

Misunderstandings in the Application of Philosophy of Science to the 'Religious Science' Debates in Iran

Gholamhossein Moghaddam Heidari*

Abstract

In the past decades, the philosophy of science has had an undeniable impact on the field of "religious science" in Iran. A group of thinkers have drawn on various schools of philosophy of science—ranging from logical positivism to the historicism of Kuhn and Feyerabend—in order to formulate "religious science" or at least demonstrate its "possibility." This article examines three books—*The Identity of Religious Science*, *Meaning, Possibility, and Strategies for Realizing Religious Science*, and *The Ijtihad Paradigm of Religious Knowledge*—and shows that these works face three fundamental problems: first, a failure to refer to primary and authoritative sources in the philosophy of science, relying instead on incomplete translations or second-hand accounts; second, a lack of careful reflection on the views of philosophers such as Popper, Kuhn, Lakatos, and Feyerabend; and third, misinterpretations of concepts such as "falsifiability," "theory-ladenness of observations," and "incommensurability." In conclusion, it is shown that these shortcomings have caused discussions on religious science to become trapped in theoretical misunderstandings rather than addressing the core question (the why of seeking religious science), leaving practical strategies for its realization still shrouded in ambiguity.

Keywords: Religious Science, Philosophy of Science, Theory-ladenness, Incommensurability, Paradigm, Islamic Science, Epistemology.

* Professor of Philosophy of Science and Technology Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, gmheidari@gmail.com

Date received: 25/11/2025, Date of acceptance: 11/03/2026



Introduction

The idea of "religious science" emerges from a perceived tension between the epistemic authority of modern Western science and the normative commitments of Islamic faith. While some intellectuals have conceded that science and religion operate in incommensurable domains, others have attempted to reconcile them—either by forcing religious propositions into the straitjacket of empirical verification/falsification, or by reinterpreting the very nature of scientific knowledge to accommodate metaphysical and theological presuppositions. The latter strategy has heavily relied on post-positivist philosophies of science, especially the arguments that observations are theory-laden, that science is not value-neutral, and that scientific paradigms are historically conditioned. These ideas, it is claimed, open a "window of possibility" for a genuinely religious science—one whose foundational concepts, models, and explanatory frameworks are inspired by divine revelation and Islamic worldview. Yet, as this paper contends, the way these philosophical resources have been used in the Iranian context reveals a pattern of superficial engagement, citation of secondary or defective translations, conceptual conflation, and logical fallacies. The result has been a theoretical discourse that remains decoupled from both the historical realities of scientific practice and the urgent socio-technological challenges that originally motivated the quest for religious science.

Materials & Methods

This study is a qualitative, critical philosophical analysis of three seminal Persian texts that have shaped the religious science debate in Iran:

1. Khosrow Bagheri, *The Identity of Religious Science: An Epistemological Perspective on the Relation of Religion to the Humanities* (1st ed. 2003; cited 2011).
2. Hossein Sozenchi, *Religious Science: Meaning, Possibility, and Strategies for Realization* (2010).
3. Mahdi Alipour & Seyyed Hamidreza Hasani, *The Ijtihad Paradigm of Religious Knowledge* (2010).

The methodological approach consists of: (a) close reading of these texts to identify how they cite, interpret, and apply key concepts from philosophy of science (e.g., falsifiability, paradigm, theory-ladenness, incommensurability); (b) cross-

referencing their claims against primary and authoritative secondary sources in Western philosophy of science (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, and the Edinburgh School); (c) examining the logical coherence of the arguments built upon these philosophical imports; and (d) assessing whether the philosophical framework is adequate to the stated goal of grounding a "religious science." The analysis focuses not on the theological validity of religious science but strictly on the philosophical rigor and accuracy of its methodological justifications.

Discussion & Result

The findings reveal three recurrent and interrelated categories of error across the examined works.

First: Deficient Source Use. All three books rely heavily on Persian translations that are widely acknowledged among specialists to be flawed or incomplete—for instance, Ahmad Aram's translation of Popper's *Conjectures and Refutations* and Abbas Taheri's translation of Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions*. Moreover, many citations refer to introductory or popularizing works rather than to primary philosophical treatises or peer-reviewed commentaries. Sozenchi, for example, critiques the Edinburgh School's sociology of scientific knowledge almost exclusively through a Persian secondary source (Saeed Zibakalam's *Social Epistemology*) rather than engaging directly with Barnes, Bloor, or Shapin. This bibliographic fragility undermines the reliability of the critiques and leaves the authors vulnerable to misrepresenting the very positions they oppose.

Second: Superficial and Distorted Interpretation. Bagheri devotes over 100 pages to summarizing positivist and post-positivist schools, yet in his concluding argument for the meaningfulness of religious science, he employs only the thesis of theory-ladenness and the criterion of meaningfulness—leaving the vast majority of his philosophical exposition functionally redundant. More critically, he applies models originally designed for the physical sciences (physics, chemistry) to the human sciences (psychology, education) without any methodological justification, ignoring well-known debates about the distinct character of social and humanistic inquiry. Sozenchi, meanwhile, assumes a sharp dichotomy between the "logical-philosophical" and "historical-sociological" dimensions of science, treating them as separate and hierarchically ordered, whereas the very point of authors like Kuhn and the Edinburgh sociologists is to dissolve that dichotomy. By imposing his own

framework onto their work, Sozenchi commits a classic straw-man fallacy: he criticizes a position that his targets never held.

Third: Conceptual and Logical Fallacies. Alipour and Hasani's treatment of Kuhn's paradigm concept is particularly problematic. They acknowledge that Kuhn, following Wittgenstein, eschewed a precise definition of "paradigm," yet they proceed to demand a rigorous definition and then critique Kuhn for failing to provide one. They also deploy the "self-referential inconsistency" argument—claiming that Kuhn's theory, being itself theory-laden, is self-undermining—without realizing that Kuhn never claimed his historical account was theory-neutral. This is a textbook example of the straw-man fallacy (or *pahlavān-pambe*, as the author terms it in Persian). Furthermore, they assert that Kuhn and his followers commit a category error by extrapolating from historical description ("what has happened") to philosophical prescription ("what ought to count as knowledge"), but they fail to substantiate why such a move is inherently fallacious, or why science should be evaluated against a transcendental "reality-as-it-is" (*nafs al-amr*) that Kuhn explicitly rejects.

Taken together, these deficiencies indicate that the Iranian religious-science discourse has not genuinely engaged with the philosophy of science as a critical, self-reflexive discipline. Instead, it has selectively mined philosophical schools for rhetorical ammunition to defend a pre-established theological conclusion—namely, that religious science is possible—rather than allowing philosophical inquiry to reshape the problem itself.

Conclusion

The article concludes that the philosophical scaffolding built for religious science in these works is theoretically unsound and practically barren. The misuse of philosophy of science has produced three negative outcomes:

1. Epistemic confusion: Concepts such as falsifiability, paradigm, and theory-ladenness are stripped of their original technical meanings and reduced to vague slogans.
2. Logical incoherence: Arguments are plagued by equivocation, circular reasoning, and straw-man tactics, making them immune to constructive criticism.
3. Practical irrelevance: Despite decades of philosophical debate, no concrete scientific research program, technological innovation, or educational reform

has emerged from this discourse. The fundamental question—why do we need religious science?—remains unasked and unanswered.

The author provocatively draws a comparative analogy: Indigenous peoples possess rich empirical knowledge of medicinal plants, traditional Chinese medicine includes sophisticated practices like acupuncture, and certain African tribes can locate underground water sources—yet no one proposes "Islamic botany" or "Islamic hydrology." The reason modern science is uniquely valued is not its epistemic purity but its technological power—its capacity to produce skyscrapers, satellites, smartphones, and nuclear energy. Over the past century, Iran has imported Western technology, then Western science, and finally Western humanities, assuming these were neutral tools that could be adapted to local values. But this assumption is naive: technology and science are not value-neutral; they embody and transmit cultural worldviews. The failure to recognize this has led to a reactive, defensive posture that seeks to "Islamize" science from the outside, rather than fostering an indigenous scientific tradition grounded in genuine engagement with both Islamic intellectual heritage and contemporary global science.

Ultimately, the paper urges a shift in focus: instead of endlessly debating the philosophical possibility of religious science, Iranian intellectuals should confront the real challenges of scientific underdevelopment, technological dependency, and cultural transformation—and draw upon the philosophy and sociology of science not as a toolbox for legitimization, but as a critical mirror for understanding how science actually functions in society. Only then can the religious-science discourse move from abstract apologetics to concrete, context-sensitive problem-solving.

Bibliography

- Alipour, M., & Hasani, S. H. (1389/2010). *Paradigm-e Ejtehad-ye Danesh-e Dini* [The Ijtihad Paradigm of Religious Knowledge]. Qom: Pajuheshgah-e Howzeh va Daneshgah.
- Bagheri, K. (1390/2011). *Hoviyat-e 'Elm-e Dini: Negahi-ye Shenakhti be Nesbat-e Din ba 'Olum-e Ensani* [The Identity of Religious Science: An Epistemological Perspective on the Relationship between Religion and the Humanities]. 3rd ed. Tehran: Sazman-e Chap va Entesharat.
- Löwith, K. (1400/2021). *Ma'na dar Tarikh* [Meaning in History]. Translated by S. Haji Naseri & Z. Ebrahimi. 4th ed. Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi.
- Souzanchi, H. (1389/2010). *'Elm-e Dini: Ma'na, Emkan va Rahkarha-ye Tahghigh* [Religious Science: Meaning, Possibility, and Strategies for Realization]. Tehran: Pajuheshkadeh-ye Motale'at-e Farhangi va Ejtemai.

سو فهم در بکارگیری مکاتب فلسفه علم در مباحثات «علم دینی» در ایران

غلامحسین مقدم حیدری*

چکیده

در چند دهه‌ی اخیر، فلسفه‌ی علم تأثیری غیرقابل‌انکار بر حوزه‌ی «علم دینی» در ایران داشته است. گروهی از متفکران برای صورت‌بندی «علم دینی» یا دست‌کم نشان‌دادن «امکان‌پذیری» آن، از مکاتب گوناگون فلسفه‌ی علم (از پوزیتیویسم منطقی گرفته تا تاریخ‌گرایی کوهن و فایرابند) بهره گرفته‌اند. این مقاله با بررسی سه کتاب هویت علم دینی، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی و پارادایم اجتهادی دانش دینی نشان می‌دهد که این آثار با سه مشکل بنیادین مواجه‌اند: نخست، عدم ارجاع به منابع دست‌اول و معتبر فلسفه‌ی علم و اکتفا به ترجمه‌های ناقص یا گزارش‌های دست‌دوم؛ دوم، عدم تأمل دقیق در آرای فیلسوفانی چون پوپر، کوهن، لاتاکوش و فایرابند؛ و سوم، برداشت‌های نادرست از مفاهیمی چون «ابطال‌پذیری»، «نظریه‌باری مشاهدات» و «قیاس‌ناپذیری». در پایان، نشان داده می‌شود که این کاستی‌ها سبب شده تا مباحث علم دینی به جای پرداختن به پرسش اصلی (چرایی جستجوی علم دینی)، در دام سوءفهم‌های نظری گرفتار آید و راهکارهای عملی تحقق‌بخش آن، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی بماند.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، فلسفه علم، پارادایم، اتکای مشاهدات بر نظریات، ابطال‌پذیری، قیاس‌ناپذیری.

* استاد، گروه فلسفه علم و تکنولوژی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،
gmheidari@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰



۱. مقدمه

تصور رایج از علم، معرفتی است که روش آن خصوصیت ویژه‌ای دارد؛ خصوصیتی که اگر ادعاها، استدلال‌ها یا آثار تحقیقی بدان روش انجام شود، نوعی امتیاز یا نوعی اعتماد از آن اراده می‌شود. کسانی که خود را در حوزه علم «دانشمند» می‌خوانند اغلب خود را پیرو روش تجربی می‌دانند. برای آنها، این روش تجربی شامل جمع‌آوری «واقعیات» با مشاهده و آزمایش دقیق است، آن‌هم به مدد نوعی شیوه منطقی و نیز استنتاج قوانین و نظریه‌ها از آن واقعیات؛ از این رو تلقی عموم از دانشمندان به صورت مغزهای ماشینی در سکوها‌ی مرمی، تلقی‌ای بی‌روح است که بر پایه آن، خصایص اخلاقی و شخصیت و معیارهای ارزیابی و داوری یک دانشمند، با یک انسان دیندار یا عارف متفاوت است. ایمان دینی افراد مومن اغلب و چه بسا همیشه مستلزم نوعی تعهد و همچنین مستلزم سپردن خویشتن به چیزی ماورای اموری است که برای آنها برهان قاطع داریم. کسانی که حیات مؤمنانه داشته‌اند، به ما می‌گویند که این تعهد از نوع امور موقتی، غیر فراگیر و زودگذر نیست و از سویی با قوانین عقلی که یک نتیجه خاص در اختیار داریم، تناسب تام ندارد. بنابراین ایمان افراد دیندار درگرو روش‌های تجربی یا حتی روش‌های عقلانی، منطقی و فلسفی نیست، گرچه این روش‌ها ممکن است قوانینی برای ایمان افراد به دست دهند.

بیان تمایزهای میان معرفت دینی و علمی، به خودی خود مسأله آفرین نیست؛ اما از آنجا که در عصر ما معرفت علمی، معرفت حاکم و موجه است و چنین پنداشته می‌شود که بر سایر معرفت‌ها نیز برتری دارد، برشمردن تمایزهای معرفت علمی و دینی القاکننده نوعی تفکر است؛ یعنی این تفکر که معرفت دینی، اعتبار و اتقان معرفت علمی را ندارد؛ زیرا حاوی مشاهدات تجربی (از آن گونه که در علم وجود دارد) نیست و از سویی وفادار شدن انسانها به آن نیز صرفاً بر اساس استدلال‌های منطقی نمی‌باشد.

عده‌ای این گمان عامه و فراگیر را که معرفت علمی برترین معرفت‌ها است، می‌پذیرند و از این رو معرفت دینی را که به گونه‌ای تجربی مشاهده‌پذیر نیست و روش رسیدن به آن بر اساس استدلال‌های منطقی نمی‌باشد، بکلی کنار می‌نهند. پاره‌ای دیگر می‌کوشند تا معرفت دینی را چنان تغییر دهند تا در چارچوب‌های تنگ روش علمی، مورد نظر آنها قرار گیرد. در این میان، به موارد تأسف‌باری برمی‌خوریم: مواردی چون قطعه‌قطعه کردن معرفت یکپارچه دینی و گرفتن روح الهی از آنها با معیارهای «اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، «تأییدپذیری گزاره‌های دینی»، «ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی» و

عده ای دیگر می کوشند تا از ترکیب علم و دین سخن بگویند. آنان با توسل به مکاتب فلسفه علم در تلاشند تا نشان دهند که مقولات علم مدرن یعنی ضرورت جدایی علم از ارزش گذاری، پیرایش آن از گزاره های متافیزیکی و اولویت مشاهده بر ابزارهای دیگر برای تقیین علمی، همگی قابل مناقشه اند و امکان تشکیک و حتی نفی آنها وجود دارد. حتی تاریخ علم مدرن نشان داده است که در فرایند شکل گیری اش به مکاتب ذکر شده پایبند نیست. بنابراین این دسته از متفکران نتیجه می گیرند که هر فرهنگ و تمدنی از جمله

فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی می تواند معرفت علمی بدیلی را در نوعی تحول ساختاری در علم کنونی بنا نهد که بر اساس هستی شناسی دینی و معنوی شکل می گیرد و از این رو مبتنی بر انگاره های مقدس دینی و آموزه های وحیانی است. (سوزنچی، ۱۳۸۸، ص یازده)

بدین گونه می توان به «علم دینی» یا در کلامی ملایم تر «الگوی علم ایرانی-اسلامی» دست یافت.

از این رو در جامعه ما یکی از حوزه هایی که فلسفه علم اثری غیر قابل انکار بر آن داشته است «علم دینی» است. بنابراین در این مقاله به بررسی تاثیر برخی از مکاتب فلسفه علم بر سلسله مباحثات علم دینی می پردازیم که در دهه های اخیر بطور گسترده در جامعه ما بیان شده است. بدین منظور به عنوان نمونه چند کتاب را در این زمینه مورد بررسی قرار می دهیم. کتاب های هویت علم دینی؛ معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی از آن جهت انتخاب شده اند که معمولاً در بحث های علم دینی مورد ارجاع قرار می گیرند. کتاب پارادایم/جتهادی/دانش دینی از آن جهت که واژه پارادایم را - که برگرفته از نظریه پارادایمی تامس کوهن در فلسفه علم است - در عنوان و محتوای کتاب بکار برده است، برگزیده ایم. البته مولف بر این نکته واقف است که بررسی دقیق و موشکافانه چگونگی بهره گیری از آموزه های فلسفه علم در بحث های علم دینی خود پژوهش مستقلی را می طلبد که می تواند در دو بخش - آرای متفکران ایرانی و آرای متفکران غیر ایرانی - انجام شود. این مقاله تنها اشاره به برخی سو فهم ها در این موضوع در برخی آثار متفکرین ایرانی است.

۲. هویت علم دینی

کتاب *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، نوشته: دکتر خسرو باقری، برای اولین بار در سال ۱۳۸۲ منتشر شده است و دارای سه بخش است:

بخش اول: هویت علم

بخش دوم: هویت دین و معرفت دینی

بخش سوم: هویت علم دینی

مؤلف در مقدمه کتاب بیان می‌کند که «مقصود از علم در تعبیر علم دینی، علم تجربی است» (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۱) بخش نخست می‌کوشد تا علم و ماهیت یا ویژگی‌های آن را بر اساس دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه^۱ و مابعد اثبات‌گرایانه^۲ مورد بررسی قرار دهد. اما نکته قابل تامل آن است که قصد اصلی مکاتب فلسفه علم ارائه الگوهای برای علوم تجربی^۳ یعنی - فیزیک، شیمی و تاحدی زیست‌شناسی - هست. حتی آنان ریاضیات را به ندرت جزو حوزه‌های نظریه پردازی خود قرار می‌دهند و برای پزشکی نیز کلا ساحت جداگانه‌ای قایلند. از این رو این نظریه پردازان علی‌الغلب متخصّصان فیزیک، ریاضی و شیمی هستند^۴. حتی افرادی همچون پاپر نیز گرچه بطور حرفه‌ای فیلسوف قلمداد می‌شود اما بقدر کافی در حوزه فیزیک دارای تبحر است. گرچه این مکاتب بعدها در حوزه‌های معارف دیگر نیز بکار برده شد اما باید توجه کرد که این کار خود جای بحث و مناقشات فراوانی را دارد^۵. حتی پاپر که کوشید تا برخی آموزه‌های نظریه پردازی فلسفی خود درباره علم - ابطال‌پذیری - را به معارف دیگر تسری دهد، به معضلات و مشکلات این کار کاملاً واقف بود بطوریکه فقط از آموزه ابطال‌پذیری، ایده گرفت و آن را در چهار چوب آموزه جدیدی به نام نقدپذیری بازتعریف کرد تا بتواند برای معارف دیگر بشری بکار بندد.

اما منظور مؤلف از علوم تجربی، عبارت است از روانشناسی، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت. (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۱). مؤلف حتی در صدد این بر نمی‌آید تا مدلل نماید که چگونه نظریه پردازی‌ها درباره الگوهای تحول و تطور علومی همچون فیزیک را می‌توان برای برخی از شاخه‌های علوم انسانی مثل روانشناسی و جامعه‌شناسی بکار برد. بنظر می‌رسد مؤلف این علوم را تنها به دلیل اینکه در برخی حوزه‌ها به کارهای میدانی مبادرت می‌ورزند علوم تجربی می‌داند.

وی اولین فصل خود را با روایت اثباتگرایان (پوزیتیویسم) آغاز می کند پس از بیان آرای آنان درباره گزاره های مشاهدتی نظری، به انفکاک علم و متافیزیک (معیار تمیز علم از غیر علم) می پردازد و فصل را با مبحث جدایی حوزه کشف و حوزه داوری پاپر به پایان می برد. در فصل بعد - روایت مابعد اثبات گرا - را با پاپر آغاز می کند و به کوهن و لاکاتوش می پردازد و می کوشد تا تاثیر گذاری متافیزیک بر علم را نشان دهد. درهم تنیدگی مشاهده و نظریه، عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون، درهم تنیدگی علم و ارزش از جمله موضوعاتی است که وی با استفاده از مکاتب مهم فلسفه علم بدان می پردازد. همچنین بخشی به «پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه ها و الگوهای علمی» اختصاص دارد که تلاش شده تا بطور بسیار مجمل به پیشرفت انباشتی علم و نقدهای کوهن و فایرابند بدان پرداخته شود.

مؤلف این بخش را بدون هیچ نتیجه گیری و جمع بندی که نشان دهد مطالب بیان شده در این بخش، قرار است در ادامه کتاب به چکار آید به پایان می رساند و با آغاز بخش دوم «هویت دین و معرفت دینی» خواننده را از جزیره هویت علم به جزیره دیگری که فرسنگ ها با آن فاصله دارد یعنی هویت دین انتقال می دهد.

بخش دوم همانند بخش اول بصورت جُنگ ای از مطالب گوناگون درباره دین شکل گرفته است که از نظریه دایره المعارفی دین آغاز شده و با نظریه هرمنوتیکی دین ادامه می یابد و در انتها به بررسی مفصلی از نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت ختم می شود. در فصل چهارم این بخش مؤلف نظر خود درباره دین را در چهارچوب نظریه ای جدید با عنوان «نظریه گزیده گویی» بیان می کند.

پس از بخش دو، بخش سوم یعنی «هویت علم دینی» آغاز می شود. او فصل اول را با پرسش از معناداری یا بی معنایی علم دینی آغاز می کند و بر این نکته تاکید می کند که منظور از علم در واژه علم دینی علوم تجربی انسانی است. بدون اینکه نشان دهد که منظور از علوم تجربی انسانی چیست؟ معیار تمایز علوم تجربی انسانی و علوم تجربی غیر انسانی کدام است؟ با کمی تأمل بوضوح آشکار می شود که تمامی بحث ها و مناقشات در باره تجربه و تجربی بودن که در بخش اول بدان اشاراتی می شود می تواند درباره همین موضوع - علوم تجربی انسانی و علوم تجربی غیر انسانی - مورد نظر مؤلف بیان شود که متأسفانه مؤلف بدان اشاره نمی کند.

خواننده انتظار دارد که در این بخش مولف از مکاتب علم شناسی بیان شده در بخش اول استفاده کند و به موضوع علم دینی بپردازد. اما وی با پرسش از معناداری و بیمعنایی علم دینی خود را منحصر به مکتب پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی می‌نماید و تلاش می‌کند تا با کنارهم گذاشتن کلکسیون‌های فیلسوفان -از کواپن گرفته تا رورتی و دیویی و پاتنم و بارت و بویر و.... - معنا داری علم دینی را نشان دهد. او در انتها نتیجه می‌گیرد:

علم دینی معنایی موجه دارد که نه با هویت علم ناسازگار است و نه با هویت دین. در این معنا، دین همچون معرفتی مقدم بر علم، منبع الهامی برای مفاهیم، فرضیه‌ها، مدل‌ها و سبک تبیین خواهد بود. هنگامی که فرضیه‌هایی از این دست که رنگ تعلق آن‌ها به معرفت دینی آشکار است، از بوته تجربه بگذرند، علم دینی خواهیم داشت. (باقری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹)^۶

نتیجه فوق مهمترین دستاورد مولف در دویست صفحه نخست کتاب است اگر با این رویکرد دوباره کتاب را مرور نماییم ملاحظه خواهیم کرد که برای مدلل کردن چنین ادعایی لازم نبود که مکاتب گوناگون فلسفه علم با نقدها و شرح و تفسیرهای مناقشه آمیز در بخش اول بیان شود. مولف از تمام بحث‌های فصل نخست کتاب، فقط از تقدم نظریه‌ها بر مشاهدات و تاثیر متافیزیک بر علم استفاده می‌کند و می‌کوشد تا منفذ باریکی بگشاید و نشان دهد دین می‌تواند منبع الهامی برای مفاهیم، مدل‌ها و سبک علم باشد و از این رهگذر امکان علم دینی را نشان دهد. مولف می‌توانست با نوشتن مقاله‌ای مفصل از دو مقدمه فلسفه علمی برای مقصود خود استفاده کند:

- اتکای مشاهدات بر نظریه‌ها؛ برای آنکه نشان دهد که دین می‌تواند منبع الهام بخشی برای دین باشد پس علم دینی امکان پذیر است
- معیار معنا دار بودن؛ برای آنکه نشان دهد که علم دینی معنادار است

از سویی دیگر باید به این نکته توجه کرد که مولف در تدوین کتاب خود را فقط به این رویکرد محصور می‌کند که تنها راه فهم علم بررسی مکاتب فلسفی علم است به عبارت دیگر فهم علم در گرو فهم نظریه‌های فلسفی درباره علم است. در حالیکه اگر مولف همان نظریه‌ها را با غور و تفحص بیشتری مورد بررسی قرار می‌داد و درباره نظریه‌های غیر پوزیتیویستی و تاریخی علم - همچون نظریه کوهن - تامل بیشتری می‌نمود در می‌یافت که فهم هویت علم، فهم رویه^۷ علم در بستر عمل دانشمندان در جامعه علمی است و نه

سو فهم در بکارگیری مکاتب فلسفه علم ... (غلامحسین مقدم حیدری) ۱۷۳

فهم نظریه های فلسفی علم. از این رو مطالعات جامعه شناختی و انسان شناختی نقش مهمی در فهم چگونگی شکل گیری و تحول علم دارد.

مکاتب فلسفی علم که مولف بدان ها ارجاع می دهد تنها نظریه هایی فلسفی درباره علم هستند که وقتی با رویه علم در بستر شکل گیری آن در تاریخ علم مقایسه شود خواهیم دید که این نظریه ها نمی توانند آنچه را که در علم رخ می دهند تبیین نمایند^۸. از این رو بنا نهادن بحثی فلسفی درباره امکان علم دینی بر مبنای تنها نظریه های فلسفی درباره علم بیش از آنکه رهگشا باشد رهنز خواهد بود.

۳. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی

کتاب معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی (۱۳۸۹) نوشته دکتر حسین سوزنچی است. یکی از مزایای کتاب آن است که مولف سعی کرده تا از بیان کلکسیون وار مکاتب فلسفی علم اجتناب نماید و تنها از آموزه هایی که به کار برایش می آیند بهره ببرد. یکی از نقدهای مهم وی بر رویکردهای غیروزیستیویستی علم بویژه کوهن و جامعه شناسی معرفت علمی ادینبورا است. او معتقد است که

در عمده این رویکردها می توان مشاهده کرد، خلط بین مقام اثبات و تحقق خارجی و تحلیل تاریخی جامعه شناختی از علم، با مقام ثبوت و تحلیل منطقی فلسفی علم است که منجر شده تا برای حل مباحث فلسفی معرفت شناسی، از مباحث جامعه شناسی معرفت استفاده شود. (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷)

برهان وی دارای دو مقومه است:

- علم در مقام تحلیل منطقی فلسفی فقط یک معنا و حقیقت دارد و ناب و خالص است. و اگر بحث از تاثیر و تاثر بین معرفت ها در این مقام مطرح شود، بحثی کاملاً معرفتی و ناظر به درک واقعیت است.

- تنها در مقام تحلیل تاریخی جامعه شناختی است که علم می تواند به معانی مختلف به کار رود و با درک های فرهنگی و غیر معرفتی آمیخته شود. (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷)

او با جدایی این دو مقام می کوشد تا نقطه مغفول در استدلال های جامعه شناسان معرفت علمی را نشان دهد و معتقد است که

وقتی به تفکیک این دو مقام توجه نمی‌شود کم حضور امور غیر معرفتی در عرصه پیش فرض‌ها و عدم تفکیک آن‌ها از امور معرفتی، این تلقی را دامن می‌زند که اساساً علم یعنی همین آمیخته‌های معرفت و غیر معرفتی، و به تدریج به دام نسبیت‌گرایی^۹ می‌افتیم و این حادثه‌ای است که گریبانگیر بسیاری از مکاتب فلسفه علم متاخر شده است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸)

او در پاورقی بیان می‌کند

نمونه بارز این‌ها مکتب ادینبورا و دکتر سعید زیباکلام به عنوان مدافع این مکتب می‌باشند که نسبیت‌گرایی را صریحاً می‌پذیرند و نمونه مخفی‌تر این‌ها امثال کوهن و فایرابند و حتی پوپر و لاکاتوش می‌باشند که ظاهراً منکر نسبیت‌گرایی هستند اما لوازم فلسفی سخن‌شان آن‌ها را عملاً در موضع نسبیت‌گرایانه قرار می‌دهد چرا که نهایتاً هویت جمعی (جامعه‌شناختی) علم را بر هویت معرفتی آن مقدم است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸)

نکته قابل توجه در این استدلال این است که مولف با تأمل و دقت نظر به آثار کوهن یا جامعه‌شناسان معرفت نپرداخته است زیرا پروژه آنان اساساً منحل کردن دو مقام مورد نظر مولف است در حالیکه مولف چنین مقاماتی را مفروض می‌گیرد و به نقد آرای جامعه‌شناسان معرفت می‌پردازد. همچنین همچون بسیاری از کسانی که در حوزه علم دینی می‌کوشند از الگوهای پیشرفت علم استفاده نمایند، در بسیاری از مواقع منابع مورد ارجاع مولف آثار اصلی یا معتبر در این حوزه نمی‌باشند. برخی از این منابع، ارجاعات به ترجمه‌های مغلوط است. مواردی مثل:

۱. کارل پاپر، حدس‌ها و ابطال‌ها ترجمه احمد آرام

۲. تامس کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری

در حوزه جامعه‌شناسی معرفت علمی تنها به کتاب سعید زیباکلام، معرفت‌شناسی اجتماعی، طرح و نقد مکتب ادینبورا، ارجاع داده شده است. گرچه این کتاب، کتابی محققانه درباره این مکتب است اما بهتر بود که مولف برای نقد مواضع این مکتب به خود آرای واضعان این مکتب ارجاع می‌داد. همچنین کتاب‌هایی همچون علم چیست؟ فلسفه چیست؟ نوشته عبدالکریم سروش (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۶۱) کتاب‌های تخصصی نیستند که مولف بر اساس آن‌ها به نقد نسبیت‌گرایی می‌پردازند.

سو فهم در بکارگیری مکاتب فلسفه علم ... (غلامحسین مقدم حیدری) ۱۷۵

عدم تامل دقیق در مکاتب فلسفی علم سبب شده تا نقدهای مولف در حوزه فلسفه علم کم دقت باشد.

۴. کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی

کتاب پارادایم/اجتهادی دانش دینی، نوشته دکتر مهدی علیپور و دکتر سید حمیدرضا حسنی، که در سال ۱۳۸۹ به نگارش درآمده کوشیده است تا نظریه ای درباره پارادایم اجتهادی بر مبنای نظریه پارادایمی تامس کوهن در فلسفه علم ارائه دهد. حدود بیست درصد کتاب به مفهوم پارادایم می پردازد. مولفان بر این اذعان دارند که این مفهوم پس از بکارگیری آن توسط تامس کوهن در کتاب ساختار/تغیلات های علمی رایج شد اما دارای تعابیر گوناگونی می باشد «اغلب این تعابیر اگر چه نه عین هم بوده و نه حتی قابل ارجاع به یک نظریه اند اما شباهت های بسیاری با یکدیگر داشته و حکایت از منشا و دغدغه های واحد دارند» (علیپور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۱۰) آنان معتقدند که این دغدغه «نوعی اعتبار معرفت شناختی روش پوزیتیویستی به مثابه تنها ملاک و استاندارد عام علمی بودن، با تردید مواجه بوده است» (همانجا) از این رو مولفین معتقدند که «برای ورود مباحث فلسفی و متافیزیکی به سطح علم، نیاز به یک مدل منطقی داریم» و می کوشند تا یک مدل پارادایمیک ارائه کنند.

در گام اول مولفین می کوشند تا مفهوم پارادایم را در نزد کوهن منقح سازند. آنان پارادایم را از منظر کوهن «مجموعه ای از اصول و پیش فرض ها در باب انواع مسائل و پرسش ها در علوم و چگونگی پاسخ دادن به آن ها» (همانجا، ص ۱۳) می دانند. سپس بر اساس مقاله مشهور مارگارت مسترمن ۲۱ معنای بکار برده شده از واژه پارادایم را بیان می کنند تا نشان دهند که این واژه «ابهامات زیادی داشته و از چند معنایی رنج می برد» (همانجا)

مولفان بر این نکته اشاره می کنند که کوهن با تأثر از ویتگنشتاین بدنبال تعریفی صریح از پارادایم نیست زیرا معتقد است که «اولا برای فهمیدن چیزی لزومی به تعریف آن نیست و ثانيا بسیاری از مفاهیم قابل تعریف نیستند در حالی که ما می توانیم آن را بفهمیم مثل مفهوم بازی» (همانجا، ص ۲۱) از آنجا که این دیدگاه یکی از منشاهای اصلی شاکله کتاب ساختار است اما مولفان به نقد و بررسی آن نمی پردازند و با گذر از آن دوباره به سراغ دیدگاه هایی می روند که به دنبال ارائه تعریف جامع و مانع از پارادایم است. از این رو در

بخش کوتاهی با عنوان «ماهیت شناسی پارادایم در دیدگاه کوهن» دو نقد بر نگرش کوهن از زعم خودشان یعنی «نسبیت گرایی»^{۱۰} و «اشکال ناسازگاری درونی و خودشمولی» را مطرح می‌سازند. در بخش بسیار کوتاه نسبیت گرایی، به آرای فایراند در تایید کوهن اشاره می‌کنند. نکته بسیار جالب آن است که ارجاع این آرا به مدخل قیاس پذیری ویکپی‌دا است! سپس با توسل به نام پاتن و نیومن در تعریف پارادایم به نقد آرای آنان می‌پردازند! خواننده به پایان این بخش کوتاه که می‌رسد کاملاً مبهوت و متحیر می‌ماند که چگونه مولفین که خود از «رنج بردن پارادایم از ابهام» سخن می‌گویند سخن خود را بگونه ای بیان می‌کنند که حتی نمی‌توان آن را در قالب یک استدلال بازنویسی کرد.

در بخش بعدی خود شکن بودن محور استدلال «اشکال ناسازگاری درونی و خودشمولی است». بر اساس این استدلال یک پاراگرافی، مولفین معتقدند که از نظر کوهن مشاهدات متأثر از باورها و پیش فرض های نظری است پس شواهد وی که برآمده از روانشناسی گشتالت است نیز خود مبتنی بر پیش فرض های نظری است. و نتیجه می‌گیرند که شواهد کوهن «به مثابه شمشیری دو دم» (همانجا، ص ۲۴) عمل می‌کند. حال باید از مولفین پرسید مگر کوهن ادعا کرده است که شواهد وی مبتنی بر پیش فرض های نظری نیست؟

استدلال مولفین بر این باور است که نظریه ای در صورتی معتبر است که بر اساس «حاق واقعیت علم» بنا شده باشد. کجا کوهن چنین ادعایی داشته است. وی تنها روایتی از تحول نظریه های علمی (بطور اخص فیزیک) ارائه می‌کند. مولفین نظریه ای را که در حوزه مربوط به تامل فلسفی درباره علوم طبیعی ارائه شده است را به نظریه ای عام درباره همه معارف بدل می‌کنند و سپس آن را در مواجهه با استدلال خودشکن بودن قرار می‌دهند. در واقع مولفین از مغالطه پهلوان پنبه استفاده می‌کنند. آنان به جای آنکه به نقد و بررسی آموزه های روانشناسی گشتالت - که کوهن از آن ها سود می‌جوید - بپردازند به طرف مقابل خود - یعنی کوهن - نسبت «خودشکن بودن نظریه اش» را می‌دهند و به جای رد کردن مدعای اصلی، به رد کردن این مدعا می‌پردازند. زیرا مدعای خودشکن بودن یکی از مدعاهای رایج برای بیرون کردن حریف از میدان بحث و گفتگو است. مغالطه پهلوان پنبه ترفندی است که از این راه شخص می‌تواند میزان تأثیرگذاری و مقبولیت شخص مدعی را کاهش دهد؛ هرچند مدعای نخستین پاسخ داده نمی‌شود.

سو فهم در بکارگیری مکاتب فلسفه علم ... (غلامحسین مقدم حیدری) ۱۷۷

مولفین در پایان در بخشی دو پاراگرافی با عنوان «مغالطه علم تاریخی با علم نفس الامری» مدعی می شوند:

آنچه از تبیین عموم محققان از پارادایم و پارادایمیک بودن دانش به دست می آید گزارش توصیف تاریخی فرایند تولید دانش است. اما در مقام توصیه به جای آنکه پارادایمیک بودن فرایند تولید دانش را به لحاظ تاریخی استنتاج کنند، حکم پارادایمیک بودن اصل فرایند تولید دانش به لحاظ ثبوتی و نفس الامری می کنند و این مغالطه اثبات و ثبوت یا تسری حکم علم تاریخ به نفس الامری است (همان، ص ۲۵)

منظور از نفس الامری بودن چیست؟ دوباره با مشکلی مواجه می شویم که در مورد استدلالات کتاب دکتر سوزنچی وجود داشت. محققان مورد نظر مولفین - مثل کوهن - نفس الامری را با نظریه خود به چالش می کشند آنان معتقدند که ما با دو مقام تاریخی و نفس الامری مواجه نیستیم بلکه دانش و فرایند شکل گیری آن یک چیز است. مولفین باید بر سر این موضوع به بحث و مناقشه می پرداختند و مستدل می کردند که ما با دو مقام مواجه هستیم نه اینکه اصل مورد مناقشه را به عنوان فرض مشترک میان خودشان با کوهن در نظر می گرفتند و سپس به نقد طرفداران نظریه کوهنی می پرداختند.

مولفین در ادامه بحث می کوشند تا «تعریف برگزیده پارادایم» را ارائه دهند و بر اساس آن مدل و نظریه ای جدید بنا کنند که نقد و بررسی آن خود مجال دیگری را می طلبد.

۵. نتیجه گیری

نشان دادیم که در برخی از آثار مطرح در حوزه علم دینی برای ساختن «علم دینی» یا با درجه ای ملایم تر «امکان پذیری علم دینی» از مکاتب فلسفی علم استفاده می شود. مهمترین آموزه ای که سعی می شود تا از این مکاتب استفاده شود این نکته است که مشاهدات در علم بر نظریه ها اتکا دارند. از این آموزه چنین نتیجه گرفته می شود که مشاهدات مبتنی بر متافیزیک است. از سویی دیگر آموزه های دینی را می توان در مقوله فرض های متافیزیکی قرار داد و در نتیجه می توان از مشاهداتی در حوزه علم سخن گفت که مبتنی بر دین هستند. بنابراین می توان از امکان علم دینی سخن گفت. در راستای انجام چنین پروژه ای از مکاتب فلسفی علم استفاده شده است اما این بهره گیری با مشکلات عدیده و مهمی مواجه اند:

- عدم استفاده از منابع معتبر و اصلی در فلسفه علم
- عدم تأمل دقیق بر روی مکاتب فلسفه علم که سبب بدفهمی از این مکاتب شده است
- و در نتیجه برداشت‌های نادرست از مکاتب فلسفه علم و موضوعات محل مناقشه آنها

این مشکلات سبب شده تا بحث‌ها درباره علم دینی با سو فهم مواجه شده و پرسش اصلی فراموش شود: چرا ما بدنبال علم و فناوری دینی هستیم؟

سرخپوستان معرفت شفاهی شگفت‌انگیزی از گیاهان و خواص دارویی آن‌ها دارند. اما هیچگاه از اسلامی کردن گیاه شناسی سرخپوستی سخن نمی‌گوییم. فرهنگ سنتی چینی دارای طب‌های گوناگونی همچون طب سوزنی هست اما هیچگاه به فکر ما خطور نمی‌کند که آن را اسلامی کنیم و بکارش گیریم. برخی قبایل افریقایی با دانشی که دارند (این دانش لزوماً گزاره‌ای نیست) می‌توانند محل آب‌های زیرزمینی و چشمه‌ها را بیابند اما هیچگاه سعی نمی‌کنیم که معرفت آن‌ها را بیاموزیم و نسخه‌ای دینی از آن ارائه کنیم. حال آنکه معرفت علمی یا به عبارت دیگر معرفت علمی زاینده فرهنگ غربی آنقدر برایمان مهم است که نه تنها آن را می‌آموزیم و آموزش آن بخش بزرگ و مهمی از بدنه سیستم آموزشی مان هست بلکه می‌خواهیم نسخه‌ای دینی از آن ارائه کنیم، چرا؟

آنچه معرفت علمی را برای ما مهم کرده است آثار تکنولوژی آن است. در واقع تکنولوژی غربی برای ما خیلی مهم است ما با دیدن آسمان‌خراش‌ها، برج‌ها، ماشین‌های مدرن، هواپیماها، موبایل، تلویزیون، رادیو و نیروگاه‌های هسته‌ای، ماهواره‌ها و... چنان مجذوب شده ایم که نه تنها می‌خواهیم همه این محصولات را داشته باشیم بلکه حتی فرهنگ غربی نیز برای ما دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای شده است. در طی صد سال گذشته ما سعی کرده ایم که به همه این تکنولوژی‌ها دست یابیم. ابتدا محصولات آن‌ها را وارد کردیم اما بتدریج متوجه شدیم که نیازمند دانشی هستیم که این محصولات به کمک آن‌ها ساخته شده‌اند از این رو شروع کردیم به واردات دانش غربی مثل فیزیک، شیمی، بیولوژی و... به موازات این کار فرهنگ غرب نیز برای ما دارای اهمیت شد زیرا این فرهنگ توانسته بود این محصولات مدرن را بوجود آورد. از این رو علوم انسانی غربی را نیز وارد کردیم و آموختیم.

خود آگاه یا ناخودآگاه با این فرهنگ آشنا شدیم و سعی کردیم آن را تقلید کنیم و سیستم آموزشی مان را بر اساس این معرفت بنا کنیم به گمان اینکه ما هم مثل غربیان پیشرفته شویم. اما از این نکته غافل بودیم که محصولات تکنولوژی، معرفت علمی یا علوم انسانی و اجتماعی ابزارها یا معارفی خنثی نیستند که ورودشان به فرهنگ و جامعه ما هیچ تاثیری در شیوه زندگی و باورهایمان نگذارد و ما هر طوری که می خواهیم بتوانیم از آنها در جهت باورها و مرجحات خود استفاده کنیم.

تاثیر شدید و دگرگون کننده این معارف در جامعه چنان بوده است که شبکه باورها و شیوه زندگی ما را تغییر داده است بطوریکه ما را به فکر آن انداخته تا تدبیری کنیم. ابتدا گمان کردیم که علم و تکنولوژی، محصولات بی طرفی هستند که با توسل به آموزه های اخلاقی می توانیم به آن ها خصلت دینی بدهیم. پنداری که مسیحیت مدرن در مواجهه با دستاوردهای علم و تکنولوژی نوین بدان روی آورد و به قول کارل لویوت نقطه ضعف آن شد و به این توهم در غلتید که «همه اختراعات و ابداعات چیزی نیستند جز ابزارهای بی طرفی که براحتی می توان با توسل به اصول اخلاقی، بدان ها خصلتی مسیحی ... بخشید» (لویوت، ۱۴۰۰، ص ۱۳۰)

اما تحمیل آموزه های اخلاقی بر کاربردهای علم و تکنولوژی کارگر نیفتاد بنابراین به این فکر افتادیم تا چاره ای دیگر بیندیشیم. اینجا بود که تلاش کردیم تا علم و تکنولوژی مبتنی بر آموزه های دینی بنا کنیم. گویا علم و تکنولوژی درختی است که گرچه در فرهنگ غربی رشد و نمو کرده است اما می توان آن را از جای خود کند و آن را در بستر دینی جامعه خود بکاریم تا محصولاتی به ما بدهد که همسو با باورها و آموزه های دینی ما باشد. اینجا است که علم شناسی فلسفی می تواند پرتوی بر این مشکل بیندازد. اما به جای آنکه به درس آموزی از مطالعات فلسفی و جامعه شناختی علم مدرن پردازیم از آن به عنوان ابزاری استفاده کردیم تا فرض مورد علاقه مان یعنی امکان ساختن علم دینی را مدلل کنیم. چندین دهه به این کار پرداخته ایم بدون اینکه اندکی در تحقق بخشیدن ساختن چنین علمی توفیق داشته باشیم.

پی نوشت ها

1. Positivist
2. post-positivist-

3. science

۴. اگر برای نمونه به ترکیب اعضای حلقه وین نظر بیندازیم فیزیکدانان و ریاضی دانان آنان را می بینیم. خود مولف به این موضوع اذعان دارد که کارناپ و وایزمن با زمینه ریاضی، شلیک و فرانک با زمینه فیزیک در این حلقه بودند (باقری ۱۳۹۰، ص ۱۷) لاکاتوش ریاضی دان بود و تامس کوهن فیزیکی دانی که اگر در حوزه فیزیک به کار می پرداخت می توانست جزو نظریه پردازان این حوزه باشد. فایربرد تحصیلات دانشگاهی اش را در فیزیک ادامه داد و بعد به فلسفه روی آورد.

۵. چنین مناقشاتی را می توان در کتاب های فلسفه علم اجتماعی به وضوح ملاحظه کرد.

۶. ادامه کتاب به درست و نادرست بودن در علم دینی می پردازد که دیگر ربطی به مکاتب فلسفی علم ندارد از این رو بحث خود را به همان موضع پیشین محدود می کنیم.

7. practice

۸. برای توضیحات بیشتر در این باره به کتاب توصیف فلسفی علم مراجعه نمایید. در این کتاب نشان داده می شود که بر اساس آموزه های ویتگنشتاین متأخر، علم یک شکل زندگی (form of life) است که دربردارنده بازی-زبان (language-game) های گوناگونی هست. مکاتب فلسفی علم برای فهم علم به تبیین آن روی می آورند و در نتیجه به نظریه پردازی درباره آن می پردازند و این منجر به سردرگمی آنان می شود در حالیکه تنها راه فهم علم «توصیف» آن است و نه تبیین.

۹. مولف مشخص نمی کند چرا به جای واژه جا افتاده نسبی گرایی از واژه نسبیت گرایی استفاده می کند و غرض و منظور وی بر چه امری دلالت دارد. وی در صفحه ۴۶ اولین بار از واژه نسبی گرایی استفاده می کند. «هر کس خواست ماهیتی برای علم مطرح سازد، یا در دام نسبی گرایی و انکار واقع نمایی علم افتاد و مرزی بین علم و غیر علم باقی نگذاشت یا دوباره یک روش مشاهدتی و تجربی را با پیچ و خم های فراوان به عنوان معیار علمی بودن عرضه داشت». او در صفحه ۶۰ اولین بار از واژه نسبیت گرایی استفاده می کند. مولف در نقد کسانی که دانش را به دو بخش تجربی و غیر تجربی تقسیم می کنند، معتقد است اینکه «نتایج روش علمی (تجربی) را نتوان با روش فلسفی ابطال کرد و نتایج روش فلسفی را نتوان با روش علمی ابطال کرد» به نسبیت گرایی معرفت شناختی (تکثر معرفت شناختی حقیقت) می انجامد که منجر به پذیرش تناقض و انکار حقیقت می شود». مولف متذکر نمی شود که بکارگیری این دواژه بر یک معنا دلالت می کند یا اینکه دومعناي مختلف دارد. اگر چنین است این معانی کدامند. حتی معادل های لاتین این دو واژه نیز آورده نشده است. این ابهام خواننده را با سردرگمی مواجه می سازد.

۱۰. مولفین همچون دکتر سوزنچی توضیح نمی دهند که چرا از واژه نسبیت گرایی به جای نسبی گرایی استفاده می کنند. و یا تفاوت میان این دو در چیست.

سو فہم در بکارگیری مکاتب فلسفہ علم ... (غلامحسین مقدم حیدری) ۱۸۱

کتابنامہ

باقری، خسرو (۱۳۸۲، چاپ سوم ۱۳۹۰) *ہویت علم دینی: نگاہی معرفت شناختی بہ نسبت دین با علوم انسانی، سازمان چاپ و انتشارات*.

سوزنچی، حسین (۱۳۸۹) *علم دینی: معنا، امکان و راہکارہای تحقیق، پژوهشکدہ مطالعات فرهنگی و اجتماعی*

علیپور، مہدی و حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۸۹) *پارادایم اجتہادی دانش دینی، پژوهشگاہ حوزہ و دانشگاہ لوویت، کارل (چاپ چہارم ۱۴۰۰) معنا در تاریخ، مترجمان: سعید حاجی ناصری و زانیار ابراہیمی، انتشارات علمی و فرهنگی*