

نوع مقاله: پژوهشی

نقد نگاه هستی‌شناختی علم مدرن از منظر علامه مصباح یزدی*

سیدعلی حسنی آملی / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sa.hasani@iki.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-2293-9951



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

چکیده

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی که عالم و آدم را فرا گرفته است، علم مدرن غربی است. علم مدرن که از جمله آن علوم انسانی است؛ دارای بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص به‌خود است و در آن ریشه دارد. لازمه پذیرش این علوم، تن دادن به این مبانی و پیش‌فرض‌هاست. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی در صدد است در مرحله نخست به شناسایی این مبانی و در مرحله دوم بر اساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی به نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی علم مدرن بپردازد. نتایج حاصله حکایت از آن دارد که علم مدرن دارای مبانی هستی‌شناختی چون طبیعت‌گرایی، تسلط بر طبیعت، طبیعت منبع ابزار و وسایل، قدرت‌آفرینی طبیعت، تلقی مکانیکی از طبیعت، نفی حکمت و غایت از طبیعت است و تمامی این پیش‌فرض‌ها از دیدگاه علامه مصباح یزدی دچار اشکالات متعدد و در نتیجه ناپذیرفتنی است.

کلیدواژه‌ها: نقد و بررسی، علم مدرن، مبانی، هستی‌شناختی، علامه مصباح یزدی.

در جای خود مبرهن است که یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی که عالم و آدم را فراگرفته، علم مدرن (از جمله علوم انسانی جدید) غربی است. از سوی دیگر، برای ایجاد تمدن نوین اسلامی لازم است حداقل به تولید علوم انسانی اسلامی دست یابیم. اما پرسش مهمی در این زمینه مطرح می‌شود این است که چرا باید به تولید علوم انسانی دست بزنیم و چرا نباید علم مدرن را با همه تأثیر و تأثراتش بپذیریم. در پاسخ به این پرسش به صورت کلی این پاسخ داده می‌شود که علم مدرن غربی علاوه بر نقص و اشکالات روبنایی، دارای بنیان‌های غیرقابل پذیرش است؛ یعنی علم مدرن (از جمله علوم انسانی) دارای پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص خود است که از نظر علمی قابلیت پذیرش ندارند. معمولاً در آثار اندیشمندان به نقد و بررسی مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی علم مدرن پرداخته شده است، اما اثری پیدا نشد که به مبانی هستی‌شناختی علم مدرن بپردازد و آن را نقد و بررسی کند. این تحقیق درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی علم مدرن را مشخص کند و در مرحله بعد از منظر علامه مصباح یزدی به نقد و بررسی آن می‌پردازد. براین اساس سؤال اصلی این تحقیق این است که دیدگاه علامه مصباح یزدی نسبت به مبانی هستی‌شناختی علم مدرن چیست؟ برای دستیابی به پاسخ، علاوه بر توضیح واژگان اصلی، لازم است به دو پرسش فرعی پاسخ داده شود: الف) مبانی هستی‌شناختی علم مدرن کدام است؟ ب) آیا براساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی، این مبانی قابل پذیرش‌اند؟ براین اساس این تحقیق علاوه بر مقدمه دارای دو قسمت اصلی است.

۱. علم مدرن

واژه مدرن و مشتقات آن از کلمه لاتین «Modus» به معنای «اندازه‌گیری» و در مقام سنجش زمان به معنای «هم‌اینک» گرفته شده است. همه اشکال بعدی واژه مدرن از همین کلمه و کلمه متأخر و مشتق لاتین «Mondernus» اخذ شده‌اند (کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۱؛ گیلسی، ۱۳۹۸، ص ۴۴).

کاسیدوروس (Cassidorus) این واژه را در قرن ششم به کار گرفت تا دوران خود را از دوران نویسندگان متقدم رومی یا دوران متألهان دوره آبا تمیز دهد. واژه «Modernitas» در قرن دوازدهم برای متمایز کردن دوران‌های معاصر از دوران‌های گذشته استفاده شد. کمی بعد این کلمه رفته‌رفته به گفتار عمومی راه یافت. دانته کلمه ایتالیایی «Modern» را در حدود سال ۱۳۰۰ به کار برد و نیکولاس اهل اُرشم (Nicolas of Oreme) به سال ۱۳۶۱م از واژه فرانسوی «Moderne» استفاده کرد؛ اما این کلمه تا پیش از سال ۱۴۶۰م برای متمایز کردن «دوران باستان» از «دوران مدرن» استفاده نمی‌شد و تا پیش از قرن شانزدهم آن را در معنای معاصر کلمه، یعنی برای متمایز کردن قسمتی از دوره تاریخی مشخص به کار نمی‌بردند. کلمه انگلیسی «Modern» در ارجاع به دوران‌های مدرن، نخستین بار در سال ۱۵۸۵م استفاده شد و واژه «مدرنیته» تا پیش از سال ۱۶۲۷ به کار برده نمی‌شد (گیلسی،

۱۳۹۸، ص ۴۴). همان‌طور که بیان شد کلمه «مدرن» در معنایی امروزی عملاً تا پیش از قرن شانزدهم کاربردی نداشت و از آن زمان به بعد صرفاً نوعی سبک هنری بود. در واقع تنها در قرن هفدهم بود که نخستین بار گئورگ هورن (George Horn) (۱۶۶۶م) و سپس مهم‌تر از او کریستوفوس سالاریوس (Christophus callarius) (۱۶۹۶م)، تاریخ جهانی را در قالب سه‌بخشی توصیف کردند که بر طبق آن دوران باستان تا زمان کنستانتین، و قرون وسطا تا زمان امپراتوری روم شرقی ادامه یافت و تاریخ جدید (Historia Nova) در قرن شانزدهم آغاز می‌شد (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۷).

مدرن خواندن علم به این سبب است که هنگام تکون علم مدرن، در علوم رایج قرون وسطا و پیش از آن، به لحاظ روش، غایت و شاخصه‌های مهم، دگرگونی‌هایی رخ داد که ماهیت این علم را از آنچه در گذشته بود متمایز کرد. به همین جهت، علمی که تفاوت اساسی با علوم پیش از خود داشت، علم مدرن نامیده شد. در غرب از این علم با اصطلاح Science یا Modern Science یاد می‌شود.

در نهایت علم مدرن را می‌توان بدین صورت تعریف کرد: «معرفت در مورد ساختار و رفتار جهان طبیعی و فیزیکی براساس حقایقی که می‌توانید اثبات کنید» (آکسفورد، ۲۰۰۲، ص ۱۱۴۲). مراد از اثبات کردن، اثبات در بوته آزمایش است. شناخت علمی شناختی است که از بوته آزمایش گذشته است و نظریه‌های علمی از واقعیت‌هایی به دست می‌آید که از مشاهده و تجربه حاصل شده است (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۹).

بدون شک تبلور علم مدرن از قرن هفدهم میلادی همراه با انقلاب علمی گالیله، هاروی، هابز، دکارت، بویل، لایبنتیس و نیوتن بوده است (کهن، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

۲. نگاه علم مدرن به هستی

از آنجاکه علم مدرن برآمده از یک جهان‌بینی خاص به خود است، دارای دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌هایی در زمینه معرفت، هستی، انسان و ارزش است. فهم درست علم مدرن و رد یا پذیرش آن بدون شناخت این مبانی و پیش‌فرض‌ها غیرعلمی و غیرمنطقی خواهد بود. با توجه به موضوع تحقیق در ادامه به پیش‌فرض‌ها و مبانی هستی‌شناسانه علم مدرن می‌پردازیم.

۲-۱. طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی ابرپارادایم دستیابی به علم مدرن است. از نظرگاه علم مدرن، دستیابی به معرفت از غیر این روش، غیرعلمی است. بر همین اساس در شناخت طبیعت از این پارادایم استفاده می‌کند. این نوع روش معرفتی در واقع منجر به محصور شدن هستی در امور طبیعی و نفی امور ماورای طبیعی شده است.

طبیعت‌گرایی به دو نوع طبیعت‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Naturalism) و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological Naturalism) تقسیم می‌شود. طبیعت‌گرایی متافیزیکی دارای ادعای هستی‌شناسانه است و

توجه خود را به آنچه در طبیعت موجود است، معطوف می‌کند و با قاطعیت حکم می‌کند که موجودات طبیعی تمام آن چیزهایی‌اند که وجود دارند (دوز، ۲۰۰۹، ص ۴). مطابق این دیدگاه خدایی که معتقدان ادیان الهی به آن باور دارند و هر موجود متافیزیکی‌ای، دیگر وجود نخواهد داشت (روس، ۱۹۹۵، ص ۴).

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی هیچ ادعایی درباره هستی ندارد، بلکه دیدگاهی است که شرایط و الزامات یک علم مناسب را بیان می‌کند که براساس آن باید در علم به‌گونه‌ای مشی کرد که گویی هیچ موجود فراطبیعی‌ای وجود ندارد. به همین سبب در تبیین پدیده‌های طبیعی نباید به خدا، فرشته و دیگر موجودات فراطبیعی متمسک شد؛ بلکه تبیین علمی باید براساس خود طبیعت صورت گیرد (میرباباپور، ۱۳۹۶).

به تعبیر چالمرز:

معرفت علمی، معرفتی اثبات شده است. نظریه‌های علمی، به شیوه‌ای دقیق، از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند. علم بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد بنا شده است. عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات نظری هیچ جایی در علم ندارند. علم، عینی است. معرفت علمی، معرفت قابل اطمینانی است؛ زیرا به طور عینی اثبات شده است (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۹).

مایکل روس در این باره می‌گوید:

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اصرار دارد کسی که پژوهش علمی می‌کند باید از همه ارجاعات دینی و الهیاتی اجتناب کند و بخصوص، نقش خدا را در خلقت انکار کند، لیکن این سخن به این معنا نیست که خداوند در خلقت نقشی ندارد، بلکه به این معناست که در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که فضای حاکم بر علم است، جایی برای برای سخن گفتن از وجود خدا باقی نمی‌ماند (روس، ۲۰۰۱، ص ۳۶۵).

در اینکه پارادایم علم جدید علاوه بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی هم است، اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی چون مایکل روس بر این باورند که ابر پارادایم علم مدرن، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است (میرباباپور، ۱۳۹۶)؛ چون معتقدند استلزامی بین آن دو وجود ندارد؛ اما این دیدگاه مخالفان سرسختی هم دارد. فیلیپ جانسون یکی از آنهاست که می‌گوید حامیان سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با فراطبیعت‌گرایی، به واقع خویش را می‌فریبند؛ زیرا یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی سرانجام ناگزیر است به خدا‌باوری تن در دهد. استدلال وی چنین است که اگر تنها راه درست دستیابی به باورهای صادق درباره جهان، به‌کارگیری روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه است و اگر ارائه تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از جهان با کامیابی‌های پی‌درپی و فزاینده همراه بوده است، و چنانچه خدا‌باور افزون بر این بپذیرد که کوشش برای تبیین علمی جهان بر پایه مقدمات خدا‌باورانه راه به جایی نمی‌برد، منطقاً باید نتیجه بگیرد که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی درست است (داوس، ۲۰۰۹، ص ۵۴). به همین دلیل برخی چون آرتور استرالر زمین‌شناس، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را از پیش‌فرض‌ها و بنیان‌های علم جدید می‌داند. «دیدگاه طبیعت‌گرایانه این است که بدانیم جهان کنونی در همه زمان‌ها و با همه اجزایش بدون محرکی یا هدایت هیچ

فاعل فراطبیعی کار کرده است. علم از دیدگاه طبیعت‌گرایانه چنان فرض بنیادین خویش، پشتیبانی کرده است» (فتوحی‌زاده، ۱۳۹۲).

ما قصد داوری در این زمینه را نداریم، ولی می‌دانیم که حتی اگر منطقاً قائل باشیم که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به معنای طبیعت‌گرایی متافیزیکی نیست، اما عملاً و در واقعیت به آن منتج شده است و هستی‌خالصه در طبیعت مادی شد و فراتر از آن، هر آنچه در تور عقل ابزاری قرار نگیرد، قابلیت پذیرش ندارد و باید با عنوان خرافه یا اسطوره با آن برخورد شود. به تعبیر دیگر از خصایص بارز علم مدرن فقدان اعتقاد مؤثر به خداست (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱). براین اساس خداوند از صدرنشینی در جامعه خلع شد و انسان جای آن را گرفت (اسپنسر و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۲۷ و ۲۹-۳) و به صورت کلی باورهای دینی با ارفاق به درون زندگی شخصی تبعید شد (تورن، ۱۳۸۰، ص ۳۰؛ گیلپی، ۱۳۹۸، ص ۳۶).

۲-۲. تسلط بر طبیعت

اندیشمندان در قرون وسطا در پژوهش‌های خود هم به جنبه نظری علم و هم به جنبه عملی آن توجه داشتند؛ هم به فواید مادی و طبیعی می‌اندیشیدند و هم به فواید معنوی و اخروی آن توجه داشتند. اما با آغاز دوره جدید، در غایت و هدف علم بازنگری جدی صورت گرفت. *فرانسسیس بیکن* به عنوان اولین نظریه پرداز علم نوین در پی اصلاح علوم بود. از منظر او علوم رایج زمان او که از روش ارسطویی پیروی می‌کرد، دارای اشکال بود (لازی، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۷۳). او بر این باور بود که باید هدف و غایت علم تغییر پیدا کند. از نظر او انسان سلطه خود را بر طبیعت که به هنگام هبوط از دست داده باید مجدداً به دست آورد. به همین سبب او هدف علوم را «تسلط بر طبیعت» قرار داد و بیشتر بر جنبه عملی علم تأکید داشت تا بر جنبه نظری آن (همان، ص ۷۸؛ پارکینسون، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۶۲) و همین هدف‌گذاری مورد پذیرش قرار گرفت و ادامه یافت.

۲-۳. طبیعت، منبع ابزار و وسایل

علم مدرن با به‌کارگیری روش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و به هدف تسلط بر طبیعت، جهان و طبیعت را به عنوان منبع ذخیره انرژی تلقی می‌کند و درصدد است تا همه ظرفیت‌های بالقوه جهان را جهت اغراض مادی بالفعل سازد. *راسل* می‌گوید:

ذهنی که مظهر عصر جدید ماست، هیچ چیز را چنان که هست جالب و قابل توجه نمی‌یابد، بلکه می‌خواهد بداند که آن را به چه شکلی می‌توان درآورد. از این نقطه نظر، ویژگی‌های مهم انشیا از کیفیت ذاتی آنها نشئت نمی‌گیرند، بلکه از چگونگی کاربرد آنها ناشی می‌شوند. آنچه هست، وسیله است و اگر بپرسید وسیله برای چه؟ باید گفت وسیله برای ساختن وسایلی که به نوبه خود وسایل قدرتمندتری خواهد ساخت (راسل، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰).

این امر از دید منتقدان علم جدید هم پنهان نمانده است. هایدگر در این رابطه می‌گوید:

روش علم جدید بر تعقیب طبیعت و به دام‌اندازی [و تسلط بر] آن به عنوان مجموعه‌ای از نیروهای قابل محاسبه دلالت می‌کند. فیزیک جدید نه به این دلیل که برای پرسش از طبیعت از ابزار آلات آزمایشگاهی استفاده می‌کند، فیزیک «تجربی و آزمایشگاهی» نامیده شده است، بلکه عکس مطلب درست است؛ چراکه فیزیک به طور «نظری محض» طبیعت را به گونه‌ای طرح می‌کند که طبیعت خودش را به صورت مجموعه نظم‌یافته‌ای از نیروهای از پیش قابل محاسبه جلوه می‌دهد و در همین راستا آزمایش‌های خود را دقیقاً برای این سؤال تنظیم می‌کند که طبیعت خود را - درحالی‌که به این ترتیب طرح و بنیان نموده است - چگونه نشان می‌دهد؟ (هایدگر، ۱۳۷۵، ص ۴۶).

مارکوزه در تبیین ماهیت علوم جدید می‌نویسد: «دانش طبیعی به طبیعت مانند مجموعه‌ای از ابزار و وسایل بالقوه می‌نگرد، اعمال هرگونه دخالت و ایجاد و توسعه هر زمانی را در این جهان با راهنمایی تکنولوژی انجام می‌دهد» (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴).

شرط نخستین تملک طبیعت، امید استفاده احتمالی از آن در راه توسعه تکنولوژی است (همان، ص ۱۶۰). مبدأ فعالیت و تصرفات انسان در جهان، امید به در کنترل گرفتن و نگاه منبع ذخیره‌ای به طبیعت است. در دوران مدرن آنچه بیشترین اهمیت را دارد، گرفتن بیشترین استفاده از هر چیزی است. در این منظر، ارزش هر چیزی به میزان تراکم ذخیره انرژی است و میزان اهمیت انسان براساس تأمین این هدف است. این نگاه فرودستانه به انسان نیز سرایت کرده است. حقیقت انسان در این نگرش به ابزارسازی، قدرت تصرف و ساخت او در جهان خلاصه شده است. ما نه تنها اشیای عالم را براساس چارچوب تکنولوژیک می‌فهمیم، بلکه درک ما از خودمان نیز در این چارچوب قرار می‌گیرد. این نگرش سبب شده است که ما خودمان را به منبعی برای انرژی و قدرت یا به‌منزله نیروی کار درک کنیم. ما انرژی آدمیان را استخراج کرده و آن را در اشیایی که تولید کرده یا در سرمایه‌هایی که انباشت می‌کنیم، ذخیره می‌سازیم (هایدگر، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۵۶).

۴-۲. قدرت‌آفرینی طبیعت

با ایجاد تغییر در غایت علم مدرن به تدریج جنبه معرفتی علم تحت‌الشعاع جنبه عملی آن قرار گرفت و کسب قدرت به عنوان هدف آن در نظر گرفته شد (راسل، ۱۳۶۰، ص ۲۳۳). در این راستا طبیعت به عنوان منبعی برای کسب قدرت تلقی می‌شود که با تسلط بر آن به توسط تکنولوژی می‌توان به قدرت دست یافت.

جوهر علم در این سخن قصار فرانسویس بیکن نمایان است که می‌گفت کسب علم برای تحصیل قدرت بر تصرف کردن در طبیعت یعنی تغییر و تبدیل اجسام (فروغی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۸). به تعبیر راسل:

علم، چنان‌که واژه آن می‌رساند، مقدماً نوعی معرفت است و به اصطلاح چنان معرفتی که به وسیله ربط دادن چند فاکت جزئی درصدد کشف قانون‌های کلی است. با این حال، به تدریج جنبه معرفتی علم تحت‌الشعاع جنبه دیگر آن، که به کسب قدرت در برابر طبیعت نظر دارد، قرار می‌گیرد (راسل، ۱۳۶۰، ص ۳۰).

اما در دوران مدرن، همه چیز و از جمله علم در خدمت اهداف دنیوی و کسب قدرت قرار گرفت. طبیعی است وقتی علم منحصر به علوم تجربی بشود و به طبیعت به عنوان منبع انرژی نگاه شود، علم نیز در خدمت اهداف دنیایی و کسب قدرت به کار گرفته می‌شود.

۲-۵. تلقی مکانیکی از طبیعت

یکی از نگاه‌های هستی‌شناسانه تفکر و علم مدرن، تلقی ماشینی داشتن از طبیعت است. بر طبق این تصویر، جهان طبیعت مانند ماشینی است که از ماشین‌های کوچک‌تر بی‌شماری تشکیل شده است. فهمیدن طبیعت یا هر بخش آن، همانند فهمیدن مکانیسم یک ساعت است. فهم مکانیسم چیزی ما را قادر می‌سازد تا علت‌هایی را بیابیم که تعیین‌کننده کار آن چیزند. تنها علت حقیقی همان علت مباشر است، مانند زمانی که چرخ‌دنده، چرخ‌دنده دیگری را به حرکت درآورد. شناخت براساس این نوع علتیت ما را قادر می‌سازد تا درک کنیم که چگونه آن حادثه نتیجه قطعی شرایط پیشین است (برنر، ۱۳۹۲، ص ۳۱۳).

در این نگرش، عالم به‌مثابه ماشین تلقی می‌شود که از حیات و شعور و آگاهی خالی است و اجزای جهان صرفاً رابطه‌ای مکانیکی با یکدیگر دارند؛ یعنی جهان به صورت یک ماشین پیچیده می‌نماید که از قوانین لایتغیری پیروی می‌کند که هر جزئی دقیقاً پیش‌بینی‌پذیر است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۳).

فیلسوفان مکانیکی به طور کلی کوشش کردند تا از فلسفه طبیعی هرگونه اثر ابهام را بزداوند و ثابت کنند که پدیده‌های طبیعی معلول سازوکارهای نامرئی نیستند، بلکه کاملاً شبیه همان سازوکارهای آشنای زندگی روزمره‌اند (وستفال، ۱۳۷۹، ص ۸).

نیوتن چنین اعتقاد داشت که هر حادثه‌ای در طبیعت، می‌باید با کمک اصول مکانیکی توضیح داده شود. برنامه کلی علم این است که از پدیده‌ها حرکت به سوی تحقیق در نیروهای طبیعت پیش رود. آنگاه از این نیروها برای پدیده‌های دیگر دلیل بیاورد. جهان دستگاه وسیعی است که پیوسته در حرکت است و هریک از حوادث آن را می‌توان به صورت ریاضی از اصول اساسی عمل مکانیکی آن برون آورد. هدف علم، کشف این روابط ریاضی است. جهان سازمانی بزرگ و هماهنگ است، ولی چنان‌که توماس آکوئیناس و الهی‌دانان قرون وسطا معتقد بودند، طبقه‌بندی غایی ندارد، بلکه یک نظام ریاضی هماهنگ است (رندال، ۱۳۷۶، ص ۲۸۸-۲۸۷).

تا قبل از این تلقی، جهان به‌عنوان ارگانیسمی تصویر می‌شد که سرشار از رنگ و صدا، آکنده از عطر شادی و عشق و زیبایی بود که در هر گوشه و کنارش سخنی از هماهنگی آگاهانه و آرمان‌های آفرینش‌گرایانه می‌رفت؛ اما در نگاه ماشین‌انگارانه جهان خارج که اهمیت یافته بود، جهانی بود سرد، بی‌رنگ، بی‌صدا و بی‌جان، جهان کمیت، جهانی حرکتی که نظم ماشینی‌اش قابل محاسبه ریاضی بود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۴).

این تفکر محصول کارنامه افرادی چون گالیله، فرانسیس بیکن، رنه دکارت، اسحاق نیوتن، بویل و هیوم است. هیوم در این زمینه گوید: «به‌دور تا دور دنیا نظر بیفکنید چیزی بجز یک ماشین عظیم نخواهید دید که به تعداد بی‌شماری از ماشین‌های کوچک تقسیم شده است» (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹).

لاپلاس طبیعت را یک دستگاه (مکانیسم) بی‌جان و نابخود (بی‌تخصص) می‌شمرد. دیگر جهان‌بسان نمایش هدف‌داری که در قرون وسطا انگاشته می‌شد، نمی‌نمود یا حتی موضوع و معروض مشیت و عنایت - چنان‌که نیوتون عقیده داشت - نبود بلکه مجموعه‌ای از نیروهای همکنش طبیعی بود (باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۲). لاپلاس جبرانگاری مستتر در این نظر را که واقعیت همانا «ماده متحرک» است، به‌روشنی تنسیق کرد. قوانین مکانیک که حاکم بر حرکت همه اشیاء، از خردترین ذره تا کلان‌ترین ستاره، انگاشته می‌شد، علی‌الاصول پیش‌بینی مسیر هر ذره را با توجه به نیروهای عامل برآن ممکن ساخت (همان، ص ۷۳). در اینجا طبیعت، نظام ماشین‌وار کامل علت و معلولی انگاشته شده، که مقهور قوانین دقیق و مطلق است؛ به طوری که همه حوادث آینده‌اش به نحو لایتغیری تعیین یافته است. به‌علاوه نظر لاپلاس صریح و تقلیل‌گرایانه (تحویل‌گرایانه) است. تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی‌اش در این عقیده ظاهر شده که همه پدیده‌ها، نهایتاً با قوانین فیزیکی تبیین می‌شوند. تقلیل‌گرایی متافیزیکی‌اش از این اعتقاد برمی‌آید که واقعیت صرفاً از ترکیب کوچک‌ترین اجزایش یعنی «ذرات متحرک» ساخته شده است. یکی از پیوندهای بین این دو تصور این اعتقاد است که منشأیت اثر علی در تأثیر خارجی یک ذره بر ذره دیگر نهفته است؛ به‌نحوی که در نهایت می‌توان همه تبیین‌های علت و معلول را بر وفق نیروهای مکانیکی بین اجرام متحرک انجام داد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸).

این دیدگاه رفته‌رفته در مورد انسان نیز به‌کار گرفته شد و جسم انسان نیز همانند یک ماشین، فاقد هر نوع درک و احساسی قلمداد شد که اجزایش به صورت مکانیکی فعالیت می‌کند (باترفیلد، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۲۰). لامتری در کتاب *انسان - ماشین* خود، این نظر را مطرح کرده که خودآگاهی انسان، محصول فرعی و وهم‌آمیز حرکات اتم‌هاست. شاید از مجموع این‌گونه نظرها این تصور پیدا شده بود که مفاهیم مکانیک، با سابقه درخشانش می‌تواند تحلیل مستوفایی از همه رویدادها به دست دهد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۴).

۲-۶. نفی حکمت از جهان

از آنچه بیان شد، به دست می‌آید که جهان از منظر علم مدرن خالی از حکمت است؛ یعنی لازمه طبیعت‌گرایی و تلقی مکانیکی و ماشینی از هستی داشتن این است که جهان مبتنی بر یک نظم و حکمت بنیادین الهی نباشد. در این صورت ترتیب و نظم و ساختار فعلی را نه‌تنها مبتنی بر حکمت بالغه نیست، بلکه در مواردی ناقص نیز است. لذا انسان حق دارد این عالم را از ریشه عوض کند. هیچ چیز را نمی‌شود تعیین شده و تقدیرشده فرض کرد، همه چیز می‌تواند محل تجدیدنظر ما و اعتراض ما قرار بگیرد و همه چیز را ما باید از نو آغاز کنیم (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۷۵).

این نحو مواجهه با جهان سبب می‌شود تا انسان درک درستی از طبیعت و حقیقت اشیا نداشته باشد و بیش از آنکه درصدد شناخت ماهیت آن باشد، درصدد است تا آن را برای پاسخ‌گویی به نیازهای خود مصادره کند. در این صورت نوع مواجهه انسان با اشیای جهان تجاوزگرایانه خواهد بود.

۲-۷. نفی غایت از طبیعت

با توجه به نفی حکمت از جهان و رویکرد مکانیکی به عالم، تبیین غایی از عالم نفی می‌شود؛ چون اگر بتوان آنچه در عالم روی می‌دهد را به طور ماشینی تبیین کرد، دیگر تبیین غایی داشتن آن معنا نخواهد داشت (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). به جهت فقدان تلقی حکیمانه از خلقت اشیا، تحلیل غایی از پدیده‌ها رنگ باخت و تفکر جست‌وجوی علت غایی که مبتنی بر هدف‌داری اشیا و هدف‌داری نیز فرع بر خلقت حکیمانه جهان است، به حاشیه رفت و حتی نفی شد. در این صورت جهان هیچ هدفی ندارد و کاملاً بی‌شعور و بی‌معناست (همان، ص ۱۳۰).

به تعبیر دیگر از لوازم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، حذف علت غایی از تبیین علمی است. علم به دنبال چرایی پدیده نیست؛ بلکه چگونگی روابط میان پدیده‌ها را بررسی می‌کند؛ از این‌رو تبیین غایی و استفاده از علت غایی در نظریه علمی مقبول نیست، چنان‌که باربور می‌گوید: «علم به بررسی هدف الهی نمی‌پردازد، زیرا این مفهوم، مفهومی نیست که در بسط نظریه‌های علمی ثمربخش باشد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸). بویلی نیز تأکید دارد: «اگرچه تبیین چرایی، تبیین کامل‌تری درباره اشیاء به ما می‌دهد، ولی وظیفه علم تجربی پرداختن به چرایی نیست» (همان، ص ۷۸).

علم مدرن، هرگونه غایت‌گرایی را به کنار می‌نهد. غایت‌گرایی که همواره به یک غایت تاریخی یعنی تحقق کامل برنامه الهی یا محو بشریتی گمراه که به رسالت خود پشت‌پازده است، فرا می‌خواند، با تجدد سر ناسازگاری دارد (تورن، ۱۳۸۰، ص ۲۹-۳۰).

برخلاف قرون وسطا که در آن بر غایت‌گرایی تأکید می‌شد، در دوره مدرن از این نوع نگاه به جهان به‌شدت پرهیز می‌شود. در قرون وسطا، کندوکاو در تبیین یک چیز یا یک امر، بر وفق صورت حقیقی یا ذات معقول آن و غایتی که داشت و هدفی که برمی‌آورد، انجام می‌شد. غایت حرکت (غایت به هر دو معنا، هم به معنای نهایت و هم به معنای غرض و هدف) بیشتر مورد توجه بود تا جریان‌هایی که در آن میان و پیش از آن غایت، اتفاق می‌افتادند و آن چیز با توجه به هدف‌های آینده (علل غایی) و تمایلات ذاتی (علل صوری) توصیف می‌شد و نه صرفاً با آثار و رویدادهای گذشته (علل فاعلی) که بر مواد منفعل و مستعد (علل مادی) عمل می‌کند. باری همه توجه معطوف به غرض غایی بود، نه روند جزء به جزء و لحظه به لحظه. این جست‌وجوی غایات تا حدی نتیجه این تصور بود که هر چیز برای خود جایی در سلسله‌مراتب هستی دارد؛ چراکه آفریده خداوندی است که قصد و غایت دارد. حکمت و هدف‌های خداوند در آفرینش اشیا هرچند همیشه آشکار نیست، ولی تبیین نهایی رفتار و عملکرد آنهاست (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۸-۲۰).

با تغییر رویکردی که در علم مدرن روی داد، بشر توجه خود را صرف رسیدن به چگونگی کرد. این تغییر سؤال، ذهن‌ها را از توجه به غایت منصرف کرد و حرکت علمی به سمت تبیین‌های علی از پدیده‌ها منحرف شد و همین تبیین علی که ناظر به شناخت علل طبیعی بود (برت، ۱۳۶۹، ص ۳۰۱). به عنوان تبیین علمی واجد ارزش دانسته شد و هر آنچه در مقابل آن بود، به اتهام غیرعلمی بودن از گردونه حقیقت خارج شد.

به تعبیر دیگر علت‌گرایی به نفی تبیین‌های فرجام‌گرایانه از علم به این خاطر بوده که بنیان‌گذاران علم جدید بر این اعتقاد بودند که اغراض خدا اسرارآمیز است و شناخت آن اغراض برای هدف‌های خاص علم بی‌فایده‌اند (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳). دکارت در این زمینه گوید:

به همین دلیل می‌بینم که تحقیق‌های مرسوم درباره علت‌های غایی هیچ‌گونه کاربردی در علم فیزیک ندارد. چون گمان می‌کنم که تحقیق درباره غایت‌های خداوند، جز با گستاخی نسبت به ذات او، برای من مقدور نباشد (برنر، ۱۳۹۲، ص ۴۳).

دکارت معتقد بود تبیین غایی جهان طبیعت از حد فهم آدمی فراتر می‌رود و ذهن انسان نمی‌تواند به حصول آن امیدوار باشد و علم فیزیک فقط باید به توضیح این امر بسنده کند که مثلاً چگونه سیاره‌ها حرکت می‌کنند، ولی این فیزیک نباید و نمی‌تواند امیدوار به تبیین چرایی حرکت سیاره‌ها باشد (همان، ص ۴۳-۴۴).

غالباً گفته می‌شود که وظیفه علم پیشگویی پدیده‌هاست به طوری که ما را قادر می‌سازد در حد امکان آینده را به نفع خودمان ضبط و مهار کنیم. برای پیشگویی پدیده‌ها، آنچه باید بدانیم نه هدف‌هایشان، بلکه علت‌هایشان و قوانین فیزیکی حاکم بر آنهاست. اگر انسان‌ها علت‌های خورشیدگرفتگی یا ماه‌گرفتگی و قوانین حرکت و گرانش را بدانند، تنها در این صورت است که می‌توانند آنها را پیشگویی کنند. درباره همه پدیده‌های دیگر نیز قضیه بر همین منوال است. به همین دلیل، علم جدید بر علت‌ها و تبیین‌های افزاری تأکید می‌کند و فرجام‌گرایی را نادیده می‌گیرد (استیس، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳-۱۹۴).

نتیجه آنکه براساس مجموع پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی علم مدرن، هستی و انسان تک‌ساحتی شده، صرفاً ابعاد کمی و مادی‌اش ملاحظه می‌شود. ارزش اشیا نیز در ارتباط با بعد مادی سنجیده می‌شود و صنایع و حرفه‌ها نیز بر اساس میزان بهره‌گیری مادی اهمیت می‌یابند. در نتیجه علوم و صنایعی که بیشترین تأثیر را در قدرت‌آفرینی و ثروت‌اندوزی و رفاه ایجاد می‌کنند، از ارزش بیشتری برخوردار می‌شوند.

۳. نقد و بررسی

آنچه بیان شد اجمالی بود از دیدگاه هستی‌شناسانه علم مدرن. در ادامه این نظرات را از منظر اندیشه علامه مصباح یزدی بررسی می‌کنیم.

علامه مصباح یزدی ضمن وقوف به تأثیرگذاری دیدگاه هستی‌شناسانه اندیشمندان بر معرفت علمی‌شان، اولاً این تأثیرگذاری را با بی‌طرفی در علوم هم سازگار می‌داند؛ چون هستی‌شناسی از مقوله شناخت است، و استفاده از

آن (مانند استفاده از دستاوردهای دیگر علوم) برای اثبات مسائل علمی بلامانع است؛ و مراد از بی‌طرفی در علم را نیز مشخص می‌کند:

روشن است که مقصود از بی‌طرفی علوم این نیست که استفاده از نتایج علوم دیگر ممنوع است، چراکه به عنوان مثال در فیزیک از ریاضیات استفاده می‌شود... بی‌طرفی علمی به این معناست که یک محقق نباید پیش از تحقیق و بررسی دلایل و شواهد، نسبت به نتیجه تحقیق پیش‌داوری کند، یا باورهای سنتی و اثبات نشده یا خواسته‌های خویش را در نتیجه‌گیری دخالت دهد. اما اینکه دلیل از چه سنجی است و روش صحیح تحقیق چیست، باید در معرفت‌شناسی بررسی و اثبات گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

ثانیاً ایشان در توضیح چگونگی تأثیرگذاری دیدگاه هستی‌شناسانه بر معرفت‌های علمی اندیشمندان، ضمن تفکیک دو حیثیت توصیفی و دستوری علوم، بر آن است که جهان‌بینی اندیشمندان (از جمله نگاه آن به هستی) در قسمت دستوری علوم کاملاً تأثیرگذار است و تجویزهای علمی در چارچوب جهان‌بینی مورد پذیرش صورت می‌گیرد (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴). دستورها و تجویزهای علوم بر نظام ارزشی حاکم بر آن علم مبتنی است و نظام ارزشی نیز برآمده از جهان‌بینی (از جمله هستی‌شناسی) مورد پذیرش است. اگر جهان‌بینی مورد پذیرش، مادی باشد، نظام ارزشی متناسب با خود را به همراه خواهد داشت و پژوهشگری که بر اساس اینچنین بینشی به تولید علوم دستوری دست می‌زند، در برنامه‌های و دستورات عمل‌ها از این چارچوب فراتر نخواهد رفت. همچنین پژوهشگری که جهان‌بینی الهی را پذیرفته باشد، نظام ارزشی دینی را می‌پذیرد و در تجویز راه‌حل‌ها و دستورات عمل‌های خویش رابطه رفتارها با اهداف اخروی را در نظر می‌گیرد (همان، ص ۲۸۲-۲۸۳).

۳-۱. نقد طبیعت‌گرایی

چنان‌که بیان شد، طبیعت‌گرایی به دو شاخه روش‌شناختی و متافیزیکی تقسیم می‌شود. از دیدگاه علامه مصباح یزدی هر دو شاخه طبیعت‌گرایی دچار اشکالات متعدد و در نتیجه ناپذیرفتنی است.

الف) نقد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

۱. معرفت درست، نسبت به امور مادی و متافیزیکی شرایط یکسان ندارد:

همچنان‌که بیان شد، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی درصدد بیان شرایط و الزامات معرفت درست است. علامه مصباح یزدی با اشاره به اینکه معرفت درست نسبت به امور مادی و امور متافیزیکی نمی‌تواند شرایط یکسان داشته باشد «علمی نبودن» امور فلسفی و متافیزیکی را موجب محکوم کردن یا بی‌ارزش بودن یا غیرقابل اثبات بودن آن نمی‌داند؛ بلکه مدعی است که نباید با روش تجربی به سراغ این‌گونه امور رفت:

همچنان‌که «علمی» انگاشتن مسائل فلسفی، ناشی از ناآگاهی و یا عوام‌فریبی است، همچنین محکوم کردن این‌گونه مسائل به بهانه «علمی نبودن» نیز نوعی مغالطه و سوءاستفاده از حسن شهرت عنوان «علمی» است. همان‌گونه که صفت «علمی» نمی‌تواند امتیازی برای مسائل متافیزیکی به‌شمار آید و بر قدر و قیمت آن

بپذیرد، همچنین نفی «علمی» بودن از آنها به هیچ‌وجه از ارزش‌شان نمی‌کاهد و موجب محکوم کردن آنها نمی‌گردد؛ زیرا معنای «علمی» بودن این است که موضوعی قابل تجربه حسی باشد و تجربی نبودن مسائل عقلی، خاصیت ذاتی آنهاست و نه عیب و نقصی برای آنها. بنابراین صرف اینکه مسئله‌ای از قلمرو حس و تجربه انسانی خارج بود و با روش‌های تجربی و به اصطلاح «علمی» قابل اثبات نبود، دلیل بی‌ارزش بودن و یا غیرقابل اثبات بودن آنها نخواهد بود؛ بلکه این‌گونه مسائل را باید با متد «تعلقی» و با استفاده از بدیهیات عقلی، حل و فصل کرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۵-۲۶).

به تعبیر دیگر در شناخت طبیعت سخن بر سر روابط پدیده‌ها و وابستگی آنها با یکدیگر یا نفی آن و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت است، که شاید علم مناسب به این‌گونه امور علم تجربی باشد؛ یعنی علمی که از طریق تجربه به دست می‌آید؛ اما ارتباط پدیده‌ها مادی با موجودی و رای ماده و وابستگی به آن، بحث بر سر اثبات یا نفی روابط پدیده‌ها و کیفیت وابستگی آنها به یکدیگر و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت نیست، بلکه بر سر این مسئله است که آیا جهان ماده با همه پیوندهایی که میان پدیده‌های آن برقرار است چه آنهایی که تاکنون شناخته شده و چه آنهایی که هنوز هم ناشناخته مانده است، وابسته به موجودی و رای طبیعت ماده هست یا نه؟

بدیهی است در صورتی که چنین وابستگی وجود داشته باشد مشابه و همسرخ وابستگی پدیده‌های مادی به یکدیگر نخواهد بود که با روش تجربی مود مطالعه قرار گیرد؛ زیرا همان‌گونه که خود موجود غیرمادی را با تجربه نمی‌توان شناخت، وابستگی پدیده‌های مادی را هم با آن نمی‌توان بوسیله‌ی ابزار و ادوات آزمایشگاهی مورد بررسی قرار داد (همان، ص ۱۸). در نتیجه علم مناسب برای امور ماورای طبیعت علم تجربی نیست.

با پذیرش طبیعت‌گرایی روش شناختی در علم نمی‌توان نتیجه گرفت که جایی برای سخن گفتن از خدا باقی نمی‌ماند. حاصل این روش کشف علت‌های مادی برای پدیده‌های این جهان است؛ اما مسئله آفریدگار مسئله علتی برای کل جهان هستی با همه‌ی علت‌ها و معلول‌هایش و با همه‌ی حرکات و فعل و انفعالاتش می‌باشد. به عبارت دیگر مسئله‌ای است متافیزیکی که حل مسائل علمی تجربی هیچ‌گونه تأثیری در حل آن ندارد و به هیچ‌وجه شناخت علت‌های مادی برای پدیده‌های گوناگون، دلیلی بر نفی آفریننده جهان نمی‌شود (همان، ص ۳۱۳).

۲. نمی‌توان بدون در نظر داشتن علوم متافیزیکی به علوم تجربی دست یافت:

در تبیین طبیعت‌گرایی روش شناختی بیان شد که «در تبیین پدیده‌های طبیعی نباید به خدا، فرشته و دیگر موجودات فراطبیعی متمسک شد»؛ اما از نظر علامه مصباح یزدی شرط دستیابی به علوم تجربی، در نظر داشت و پذیرش امور متافیزیکی و فراطبیعی است و بدون آن نمی‌توان به علوم تجربی دست یافت؛ چون نه تنها دانستی‌های انسان منحصر به مدرکات حسی و تجربی نیست و قلمرو معلومات بشر، محدود به چارچوبه حسیات نیست، بلکه قوانین علوم تجربی نیز به نوبه خود نیازمند به معلومات غیرحسی و اصول متافیزیکی است؛ مثلاً قضایای کلی که از ادراکات جزئی سرچشمه می‌گیرند و از آنها «انتزاع» می‌شوند با فعالیت‌های ذهنی خاصی به صورت احکام و قوانین قطعی و ضروری درمی‌آیند؛ ولی سخن در اینجاست که ذهن چگونه و طبق چه موازینی

ادراکات جزئی را توسعه می‌دهد و آنها را به صورت قضایای کلی درمی‌آورد، آن هم به صورت قطعی و خالی از شائبه شک و تردید.

این «فهمیدن‌ها» کار اندام‌های حسی و نیروهای ادراکی مربوط به آنها نیست؛ بلکه کار نیروی باطنی دیگری به نام «عقل» است که حقایق ثابتی را بدون قیدهای زمانی و مکانی درک می‌کند و از جمله اصل علیت و فروع آن است که کلیت و قطعیت تمام قوانین علمی مرهون آنهاست؛ و چون این ادراکات (حقایق عقلی) از راه حس و تجربه به دست نیامده است و هیچ‌یک از علوم تجربی نمی‌توانند آنها را اثبات کنند، بنابراین این حقایق اموری متافیزیکی‌اند (همان، ص ۲۵-۳۲). براین اساس امکان انکار امور متافیزیکی وجود ندارد؛ چون همان‌طور که بیان شد منجر به انکار ادراک‌های حسی و تجربی می‌شود که طبیعت‌گرایی‌روش‌شناختی بر آن تکیه دارد.

۳. اعتقاد به امور ماورای طبیعت و تئوری آفرینش برآمده از جهل بشر نیست:

از نظر علامه مصباح یزدی علت اینکه عده‌ای امور ماورای طبیعت مخصوصاً وجود خدا و تئوری آفرینش را رد می‌کنند، این است که آنها معتقدند باور به خلق تمام موجودات طبیعی توسط خالق و رای ماده، برآمده از نشناختن علل و اسباب مادی است؛ اما ایشان می‌گویند:

علت طرح این نظریات، نشناختن علل و اسباب مادی نبوده و نیست تا با شناخت نظام اسباب و مسببات مادی در اثر پیشرفت علوم تجربی دیگر جایی برای نظریه «خلق» پدیده‌ها و وابستگی آنها به اراده الهی باقی نماند؛ بلکه بحث بر سر این است که جهان ماده با همه پیوندهایی که میان پدیده‌های آن برقرار است چه آنهایی که تاکنون شناخته شده و چه آنهایی که هنوز هم ناشناخته مانده است، وابسته به موجودی و رای طبیعت ماده هست یا نه؟ یعنی چه ما به نظام اسباب و مسببات دست پیدا بکنیم و بتوئیم روابط بین موجودات را به صورتی مادی تحلیل و تبیین بکنیم و چه نکنیم، این سؤال مطرح است که آیا تمام امور و موجودات مادی وابسته به موجودی و رای ماده هست یا نه؟ و دانستن یا ندانستن علل و عوامل و روابط بین پدیده‌های مادی ربطی به این سؤال پیدا نمی‌کند تا بتوان مدعی شد که قائل شدن به تئوری آفرینش و معتقد شدن به امور ماورای طبیعت زائیده جهل بشر به علل و اسباب مادی است (همان، ص ۱۷).

۴. این روش یقین‌آور نیست:

همان‌طور که بیان شد، طبیعت‌گرایان روش‌شناختی علت تأکید بر این رویکرد را در شناخت جهان و طبیعت این می‌دانند که معرفت علمی، معرفتی اثبات شده و معرفتی قابل اطمینان است. اما از نظر علامه مصباح یزدی راه شناختن علت و معلول‌های مادی براساس طبیعت‌گرایی‌روش‌شناختی دچار مشکل است چون یقین‌آور نیست؛ زیرا راه شناختن علت و معلول‌های مادی منحصر به برهان تجربی است، یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی استفاده شده باشد. از سوی دیگر گاهی چنین تصور می‌شود که این مقدمه تجربی از مشاهده مکرر دو پدیده متعاقب به دست می‌آید؛ یعنی دلیل علت بودن پدیده اول برای پدیده دوم، متعاقب بود آن دو است؛ یعنی برای اثبات علیت یک موجود مادی برای موجود دیگر، مقدمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود، به این شکل: «این پدیده، مکرراً متعاقب

پدیده دیگر به وجود می‌آید؛ «انگه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود که «هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند، اولی علت دومی است» و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه شده، پدیده اول علت پدیده دوم است. اما این سخن دچار مشکل است؛ چون تقارن یا تقارب اعم از علیت است و نمی‌توان آن را دلیل قطعی بر علیت دانست؛ یعنی کبرای این قیاس یقینی نیست و از این رو نمی‌توان نتیجه آن را هم یقینی دانست.

عده‌ای دیگر این مقدمه تجربی را از تلازم دو پدید به صورت دائمی یا حداکثری به دست می‌آورند و اعتبار قضایای تجربی را به تلازم دو پدیده به صورت دائمی یا در اکثر موارد منتسب می‌کنند و این تلازم را نشانه علیت و معلولیت آن دو پدیده می‌دانند؛ چون تقارن دائمی یا اکثری به طور اتفاق را ممکن نمی‌دانند. ولی این ادعا هم درست نیست؛ زیرا اولاً این قضیه که امر اتفاقی دائمی و حداکثری نمی‌شود و به اصطلاح قسر اکثری و دائمی محال است، احتیاج به اثبات دارد؛ ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا حداکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است.

برخی نیز برای متمیم برهان از قاعده دیگری استفاده کردند که دو چیز همانند، آثار همانند خواهند داشت (حکم الامثال فی ما یجوز و ما لایجوز واحد). بنابراین هنگامی که در موارد آزمایش شده، پیدایش پدیده‌ای را در شرایط خاصی دیدیم، خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عیناً همین شرایط موجود است، پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می‌شود. ولی این قاعده هم چندان کارایی عملی ندارد؛ چون اثبات همانندی کامل در دو وضعیت کار آسانی نیست. با این توضیحات مشخص می‌شود نمی‌توان به مقدمه‌ای تجربی و یقین‌آور دست یافت. در نتیجه برهان تجربی مبتنی بر این مقدمه هم یقین‌آور نیست.

علاوه بر این، اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده، همان عوامل شناخته‌شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته‌ای وجود ندارد، بسیار مشکل است. مشکل‌تر از آن اثبات عامل انحصاری و جانشین‌ناپذیر است؛ چون همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده موردنظر، به وسیله عوامل دیگری تحقق یابد؛ چنان که اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند. به همین دلیل است که نتایج تجربه هیچ‌گاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت؛ بلکه اساساً یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد) را نیز به بار نمی‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۰-۷۲)؛ درحالی که طبیعت‌گرایان روش‌شناختی معرفت برآمده از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را معرفتی اثبات‌شده می‌دانستند؛

۵. براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نباید هیچ موجود جدیدی در جهان پدید آید:

براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در تبیین پدیده‌های طبیعی، باید تبیین علمی براساس خود طبیعت صورت بپذیرد، لازمه این سخن این است که در تبیین پدیده‌های طبیعی، علیت موجود در بین پدیده‌های مادی را منحصر به روابط مادی کنیم؛ اما از نظر علامه مصباح یزدی منحصر دانستن علیت در روابط مادی پدیده‌ها اشکالات بسیاری دارد که یکی از مهم‌ترین آنها این است که طبق این اصل نباید هیچ‌گاه موجود جدیدی به وجود بیاید،

در صورتی که ما همواره شاهد پیدایش موجودات نوینی بخصوص در عالم حیوانات و انسان هستیم که مهم‌ترین آنها حیات و شعور و عواطف و احساسات و فکر و ابتکار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

شاید در پاسخ به این اشکال برخی بگویند که این پدیده‌های جدید هم چیزی جز خواص ماده نیستند، در نتیجه خارج از علیت مادی نیستند. اما ایشان در پاسخ می‌گویند: اولاً ویژگی تفکیک‌ناپذیر ماده و مادیات، امتداد و قسمت‌پذیری است و این ویژگی در پدیده‌های یادشده یافت نمی‌شود؛ ثانیاً این پدیده‌ها را که به نام «خواص ماده» می‌نامید، بی‌شک در ماده بی‌جان موجود نبوده است و به دیگر سخن، زمانی ماده، فاقد این خواص است و بعداً واجد آنها می‌شود. پس پدید آمدن موجوداتی که به نام خواص ماده نامیده می‌شود، نیاز به پدیدآورنده‌ای دارد که آنها را در ماده به وجود آورد و این همان علت ایجادی و هستی‌بخش است (همان، ص ۱۱۶). به تعبیر دیگر، این پدیده‌های جدید که زمانی نبود و بعد موجود شد، نمی‌تواند توسط خود ماده به وجود آمده باشد؛ چراکه این پدیده‌ها دارای خواص و ویژگی‌هایی هستند که ماده دارای آن خواص نیست و طبق اصل فلسفی که می‌گوید «معطی شیء فاقد شیء نمی‌تواند باشد»؛ پس ماده علت پدید آمدن آن پدیده‌های جدید نمی‌تواند باشد؛ بلکه علت ایجادی و هستی‌بخشی خارج از ماده آن را به وجود آورده است؛

۶ همه پدیده‌های جهان جبری نیستند:

یکی دیگر از اشکالاتی که بر منحصر دانستن علیت در روابط مادی پدیده‌ها وارد می‌باشد، این است که براساس آن باید همه پدیده‌های جهان جبری باشد؛ زیرا در تأثیر و تأثرات ماده، جا برای اختیار و انتخاب وجود ندارد. انکار اختیار، علاوه بر اینکه خلاف بدهت و وجدان است، مستلزم انکار هرگونه ارزش اخلاقی و معنوی است و ناگفته پیداست که انکار مسئولیت و ارزش‌ها چه پیامدهایی را برای زندگی انسانی خواهد داشت (همان).

(ب) نقد طبیعت‌گرایی متافیزیکی

ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی این است که به صراحت حکم می‌کند که تمام هستی در ماده خلاصه می‌شود و هیچ‌گونه موجودات متافیزیکی وجود نخواهد داشت. در نتیجه موجوداتی چون خدای متعال، روح مجرد، فرشتگان، ذهن و امثال آن وجود نخواهند داشت.

از دیدگاه علامه مصباح یزدی این ادعا از جهات مختلف باطل است. علاوه بر این، ایشان در مواضع مختلف، هریک از این امور متافیزیکی را با ارائه دلیل و شواهد متعدد اثبات می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷-۳۴۵ و ۳۶۷؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۱؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۷-۲۶ و ۳۱۷-۲۸۳ و ۴۵۸-۴۴۵) که پرداختن به همه این استدلال‌ها و شواهد که در حقیقت رد ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی است، مجال فراوان می‌طلبد که پرداختن به آنها فرصت دیگری می‌طلبد؛ اما ایشان درباره اصل ادعای طبیعت‌گرایی متافیزیکی که تمام هستی را خلاصه در طبیعت می‌کند می‌گوید این ادعایی گزاف است و هیچ برهانی بر نفی

ماورای طبیعت نمی‌توان اقامه کرد، مخصوصاً براساس معیارهای معرفت‌شناختی‌ای (یعنی اصالت حس و تجربه) که مورد پذیرش طبیعت‌گرایان متافیزیکی است؛ چون روشن است که هیچ تجربه حسی نمی‌تواند در ماورای قلمرو خودش که ماده و مادیات است سخن بگوید و چیزی را اثبات یا نفی کند و حداکثر چیزی که براساس منطق حس‌گرایی می‌توان اظهار داشت این است که بر طبق آن نمی‌توان وجود ماورای طبیعت را اثبات کرد. پس دست کم باید احتمال وجود آن را بپذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴). ایشان معتقد است که هیوم به این نکته پی برده بود و به همین دلیل هیوم اموری را که مستقیماً مورد تجربه واقع نمی‌شد، مشکوک تلقی کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ج ۱، ص ۲۱۴).

۳-۲. نفی تملک طبیعت

از تبعات هستی‌شناسی علم مدرن، نگاه مالکانه داشتن به طبیعت و هستی است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰) که لازمه آن مجاز بودن هرگونه تصرف و دخالتی در طبیعت در جهت منافع شخصی و گروهی و اجتماعی است که یکی از نتایج این نوع نگاه بحران‌های محیط‌زیستی است که کره زمین را تهدید می‌کند.

این نگاه در منظومه اندیشه‌های علامه مصباح یزدی مورد پذیرش نیست؛ زیرا:

اولاً ایشان براساس استدلال‌های عقلی و قرآنی، مالک هستی و جهان را خدای متعال می‌دانند و هیچ کسی را در این مالکیت شریک خدا نمی‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۲۰۳-۲۰۴ و ۲۹۴؛ ج ۲، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۸۴ ج، ص ۱۶۶-۱۶۹). او برخلاف علم مدرن، اصل چنین حقی را برای انسان‌ها از هر گروه و طایفه‌ای باشد را مردود می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۱۶-۲۱۸)؛ در نتیجه استفاده از طبیعت را منوط به اجازه صاحب آن یعنی خدای متعال می‌داند؛

ثانیاً اگرچه ایشان خلقت آسمان و زمین را برای انتفاع انسان‌ها می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۱۷۰-۱۷۹) و حقوقی را برای انسان‌ها در استفاده از طبیعت قائل است، اما معتقد است که باید این استفاده در راستای سعادت و کمال انسان (قرب الهی) باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۳-۱۶۵) نه اینکه انسان بتواند براساس هوا و هوس بر هستی و طبیعت حکم براند و از آن بهره‌کشی کند. امکانات دنیا چندصباحی در اختیار انسان قرار گرفته تا انسان بتواند به کمالش برسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۹۵)؛

ثالثاً از فقرات قبل به دست می‌آید، از آنجاکه منشأ حق تصرف انسان در طبیعت، برآمده از خود انسان نیست، بلکه برآمده از اراده تکوینی الهی است که در اراده تشریحی الهی تبلور یافته است، در نتیجه دایره حق تصرف انسان در طبیعت منوط به اجازه الهی خواهد بود و انسان مجاز نیست که در خارج از آن محدوده تصرفی داشته باشد. براین‌اساس انسان آزادی بی‌حد و حصر در استفاده از طبیعت ندارد. برای دستیابی اراده تشریحی الهی در این رابطه باید به دین مراجعه کرد:

دین از آن نظر که همه مسائل فردی و اجتماعی انسان را دربرمی‌گیرد شامل روابط انسان با خدا، روابط انسان با انسان‌های دیگر در تمام عرصه‌های اجتماعی، تربیتی، مدیریتی، اقتصادی، حقوقی، سیاسی و بین‌المللی، و روابط انسان با طبیعت و محیط‌زیست می‌شود و درباره ارزش‌ها و باید و نبایدهای مربوط به آنها حکم و داوری می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱)؛

رابطاً ایشان نه تنها انسان را مالک مطلق بر طبیعت و هستی نمی‌داند، بلکه انسان را نسبت به آنها مسئول هم می‌داند و در این رابطه می‌گوید:

یکی دیگر از مهم‌ترین انواع مسئولیت اخلاقی انسان که در اسلام بسیار بر آن تأکید شده است، مسئولیت در برابر طبیعت و سایر موجودات، اعم از گیاهان و حیوانات است. انسان حق هرگونه تصرفی را در محیط‌زیست ندارد. همچنین نمی‌تواند هرگونه که بخواهد با حیوانات رفتار نماید؛ بلکه حیوانات نیز حقوقی بر عهده صاحبانشان دارند که در روایات به خوبی بیان شده است حتی در روایتی از امام علیؑ نقل شده است که حیوانات را ناسزا نگویند؛ چراکه خداوند سبحان، ناسزاگوینده حیوانات را لعنت می‌فرستد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸).

۳-۳. نفی تلقی مکانیکی از طبیعت

تلقی مکانیکی و ماشینی از طبیعت داشتن، برآمده از نفی سازوکارهای ماورای طبیعی از هستی و طبیعت است و به دنبال خود نفی حیات، شعور و آگاهی از طبیعت را به همراه دارد.

در اندیشه‌های علامه مصباح یزدی هر دوی این امور غیرقابل پذیرش می‌باشد؛ چون اولاً در بحث طبیعت‌گرایی گذشت که نمی‌توان سازوکارها و عوامل مافوق طبیعی را نفی کرد، بلکه ادله و شواهد بر اثبات آنها وجود دارد. در نتیجه این بنیان تلقی ماشینی از طبیعت، غیرقابل پذیرش است؛ علاوه بر اینکه ایشان خاطرنشان می‌کند که پذیرش سازوکارهای مکانیکی در تعبیر و تحولات طبیعت، نمی‌تواند نافی سازوکارهای ماورای طبیعی باشد؛ چون حرکت مکانیکی ازلی موجود در طبیعت، مستلزم محرکی ازلی است، نه بی‌نیازی از نیروی محرک (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). پس بفرض پذیرش سازوکارهای طبیعی، نمی‌توان قائل به نفی سازوکارهای ماورای طبیعی شد؛

ثانیاً ایشان در موارد مختلف با پرداختن به آیات و روایاتی که دلالت بر تسبیح موجودات عالم دارند، معتقد به شعور عالم و طبیعت هستند و در شرح فراز «تعرّف لکل شیءٍ فما جهلک شیء» در دعای عرفه می‌گویند:

حضرت در جمله فوق به معرفت عمومی در عالم تکوین اشاره می‌کند که در قرآن و روایات و ادعیه نیز مورد اشاره قرار گرفته و بیان شده است که همه موجودات از مرتبه‌ای از شعور برخوردارند و براساس آن به خداوند معرفت دارند و به تسبیح او می‌پردازند... (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۶-۳۰۷).

ایشان در ضمن رد معانی غیرقابل پذیرشی که از آیاتی که دلالت بر تسبیح موجودات دارند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۳-۱، ص ۲۶۰-۲۶۱)، تأکید می‌کنند:

بی‌تردید... درک این معانی برای ما دشوار است و تنها با توفیق و عنایت خاص خداوند، بر فهم آنها توان می‌یابیم، اما نباید این واقعیات را انکار کنیم و چون درک آنها از شعاع فهم و درک ما دورند، تصور کنیم که دلیلی برای اثبات آنها وجود ندارد و از روی خودخواهی آنها را دروغ بپنداریم. بی‌تردید برای وجود آن واقعیات و حقائق، قرائن و شواهد بسیاری وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷).

ایشان در تبیین اینکه چگونه موجودات شعور و آگاهی به خدا دارند که به تسبیح او می‌پردازند، به اقسام سه‌گانه علوم حضوری می‌پردازند و معتقدند که شعور و آگاهی موجودات به خدای متعال از سنخ علم حضوری معلول باشعور به علت خود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱۸).

پرواضح است که شعور بدون حیات معنا ندارد. براین‌اساس موجودات هم دارای حیات و هم شعور و آگاهی هستند و نمی‌توان آنها را ماشین‌های بی‌جان و بی‌شعور و بی‌حیات دانست.

۳-۴. نقد نفی حکمت از جهان

نفی حکمت از جهان از یک‌سو ریشه در طبیعت‌گرایی و نفی علت فاعلی ماورای طبیعی دارد و از سوی دیگر برآمده از تلقی ماشینی از هستی است. همان‌طور که گذشت هر دوی این ادعا و نگاه از منظر علامه مصباح یزدی نادرست و مردود است. علاوه بر این، انتقاداتی دیگر نیز بر نفی حکمت از جهان براساس اندیشه‌های ایشان وارد است:

۱. علامه مصباح یزدی علاوه بر اثبات وجود خدای متعال، صفت حکمت را نیز برای خدای متعال اثبات می‌کند و استدلال می‌کند که خدای متعال این جهان را براساس حکمت خود آفریده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۹۱؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۵).

لازمه خلقت جهان براساس حکمت این است که نظامی کامل و احسن را خدای متعال در این علم و در طبیعت استوار سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۵). براین‌اساس:

حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد، یعنی سلسله‌های علل و معلومات مادی به‌گونه‌ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند، و این همان است که در لسان فلاسفه «نظام احسن» نامیده می‌شود، چنان‌که صفت اقتضاکنده آن را «عنایت» می‌نامند (همان، ص ۴۸۶-۴۸۵).

ایشان همسو با دیگر حکمای الهی، در اثبات احسن بودن نظام آفرینش به راه لمّی تمسک می‌کنند و می‌گویند:

یکی از راه‌های لمّی و اینکه حب الهی به کمال و خیر، اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تراحم موجودات جسمانی است به حداقل برسد. به بیانی دیگر می‌توان گفت: اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد، یا به خاطر این است که علم به بهترین نظام نداشت، یا آن را دوست نمی‌داشته، یا قدرت بر ایجاد آن نداشت، یا از ایجاد آن بخل ورزیده است، و هیچ‌کدام از این فرض‌ها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست، پس ثابت می‌شود که عالم دارای بهترین نظام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۶):

۲. از لوازم نفی حکمت بر جهان، ناقص بودن نظم و ساختار فعلی بر جهان است، درحالی‌که ایشان در نوشته‌های مختلف با تمسک به ایده نظام احسن، نظام کامل و جامعی را بر جهان و هستی قائل‌اند و معتقدند هر چیزی در جای خود قرار گرفته و همه مخلوقات در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر هستند و به یکدیگر بهره می‌رسانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۱۱۶) و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌های آفرینش بیشتر آگاهی پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۸۶). از این رو ایشان ناقص بودن نظم و ساختار فعلی بر جهان را رد می‌کند؛

۳. همان‌طور که گذشت از لوازم نفی حکمت از جهان، نفی قضا و قدر الهی در عالم است؛ اما علامه مصباح یزدی بر اساس استدلال‌ها و شواهد، قائل به قضا و قدر الهی است و بر این اساس حکمت و هدفداری جهان را قبول دارد. ایشان در این رابطه خاطر نشان می‌کند که از جمله مباحثی که اثبات‌کننده حکمت و هدف در جهان و تغییر و تحولات عالم است، مسئله قضا و قدر است. بر اساس این حقیقت هیچ تغییر و تحولی در عالم ایجاد نمی‌شود مگر اینکه به قضا و قدر الهی باشد و هیچ امری از این دایره خارج نخواهد بود. بر این اساس همه تغییر و تحولات (چه مثبت و چه منفی) که در عالم اتفاق می‌افتد بر اساس طرح و هدفی است و در نتیجه همراه با حکمت است. ایشان در این رابطه می‌گوید: «از فواید قضا و قدر این است که انسان بداند آنچه می‌شود از روی تدبیر حکیمانه است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۳۴۴).

با توجه به این اشکالات نمی‌توان حکمت را از جهان و طبیعت نفی کرد.

۳-۵. نقد نفی غایت از طبیعت

نفی غایت برآمده از نفی یا نادیده انگاشتن ماورای طبیعت است؛ چون در این صورت علت فاعلی در کار نخواهد بود تا بتوان برای او غایت و در نهایت علت غایی در نظر گرفت. در نتیجه هستی و طبیعت به یک ماشینی بزرگ تبدیل می‌شود که بر اساس سازوکارهای مکانیکی عمل می‌کند و دیگر جایی برای غایت و علت‌غایی نخواهد بود.

اما چنان‌که گذشت بر اساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی طبیعت‌گرایی و ماشین‌انگاری جهان غیرقابل پذیرش و مردود است. بر این اساس عالم و هستی دارای علت فاعلی خواهد بود و در نتیجه دارای غایت و علت‌غایی خواهد بود.

انکار هدفمندی جهان نتیجه انکار آفریدگار است و طبعاً با اثبات وجود خدای حکیم، این اصل هم ابطال می‌شود. علاوه بر اینکه جای این سؤال است که چگونه هر انسان عاقلی با مشاهده نظام شگفت‌انگیز جهان و هماهنگی پدیده‌های آن و فواید مصالح بی‌شماری که بر آن مترتب می‌شود، بی‌به هدفمندی جهان نمی‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

علم مدرن براساس بنیادهای هستی‌شناختی چون طبیعت‌گرایی، تسلط بر طبیعت، طبیعت منبع ابزار و وسایل، قدرت‌آفرینی طبیعت، تلقی مکانیکی از طبیعت و نفی غایت از طبیعت، شکل گرفته است؛ اما براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی همه این بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها دچار اشکالات متعدد و غیرقابل رفع‌اند و در نتیجه قابلیت پذیرش ندارند؛ و از این منظر علم مدرن دچار تردید می‌شود و دارای بنیان‌های غیرقابل قبول خواهد بود.

منابع

- اسپنسر، هربرت و دیگران، ۱۳۸۱، *جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ویراسته مالکوم واترز، ترجمه منصور انصاری، تهران، نقش جهان.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۹۰، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت.
- باترفیلد، هربرت، ۱۳۷۹، *مبانی علم نوین*، ترجمه یحیی نقاش صبحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- برت، ادوین آرتور، ۱۳۶۹، *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- برنز، ویلیام اچ، ۱۳۹۲، *مبانی فلسفه جدید از دکارت تا کانت*، ترجمه حسین سلیمانی آملی، تهران، حکمت.
- پارکینسون، ج. اچ. آر، ۱۳۹۶، *تاریخ فلسفه راتلج (رئسانس و عقل‌باوری سده هفدهم)*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، چشمه.
- تورن، آلن، ۱۳۸۰، *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیپا، تهران، گام نو.
- چالمرز، آلن اف، ۱۳۷۴، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند، ۱۳۶۰، *جهان‌بینی علمی*، ترجمه حسن منصور، تهران، آگاه.
- رنдал، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- فتیح‌زاده، مرتضی، ۱۳۹۲، «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی»، *پژوهش‌های علم و دین*، سال چهارم، ش ۲، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- کهن، لارنس، ۱۳۸۱، *از مدرنیسم تا بیست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- گنون، رنه، ۱۳۷۲، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیر کبیر.
- گیلسپی، مایکل آلن، ۱۳۹۸، *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، ترجمه رانبار ابراهیمی، تهران، پگاه روزگارانو.
- لازی، جان، ۱۳۹۰، *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، سمت.
- مارکوزه، هربرت، ۱۳۶۲، *انسان تک‌ساختی*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۱، *یاسداری از سنگره‌های ایدئولوژی*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۸۲، *آموزش عقاید*، تهران، امیرکبیر.
- ، ۱۳۸۴ الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۴ ب، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۴ ج، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۷، *به سوی خودسازی*، تدوین کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۸ الف، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۰، *سجاده سلوک*، تدوین کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۱ الف، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۱ ب، *صهباي حضور*، تدوین و نگارش اسدالله طوسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- ، ۱۳۹۲ الف، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.

- ، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۴، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- میرباباپور، سیدمصطفی، ۱۳۹۶، «مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه ابر پارادایم برای علم مدرن»، *تأملات فلسفی*، سال هفتم، ش ۱۹، ص ۲۱۳-۲۴۲.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۷۹، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میاندری، ویراستار احمدرضا جلیلی، قم، طه.
- وستفال، ریچارد، ۱۳۷۹، *تکوین علم جدید*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و رضا رضایی، تهران، طرح نو.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۷۵، *پرسشی در باب تکنولوژی*، ترجمه و شرح محمدرضا اسدی، تهران، اندیشه.
- Dawes, Gergory W, 2009, *Theism and Explanation*, New York & London.
- Oxford Advanced Learners Dictionary*, 2002, New York, Oxford University Press.
- Ruse, Michael, 2001, "Methodological Naturalism under Attack", in Robert T. Pennock, *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, London, The MIT Press.