرایی و نزدیک‌تر ساختن رویکردهای موافق علم دینی قرار داد و بر اساس آن به دنبال تبیین مراحل اجرایی این روش برای تشریح فرایند تولید علم دینی بود.

این روش چیزی جز توسعه روش استنباط حکم شرعی از منابع دینی که به نام روش اجتهادی، استنباطی یا فقه‌ای یا روش تفقه دینی در دیدگاه‌ها بیان شده نیست. اگر بحث بر سر این مسئله است که برای تولید علم دینی، در مبانی و پیش فرض‌ها و تعیین موضوعات و غایات علم از دین مدد گرفته شود، چاره‌ای جز به کار بردن روش اجتهاد و استنباط و توسعه آن در زمینه‌های دیگر علوم نیست؛ چرا که این روش استفاده از عقل و تجربه را نیز در جایگاه خود به رسمیت می‌شناسد و می‌تواند روشی جامع برای تولید علم دینی ارائه کند.

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت:

۱. موافقان علم دینی با استدلال بر معرفت‌زا بودن گزاره‌های دینی و عدم انحصار معرفت در گزاره‌های حسی و مبتنی بودن علم بر مبادی تصویری و تصدیقی خارج از خود و همین‌طور تأثیرپذیری فاعل شناسا در علم از باورها و فرهنگ‌ها و آداب و رسوم، بر امکان تولید علم دینی تأکید دارند.

۲. در تعریف علم دینی، می‌توان گفت: علم دینی «ممکن» است و علمی است که یا مستقیماً از متون دینی اخذ شده، یا ملهم از مبانی معرفتی و منابع معتبر دینی بوده، یا اینکه حاصل فعالیت‌های تجربی و اکتسابی عقل بشری، به شرط انطباق با اصول و مبانی دینی است.

۳. دو رویکرد عمده تهذیب و تاسیس در علم دینی مطرح است؛ رویکرد تهذیب، در سه قالب موضوع محور، مسئله محور و فرضیه محور و ضمن حفظ چارچوب کلی علم مدرن، با پذیرش گزاره‌های علمی سازگار با دین، به تصحیح، تکمیل و در نهایت، توجیه گزاره‌های متعارض با دین می‌پردازد.

۴. رویکرد استنباطی، به عنوان یک رویکرد تاسیسی مبنی‌گرا، با تأکید بر توسعه روش فقهاتی، تولید علم دینی را مبتنی بر اخذ کلیات از قرآن و سنت و استخراج فروعات بر اساس آنها می‌داند. منتقدان، این دیدگاه را مبتنی بر نگاه دایره‌المعارفی به دین می‌دانند و موافقان، ضمن نفی این ادعا، معتقدند: این رویکرد با روشی ترکیبی دارای تکثر روش‌شناختی است.

۵. رویکرد فلسفه مضاف، به عنوان دومین رویکرد مبنی‌گرا، معتقد به تولید علم بر اساس فلسفه‌های مضافی است که از برگرفته از فلسفه عام اسلامی است. نقدهای مختلفی از جمله اینکه این رویکرد مستلزم تولید علم فلسفی است و نه علم دینی و نیز ابهام در چگونگی تولید این فلسفه‌ها از فلسفه عام، مطرح شده است.

۶. رویکرد فلسفه روش، برای حل نقایص رویکردهای دیگر، درصدد تبیین رویکرد جامع بر آمده، تولید علم دینی را مبتنی بر فلسفه‌ای می‌داند که روش تولید این فلسفه، در فلسفه روشی جامع تعیین شده است. در این رویکرد، تأکید بر این است که مبانی علم به جای فلسفه با حاکمیت دین بر علوم و بر اساس توسعه منطق تفقه دینی به

دست آید. در این رویکرد نیز چگونگی حجیت و استناد همه علوم به وحی مبهم و مورد نقد قرار گرفته است.

۷. رویکرد فرامبنا، با تأکید بر اتحاد علم و عالم و و عالم، توجه به معرفت نفس را زمینه تحول در علوم می‌داند؛ چرا که علم هر فرد، برگرفته از حالات روحی اوست. به زعم منتقدین این رویکرد، علاوه بر ابهام در روش این رویکرد، نوعی نسبیت در معرفت در آن به چشم می‌خورد.

۸. در مجموع بررسی رویکردها به نظر می‌رسد همه رویکردها در روش‌شناسی تولید علم به گونه‌ای توسعه روش استنباطی را پذیرفته‌اند و اختلاف در جزئیات اعمال این روش است که می‌توان با همگرایی و نزدیک ساختن دیدگاه‌ها به تبیین روشی مدون و بسط یافته از روش اجتهاد و استنباط دست یافت.

پی‌نوشت

۱. البته صاحب این نظریه، این مطلب را بعدها در دو نظریه «لفّ و نشر تاریخی مکتب» و نظریه «بسط تجربه نبوی» کنار گذاشت و ذات دین را هم متحول دانست.
۲. هر چند نویسنده در ادامه و در آثار بعدی خویش، از این دیدگاه خود نیز عدول کرده، ثابتات دین و دین به معنای متون دینی و تاریخی را هم دارای ذات متحول دانست! رک: سروش بسط تجربه نبوی.
۳. از آنجایی که این پژوهش، به رویکردهای «تولید» علم دینی می‌پردازد، به نظر می‌رسد، رویکرد تهذیب، به ویژه تهذیب حداقلی تولید علم نیست، بلکه پیرایش علوم موجود غربی است. تهذیب حداکثری نیز منجر به تاسیس علم جدید شده از دایره مقوله تهذیب خارج می‌شود لذا از بیان رویکرد تهذیب در اینجا صرف نظر می‌کنیم.

منابع

- ابراهیمی پور، قاسم و محمدعارف محبی (۱۳۹۴)، «تحلیل رویکردهای علم دینی با تأکید بر علوم اجتماعی»، معرفت فرهنگی/اجتماعی، ش ۲۳، ص ۹۵-۱۱۸
- ایمان، محمدتقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۸۹)، «جستاری در جهان‌بینی و علم»، معرفت فرهنگی/اجتماعی، سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، ص ۷-۳۰
- باربور، ایان (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی
- باقری، خسرو (۱۳۹۰)، هویت علم دینی، چ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات

بستان، حسین و همکاران (۱۳۷۸)، گامی به سوی علم دینی (۱)، ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه .

پارسا، حمید (۱۳۸۳)، علم و فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
پایا، علی (۱۳۹۳)، «امتناع و عدم مطلوبیت علم دینی» در مجموعه علم دینی دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، قم، بوستان کتاب

پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو

تقوی، محمدرضا (۱۳۹۳)، «سه تفاوت مبنایی در علم دینی و علم سکولار»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۴، ص ۵۲۳-۵۳۸

جعفرزاده، محمد حسین (۱۳۸۵)، نهضت تولید علم، قم: فجر ولایت

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسرا

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تحول در علوم انسانی (مجموعه مصاحبه‌ها)، قم: فجر ولایت

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شریعت در آیین معرفت، قم، نشر فرهنگی رجاء .

حبیبی، رضا (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه علم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲)، «اشاراتی به وضع علوم انسانی در ایران»، مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، سخنرانی‌ها و میزگردها، قم، کتاب فردا .

رجبی، محمد (۱۳۹۱)، مصاحبه، مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، قم: کتاب فردا

رجبی، محمود (۱۳۸۳)، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه .

رجبی، محمود (۱۳۹۰)، «امکان علم دینی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، شماره چهارم، ص ۵-۲۸.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط .

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، تهران: صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، تهران، نشر نی .

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط .

سوزنجی، حسن (۱۳۸۹)، «امکان علم دینی؛ بحثی در پیش فرض‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، شماره چهارم، ص ۳۱-۶۰ .

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۰)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب .

طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا)، المیزان، ج ۱۷، ترجمه باقر موسوی همدانی، قم: موسسه النشر الاسلامی .

عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۰)، «نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین»، مجموعه علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عباسی، حسن (۱۳۹۱)، مصاحبه، مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

علم‌الهدی، جمیله (۱۳۹۱)، مصاحبه، مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

فغفور مغربی، حمید (۱۳۸۹)، «رویکرد میناگرا در تولید علم دینی»، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، ص ۵۳-۸۸.

گلشنی، مهدی (۱۳۹۴)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مجموعه مقالات (۱۳۹۳)، «علم دینی» در مجموعه علم دینی دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، قم: بوستان کتاب.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴)، آموزش عقاید، تهران، چاپ نشر بین‌الملل.

مصباح، علی و حسن محیطی اردکانی (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی دلایل انکار علوم انسانی دستوری»، معرفت اخلاقی، سال سوم، شماره چهارم، ص ۱۲۴-۱۰۷.

مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳)، رابطه علم و دین، قم: موسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره).

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.

موحد ابطحی، محمد تقی (۱۳۹۳)، «ارزیابی راهکارهای سه گانه تولید علم دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی»، کتاب نقد، ش ۷۱-۷۰، ص ۱۱۴-۱۴۱.

میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۱)، مصاحبه، مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم: کتاب فردا.

میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۳)، «علم دینی از نگاه فرهنگستان علوم اسلامی»، مجموعه علم دینی دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، قم: بوستان کتاب.

نصر، حسین (۱۳۹۲)، نیاز به علم مقدس، حسین میانداری، چ سوم، قم: کتاب طه.

نکویی سامانی، مهدی (۱۳۸۷)، «علم دینی: امکان یا امتناع»، فصلنامه دانشگاه آزاد اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۳۱، ص ۱۷۶-۱۴۴.

هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۶)، دین‌اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از سروش تا ملکیان، تهران: کویر.