Ma'rifat-i Falsafi _____ **2026, Vol. 24, No. 1, 81-100**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5002850

20.1001.1.17354545.1405.24.1.4.6

The Role of Methodological Approach in Prominent Theories of Religious Science with an Emphasis on Natural Philosophy❋

Davood Fazel Falavarjani / assistant professor, Dept. of theology and philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute fazel@iki.ac.ir

Mohammad Jafari / associate professor, Dept. of theology and philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute jafari@iki.ac.ir

Hamidreza Ramezani Darh / Ph.D. Candidate in theology and philosophy of religion, Imam Khomeini Education and Research Institute hamidrezaramezani313@gmail.com

Received: 2025/10/14 - **Accepted:** 2025/12/06

Abstract

The role of religious foundations and their status in the formation and orientation of sciences is among the topics that have attracted the attention of thinkers in our country in recent years, as they have attempted to examine the possibility of "religious science." Meanwhile, natural sciences -despite their role in the technological development of societies and their significance in lifestyle and even in orienting the humanities- have received less attention; although through examining existing theories, one can also judge the possibility of religious science in this domain.

In their article, while reviewing the background of the issue and extracting the views of certain theorists of religious science regarding the possibility or impossibility of religious science, and focusing on the natural sciences, the authors have made their attempt to analyze the connection between each thinker's perspective and his methodological approach -namely, whether or not the method of the sciences is restricted to empirical observation. This is a key issue that, from the authors' perspective, plays an effective role in a person's belief in the possibility of a religious model in science. With this approach, if it is proven that the theories of the natural sciences are also interpretive and analytical in nature rather than purely descriptive, then the insistence on restricting the method in the natural sciences will lose its justification, and the path will be opened for reflection on the natural sciences based on religious foundations.

Keywords: religious science, natural sciences, presupposition, empirical method.

❋ This article was presented at the International Conference on Islamic Humanities: Commemorating Allameh Mohammad Taghi Mesbah Yazdi.

معرفت فلسفی ـــــــــــــــــــ سال بیست و چهارم، شماره اول، پیاپی ۹۳، پاییز ۱۴۰۵، ص۸۱ ـ ۱۰۰

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002850

dor 20.1001.1.17354545.1405.24.1.4.6

نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر رویکرد روش‌شناختی بر نظریات مطرحِ علم دینی با تأکید بر طبیعیات*

داود فاضل فلاورجانی / استادیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی fazel@iki.ac.ir

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی jafari@iki.ac.ir

حمیدرضا رمضانی درح / دانش‌پژوه دکتری کلام و فلسفهٔ دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی hamidrezaramezani313@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۵

چکیده

نقش مبانی دینی و جایگاهشان در شکل‌گیری و جهت‌دهی به علوم از مباحثی است که در سالیان اخیر توجه اندیشمندانی از کشورمان را جلب کرده و تلاش نموده‌اند امکان تحقق علم دینی را بررسی نمایند. در این میان علوم طبیعی، با وجود ایفای نقش در توسعهٔ تکنولوژیک جوامع، اهمیت آن در سبک زندگی و حتی جهت‌دهی به علوم انسانی، کمتر در کانون توجه واقع شده‌اند، هرچند با تتبع در میان نظریات می‌توان دربارهٔ امکان تحقق علم دینی در این حوزه نیز به داوری نشست.

در این مقاله ضمن بررسی پیشینهٔ بحث و استخراج نگاه برخی نظریه‌پردازان علم دینی در مورد امکان یا عدم امکان تحقق علم دینی و با تمرکز بر طبیعیات، تلاش شده تا ارتباط نوع نگاه هر اندیشمند با رویکرد روش‌شناختی او ـ انحصار روش علوم به تجربه یا عدم آن ـ واکاوی شود. موضوعی کلیدی که از منظر نگارندگان نقشی مؤثر در اعتقاد شخص به امکان ایجاد الگوی دینی در علم دارد. با این رویکرد اگر ثابت شود که نظریات علوم طبیعی نیز بیش از آنکه توصیفی باشد، ماهیت تفسیری و تحلیلی دارد؛ آنگاه اصرار بر انحصار روش در طبیعیات محملی نداشته و راه برای تأمل در علوم طبیعی مبتنی‌بر مبانی دینی نیز باز خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علم دینی، طبیعیات، پیش‌فرض، روش تجربی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

بحث علم دینی، امکان و راه‌های تحقق آن از مباحثی است که پس از انقلاب اسلامی در کشور ما مطرح شد و برخی از فلاسفه و نیز اندیشمندان با توجه به اهمیت بحث وارد این حوزه شده و آن را مورد بررسی و مداقه قرار دادند. کثرت مقالات و کتب نگاشته‌شده در این حوزه خود گویای این نکته است که این بحث جایگاه خود را نزد صاحب‌نظران پیدا کرده و بیش از پیش مورد توجه واقع شده است. بااین‌حال بیشتر علوم انسانی است که مورد توجه واقع شده و علوم طبیعی با وجود اهمیتی که در تمدن‌سازی و پیشرفت جامعه دارد، مغفول واقع شده یا توجه کمتری بدان صورت گرفته است؛ شاید بدین جهت که از منظر برخی اندیشمندان، وصف دینی برای علوم طبیعی چندان موجه نیست؛ زیرا به اعتقاد آنان، روش علوم طبیعی صرفاً تجربه و استقرا و تبیین روابط علّی بین پدیده‌هاست و گذشته از تفاوت سنخ قضایا در علوم طبیعی که توصیفی و نه تجویزی است، قوانین حاکم بر این حوزه نیز ثابت، قابل پیش‌بینی و ضابطه‌مند است. ازاین‌رو با عنایت به اصالت روش تجربی، پیش‌فرض‌های دینی یا غیردینی در آن تأثیری ندارد.

البته توجه به این موضوع مهم است که تمرکز توجه‌ها به روش‌شناسی علوم در تمدن‌های بشری، امری مسبوق به سابقه نیست و برجسته شدن نگاه متُدیک و روش‌شناسانه به علوم از ثمرات تمدن جدید و امری بدیع محسوب می‌شود که نمی‌توان از تأثیر آن در تحولات علوم جدید غافل شد؛ زیرا اساساً تا پیش از شکل‌گیری تمدن جدید و در دوران تمدن اسلامی و حتی پیش از آن، نگاه روشی جایی در تعریف و طبقه‌بندی علوم نداشت و آنچه اهمیت علوم را نشان می‌داد، موضوع و غایت علوم بود (ر.ک. فارابی، ۱۳۶۴، ص۱۱-۲۰). البته این بدین معنا نیست که روش نزد پیشینیان فاقد اهمیت بود، بلکه با توجه به منظومهٔ فکری حاکم مبتنی‌بر طرد مبادی مادی‌گرایانه و تجربه‌گرایانه، هیچ‌گاه روش تجربی تا این حد اصالت پیدا نکرده بود.

بااین‌حال رخداد رنسانس با ادعای بازگشت به تمدن یونانی در سه مرحله باعث تغییر رویکرد حاکم بر فضای جوامع غربی شد. در مرحلهٔ اول انقلاب فلسفی ـ ایدئولوژیک بود که تغییر رویکرد نخبگان غربی به سه مقولهٔ خدا، انسان و طبیعت را رقم زد؛ به‌گونه‌ای‌که خدا از جایگاه ربوبیت عالم به جایگاه ساعت‌سازی غیرمؤثر نزول و عقل خودبنیاد انسانی به این جایگاه صعود کرد. اتین ژیلسون در کتاب *عقل و وحی در قرون وسطی* به این جابه‌جایی به تفصیل اشاره کرده است (Gilson, 1939, p.1-80).

تغییر رویکرد ایدئولوژیک نیز به نوبهٔ خود به انقلاب علمی انجامید. به‌گونه‌ای‌که گالیله کیفیات اولیه، مانند رنگ و بو و حرارت و مانند آن را مفاهیم غیرقابل محاسبه و برای تبیین حقیقت اشیاء بی‌ارزش قلمداد کرد و خواستار جایگزینی کیفیات ثانویه، مانند سرعت و شتاب و طول و مانند آن شد (Brenner, 1989, p.2) در همین راستا بیکن خواستار تبیین چگونگی رخداد پدیده‌ها به‌جای جست‌وجوی چرایی آنها شد و مشاهدات کّمی

و استقرا را تنها راه شناخت چگونگی حوادث دانست. این رویکرد با اصالت ریاضیات دکارت شدت گرفت. از منظر دکارت، تبیین کیفی اشیاء در فیزیک و سایر علوم طبیعی باید جای خود را به تبیین ریاضی و کمی حقایق طبیعی بدهد (Gilson, 1950, p.130-150).

این در حالی است که ریاضیات محض، انتزاع کمّیت اجسام خارجی است و تبین عددی محض باعث نادیده گرفتن سایر خصوصیات و ابعاد و سطوح وجودی اجسام می‌شود. در علم کیمیا نیز رویکرد کل‌نگری که از مسیر تبیین مواد، سازگاری بین اجزای عالم جسمانی و عالم روحانی را دنبال می‌کرد، جای خود را به شیمی مدرن داد؛ کیمیایی که با رویکرد اتمیستی همت خود را کشف اجزای ماده فارغ از نسبت ماده با روابط غیرکمّی میان مواد قرار داده بود (سخاوت‌دوست، ۱۴۰۲، ص۷–۹). شاید بتوان تحلیلی شدن رویکرد هندسی و سر برآوردن فیریک کوانتومی را مرحلهٔ دیگری تلقی نمود که به تعبیر دکتر گلشنی مبتنی‌بر نگاه خاص فلسفی فیزیک‌دانان ابتدای قرن بیستم است.

با عنایت با چنین نگاه تاریخی برخی از اندیشمندان فلسفهٔ علم معتقد به تغییر الگو یا شیفت پارادایمی نه‌تنها در علوم انسانی، بلکه در علوم طبیعی شده‌اند، امری که علوم طبیعی را نیز در جایگاه نزاع مخالفان و موافقان علم دینی می‌نشاند؛ چراکه اساساً از منظر آنان تغییر الگوی تمدنی پیش از اینکه از علوم انسانی آغاز شده باشد از علوم طبیعی برخاسته است. بر این اساس یافتن نقطهٔ عزیمت بحث در موضوع علوم طبیعی راه را برای گسترش علم دینی در طبیعیات باز می‌کند. از منظر نگارندگان این نقطهٔ عزیمت دارای دو بعد اساسی است که لازم است مورد واکاوی قرار گیرد؛ یکی اثبات اینکه علوم طبیعی مدرن در یک سیر خطی و دترمینیستی به وضعیت کنونی نرسیده و تداوم طبیعیات قدیم نیستند و ثانیاً با عنایت به بعد اول، این علوم نسبت به طبیعیات قدیم در هدف و موضوع و به‌تبع آن در روش متفاوت‌اند.

نگاشتهٔ حاضر بر روی مورد دوم دست گذاشته و تلاش دارد این نکته را برجسته کند که رویکرد دانشمندان در حوزهٔ مبانی علم طبیعی و امکان دینی شدن بستگی تام به نگاه آن نسبت به روش این علوم دارد و این مسئله است که موضع نهایی آنها را تعیین خواهد کرد. بر این اساس پس از بیان پیشینه‌ای از نزاع به طبقه‌بندی نگاه اندیشمندان خواهد پرداخت.

تغییر مبادی و پارادایم فکری حاکم بر اندیشمندان پس از رنسانس و برجسته شدن نگاه حس‌گرایانه باعث شد تا به‌زعم آنان، تجربه به‌عنوان روشی موفق و یقینی در همهٔ علوم ازجمله علوم طبیعی محوریت یابد و سایر روش‌ها را به چالش بکشد تا حدی که پوزیتیویسم منطقی به‌عنوان یک مکتب فکری عرض اندام نمود و حکم به مهمل بودن گزاره‌های غیرتجربی داد. حکمی که چندان دوام نیافت و به دلیل تناقض درونی، خودش خودش را بی‌اعتبار کرد. نکتهٔ قابل اهمیت در این فرایند این بود که هرچند پوزیتیویسم از منظر برهانی و منطقی فروریخت، اما نگاه اثبات‌گرایانه ـ به‌معنای انحصار روش ارزیابی در تجربه ـ همچنان به یکه‌تازی خود ادامه داد و برخی فلاسفهٔ علم

تلاش نمودند با ارائهٔ راهکارهایی، نقش تعیین‌کنندهٔ تجربه در علوم انسانی و طبیعی را همچنان حفظ نمایند.

برخی مانند رایشنباخ در کتاب *پیدایش فلسفهٔ علمی* بحث تأییدپذیری تجربی را به‌عنوان جایگزین اثبات‌پذیری تجربی مطرح کردند و برخی دیگر مانند پوپر در کتاب *منطق اکتشاف علمی* با تفطن نسبت به سست بودن پایه تجربه، ابطال‌پذیری را معیار صحت و به تعبیری علمی بودن گزاره‌های علوم دانستند. رایشنباخ و پوپر با پذیرش این نکته که نمی‌توان مانع تأثیر گزاره‌های غیرتجربی در علوم شد، تلاش کردند با تفکیک مقام گردآوری و داوری، نقش تأثیرگذار تجربه را به عنوان فصل‌الخطاب در ارزیابی علوم همچنان حفظ کنند. غافل از اینکه هیچ‌یک از این راهکارها تناقض درونی تجربه‌گرایی را درمان نخواهد کرد (ر.ک. فاضل فلاورجانی، ۱۴۰۲، مقدمهٔ فصل پنجم).

نگارندگان در این مقاله با عنایت به نکات فوق به دو مسئله توجه نموده‌اند: نخست تلاش کرده‌اند نگاه برخی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان علم دینی در فضای کنونی کشور، نسبت به علوم طبیعی را از میان سخنان آنان استخراج کنند و نگاهشان به امکان دخالت مبانی و پیش‌فرض‌های دینی در علوم طبیعی به اجمال بررسی شود.

دوم و با عنایت به اینکه اعتقاد به انحصار روش علوم طبیعی در تجربه مانع مهمی در اعتقاد برخی اندیشمندان به عدم امکان دخالت پیش‌فرض‌های دینی و تحقق علوم طبیعی با وصف دینی است، تلاش شده تا رویکرد روش‌شناختی آنان در حوزهٔ علوم طبیعی کاوش شود. بر این اساس با تقسیم‌بندی دیدگاه‌های افراد به دو گروه، یعنی دیدگاه‌های قائل به انحصار روش علوم طبیعی در تجربه و دیدگاه‌های قائل به عدم انحصار روش علوم طبیعی در تجربه، به بررسی موضع اندیشمندان نسبت به دخالت پیش‌فرض‌های دینی در علوم طبیعی پرداخته و نتیجهٔ این موضع را در نوع رویکرد آنها نسبت به امکان تحقق الگوی دینی در علوم طبیعی مشاهده خواهیم نمود. تأکید می‌شود که هدف اصلی مقاله استخراج رویکردها، مقایسهٔ آنها با یکدیگر و بررسی نوع نگاه آنها نسبت به مسئلهٔ روش در علوم طبیعی است، هرچند به مناسبت از نقد مختصر برخی رویکردها غفلت نشده است.

۱. دیدگاه‌های قائل به انحصار روش علوم طبیعی به تجربه

از میان دیدگاه‌های قائل به انحصار روش علوم طبیعی به تجربه، برخی تصریحاً روش علوم طبیعی را منحصراً تجربه دانسته‌اند و برخی از مدلول سخنانشان چنین نگاهی استنباط می‌شود. این البته به‌این‌معنا نیست که آنها معتقدند روش علوم انسانی نیز صرفاً تجربی است؛ زیرا ممکن است در عین تجربی دانستن روش علوم طبیعی، در مورد علوم انسانی نگاه دیگری داشته باشند. در ذیل به سه نگاه عمده اشاره خواهیم نمود.

۱ـ۱. سروش: تجربه‌گرایی پوپری و تأثیر پیش‌فرض‌ها در مقام گردآوری

دیدگاه دکتر سروش درباره نقش پیش‌فرض‌ها، مراحلی از تغییر را شاهد بوده است. وی در دههٔ ۶۰ بحث اسلامی کردن علوم، به‌ویژه علوم طبیعی را مطرح نمود و با پذیرش تفکیک بین مقام داوری و گردآوری، و نیز اعتقاد به عینی بودن [علم طبیعی] به‌معنای بی‌طرف بودن آن در مقام داوری، نه در مقام گردآوری، اظهار داشت:

به نظر من اگر این علوم طبیعی در جوامع اسلامی رشد می‌کردند و از فرهنگ مسلمین تغذیه می‌کردند، کاملاً امکان داشت که غیر از آن باشند که الان هستند... چون در مقام شکار، ابزارها و و تورها و مفاهیمی در اختیار دانشمندان مسلمان هست که در اختیار دیگران نیست و با این ابزارها و تورها و با کمک این مفاهیم، قالب‌سازی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی می‌کنند که متفاوت‌اند، اما اینها باعث نمی‌شود که بگوییم علوم غربی باطل است، چون آنکه بطلان را نشان می‌دهد مقام شکار نیست، بلکه مقام داوری است (سروش، ۱۳۷۵، ص۵۴ـ۵۶).

این دیدگاه سروش در دهۀ ۷۰ با تحولاتی همراه شد. در این دوره، بحث علم دینی از نگاه سروش تنها دربارۀ علوم انسانی و اجتماعی معنا قابل پی‌گیری است؛ زیرا اساساً «نه‌تنها در حوزۀ فرهنگ اسلامی، بلکه در حوزۀ فرهنگ‌های غیردینی هم دیری است که از مکتبی کردن علوم طبیعی ـ تجربی چشم پوشیده‌اند و آنچه که برای آنها مهم است، ایدئولوژیک کردن علوم انسانی است» (ر.ک. سروش، اسلام و علوم اجتماعی، نقدی بر دینی کردن علم، در: حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۳۳۸).

در این سخنان سروش بحث انحصاری خود در علوم انسانی را با تمایز بین مقام ثبوت و مقام اثبات پی گرفته و با بیان اینکه معیار تعریف علم منحصر به روش نیست و علم، علاوه بر روش با موضوع و غایت نیز قابل تعریف است، تبیین دیگری از مسئله ارائه کرد. به اعتقاد وی دینی‌شدن علم در مقام ثبوت بر اساس هیچ‌یک از سه تعریف فوق از علم [حتی در روش و در مقام گردآوری] قابل دفاع نیست؛ زیرا علم در مقام ثبوت و نفس‌الامر چه به موضوع تعریف شود، چه به غایت و چه به روش؛ استقلال ذاتی از مکتب دارد و تعریف و توصیف آن به اسلامی و غیراسلامی اساساً نادرست است. بااین‌حال اگر در مقام اثبات و تحقق و از نظر تکوین تاریخی به مسئله نگاه کنیم، می‌توان تأثیر سؤالات ذهنی و مکتبی را پذیرفت با این وجود:

اما همه‌چیز دایرمدار سؤال نیست. اولاً علم جواب هم دارد و جواب‌ها چون به‌هرحال بیان فکرها هستند، مستقل از مکتب‌اند، ثانیاً برای یافتن پاسخ روش لازم داریم و بخش روش‌ها هم در علوم فارغ از مکتب است. خلاصۀ کلام اینکه، مکاتب و ایدئولوژی‌ها می‌توانند در طرح سؤال و در دادن فرضیات بر ما تأثیر بگذارند که اینها همه متعلق به مقام گردآوری است، اما وقتی که نوبت به پاسخ و روش می‌رسد، برای فراهم آوردن پاسخ‌ها و نقد آنها که مقام داوری است، دیگر فراغت از مکتب داریم و نمی‌توانیم یک علم مکتبی داشته باشیم (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۲۰۵ـ۲۲۲).

دکتر سروش بعدها و در دهۀ ۸۰ در همین مقدار از علم دینی در علوم انسانی نیز مناقشه نمود و علم دینی، حتی به‌معنای استفاده از پیش‌فرض‌ها در مقام گردآوری را نیز نامطلوب دانست. از نگاه وی پیش‌فرض‌ها اگرچه در تکوین علم تأثیر می‌گذارند [و به‌این‌معنا علم اسلامی امکان دارد]، اما تا زمانی پیش‌فرض محسوب می‌شوند که تأثیر آنها ناخودآگاه باشد، ولی همین که مورد توجه واقع شود، باید آنها را کنار گذاشت؛ زیرا پیش‌فرض‌ها از جهت پیش‌فرض بودن امری غیرمعرفتی و غیرمعتبر است:

پیش‌فرض صحیح، ایرانی و غیرایرانی، اسلامی و غیراسلامی، دینی و غیردینی، شرقی و غربی ندارد، ولی در عالم واقع، غربی‌ها یک پیش‌فرض را صحیح می‌پندارند، شرقی‌ها یک پیش‌فرض را. اهل اسلام یک پیش‌فرض دارند و غیراسلامی‌ها هم یک پیش‌فرض... این علم اسلامی با این شیوه و محتوا که گفتم، اگر امکان وجودش اثبات شود راه اثبات امکان وجود رقبای بسیار زیاد دیگری را هم باز می‌کند... اگر پیش‌فرض‌های ناصوابی هست ما باید دنبال اصلاح و تصحیح‌شان باشیم، یعنی اگر به فرض علم اسلامی و غیراسلامی و ایرانی و غیرایرانی وجود داشته باشد، هدف عالمان و دانشمندان باید کنار گذاشتن آنها به نفع یک علم ایدئالی باشد که اسلامی و غیراسلامی، غربی و شرقی برنمی‌دارد... (سروش، مصاحبه، در: قبادی، ۱۳۷۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه سروش هرچند با تعابیر مختلفی بیان شده، اما تحول عمده‌ای را شاهد نبوده و هم آنها مبتنی‌بر نگاه کارل پوپر مبنی‌بر امکان تأثیر پیش‌فرض‌ها صرفاً در مقام گردآوری است که در نهایت همین تأثیر حداقلی هم توسط سروش نامطلوب دانسته شده است. اما درهرحال سخنان سروش به‌خوبی نشان می‌دهد که از منظر وی در فضای علوم طبیعی، آنچه اصالت دارد روش تجربی است که به‌مثابه معیاری انحصاری برای ارزیابی صحت و سقم گزاره‌های این علوم استفاده می‌شود.

در بررسی این نگاه باید گفت:

اولاً تفکیک مقام گردآوری و داوری، انحصار نقش پیش‌فرض‌ها بر مقام گردآوری در علوم طبیعی و نفی تأثیرگذاری غیرتجربه در مرحلهٔ داوری به دلایلی قابل مناقشه است. اولاً چنان‌که گفته شد، یکی از دلایل تفکیک این دو مقام از یکدیگر، زیرسؤال رفتن اعتبار منطقی استقرا بود. تفکیک‌کنندگان می‌خواستند بگویند اگر استقرا و مشاهده در مقام گردآوری منطقاً معتبر نیست، لااقل آن را به‌عنوان قاضی فرضیه‌ها بپذیریم، اما بعدها در همین مقدار نیز، چنان‌که در بحث قبل اشاره شد، تردید ایجاد شد و فیلسوفان علمی چون کوهن و فایرابند، پیروان مکتب تفهمی و نیز جامعه‌شناسان حوزهٔ معرفت در مکتب فرانکفورت و مکتب ادینبورا بر تأثیر پیش‌فرض‌ها و عوامل ارزشی و غیرتجربی، حتی در مقام ارزیابی یافته‌های پژوهشگر تأکید نمودند.

ثانیاً نظرات مطرح‌شده در تاریخ فلسفهٔ علم شاهد دیگری بر نادرستی تفکیک مقام گردآوری از داوری است؛ زیرا اگر تفکیک این دو مقام درست بود، رویکرد فیلسوفان علم در عرصهٔ داوریِ تجربه، هیچ‌گاه تغییر نمی‌کرد، اما تحولِ ارزیابی آنها دربارهٔ خودِ روش‌شناسی تجربی در طول تاریخ فلسفهٔ علم، به‌خودی‌خود نشان می‌دهد که وجود شواهد جدید موجب تغییر نگاه اندیشمند در این باب خواهد شد.

ثالثاً دو مقام داوری و گردآوری به قدری درهم‌تنیده‌اند که هرچند در مقام نظر تفکیک آنها ممکن باشد، اما در مقام عمل چنین امری امکان ندارد؛ زیرا دانشمند حتی در حین گردآوری داده‌ها نوعی ارزیابی نسبت به نتایج و فواید و مضرات آن دارد و بر همین اساس است که دانشمندان به دلیل ارزیابی قبلی از امکان درستی یک نظریه و با نوعی پیش‌داوری به سراغ جمع‌آوری و گزینش داده‌ها می‌روند. این درهم‌تنیدگی باعث می‌شود که اگر در مقام

گردآوری توصیهٔ روش‌شناختی و تمایزی میان روش‌ها وجود نداشته باشد، چنان‌که ابطال‌گرایانی نظیر پوپر قائل‌اند، ناخودآگاه به مقام داوری نیز سرایت نماید.

اشکال دیگری که می‌توان از نگاه فلسفی بر این تفکیک وارد کرد، نادیده گرفتن بعد معرفت‌شناختیِ علم و توجه به آن از زاویهٔ تاریخی و جامعه‌شناختی صرف است؛ زیرا با تکیه بر مقام داوری روشی، دیگر کسی در علم به دنبال کشف واقعیت نیست، بلکه هدف صرفاً اقناع دیگران و ایجاد توافق جمعی خواهد بود؛ زیرا محدود کردن روش‌شناسی علم به حوزهٔ داوریِ جمعی، قبول برتری جدل بر برهان و بی‌اعتنایی به کشف حقیقت و اهمیت دادن به اقناع دیگران است و به همین دلیل است که عمدهٔ مکاتب فلسفهٔ علم، تحلیل تاریخی ـ جامعه‌شناختی از علم را جایگزین تحلیل منطقی ـ فلسفی از علم کرده‌اند (ر.ک. سوزنچی، ۱۳۸۸، ص۵۷–۵۸).

گذشته از همهٔ این دلایل، اگر ماهیت علم کشف واقع باشد، تمایز روشی معنا ندارد؛ زیرا هدف کشف حقیقت است و تفاوتی نمی‌کند که این موضوع در مرحلهٔ گردآوری یا داوری باشد. بر همین اساس اگر در مقام گردآوری به عدم وجود تمایز میان روش‌ها قائل شویم، اساساً مجالی برای تمایز روشی علم از غیر علم در مقام داوری نیز باقی نخواهد ماند؛ زیرا داوری چیزی جز صحه گذاشتن بر مقام کشف واقع نیست. این‌همه البته به‌معنای نفی اهمیت روش نیست، اما منحصر کردن روش علوم به تجربه و پذیرفتن رویکرد پوزیتیویستی باعث می‌شود که نتوان در هیچ‌یک از علوم رویکردی ارزش‌مدار اتخاذ کرد.

به‌هرحال استثنا نمودن علوم طبیعی از علم دینی در مرتبهٔ گردآوری با تأکید خود دکتر سروش بر امکان تأثیر پیش‌فرض‌ها در این علوم تناقض دارد و همچنان‌که در مقدمه اشاره شد، از منظر نگارندگان تفکیک بین مقام گردآوری و داوری، محملی برای حفظ رویکرد پوزیتیویستی و رهاندن آن از تناقضات صریح درونی است. بنابراین صرفاً رویکردی درون منظومه فکری تجربه‌گرایانه و ماتریالیستی محسوب می‌شود و مشکلات اساسی آن همچنان باقی است.

۲ـ۱. دکتر باقری: تأثیر آگاهانهٔ پیش‌فرض‌ها و آموزه‌های نقلی

مباحث دکتر باقری و مدل تأسیسی وی در علم دینی، هرچند به تعبیر وی «ممکن است محدود به علوم تجربی انسانی نباشد و علوم تجربی طبیعی را نیز تحت پوشش آورد»، اما بیشتر با شواهد مربوط به علوم انسانی تأیید شده است. باقری هرچند در دیدگاه خود بر قدرت الهام‌بخشی پیش‌فرض‌ها، درهم‌تنیدگی دانش و ارزش و نفوذ عمیق پشتوانه‌های متافیزیکی در مراحل مختلف بسط و گسترش یک نظریهٔ علمی تأکید کرده، با این وجود عملاً تجربی بودن را شاخص اصلیِ علم معرفی کرده است (ر.ک. باقری، ۱۳۸۶، ص۱۱).

از نگاه وی برای تولید علم دینی نیازی به تهذیب و تکمیل علوم موجود (رویکرد تهذیبی) یا استنباط تمامی علوم از کتاب و سنت (رویکرد دائرةالمعارفی) نداریم، بلکه با توجه به فقر نظریه در حوزهٔ علوم انسانی و نیز استواری

پیش‌فرض‌های برگرفته از دین در مقایسه با پیش‌فرض‌های موجود در قلمرو علم و نیز با توجه به مبنای مابعد اثبات‌گرا در علم باید به تأسیس علم دینی اقدام کرد.

باقری در بیان مباحث خود ابتدا به تبیین ماهیت علم تجربی از نگاه مابعد اثبات‌گرا پرداخته و ویژگی‌هایی از قبیل درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک و تأثیر متافیزیک بر علم، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه، درهم‌تنیدگی علم و ارزش، پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی، نیز تأثیر علم بر متافیزیک را برمی‌شمرد که در مجموع نگاه او را به دیدگاه لاکاتوش نزدیک می‌کند. وی با توجه به ویژگی اخیر [تأثیر علم بر متافیزیک] معتقد است عدم کارایی داعیه‌های متافیزیکی هرچند باعث کنار گذاشتن و ابطال آنها می‌شود، اما این مسئله ضربه‌ای به دین نمی‌زند؛ چون گزاره‌های دینی صرفاً به‌عنوان پیش‌فرض وارد می‌شوند، نه به‌عنوان فرضیه و فرضیه صرفاً پردازش عالِم است که ممکن است نتوانسته ارتباط مناسبی میان موضوع و آموزهٔ دینی برقرار کرده باشد.

بر این اساس تحقق علم دینی در گرو آن است که:

اولاً آموزه‌های دینی در قلمروی مورد نظر از علوم تجربی چندان وفور و غنا داشته باشد که بتوان از آنها به‌عنوان پیش‌فرض آن علم استفاده کرد. ثانیاً از پیش‌فرض‌های مهیاشده برای صورت‌بندی فرضیه‌های [گزاره‌های حدسی] متناسب با قلمروی علم مورد نظر استفاده شود. ثالثاً در مقام آزمون این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین و نظارت ناشی از دین به دست آید و رابعاً تعداد این‌گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای [فرضیه‌های دارای شواهد تأییدکننده] در باب موضوع موردمطالعه در علم شکل داد. چنین نظریه‌ای حاوی علمی است که می‌توان آن را علم دینی نام داد. دینی بودن علم در اینجا به‌این‌معناست که نظریهٔ علمی صبغهٔ دینی دارد، صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت گرفته است، ضمناً شواهد تجربی، این صبغه را از فرضیه یا نظریه نمی‌زداید؛ چراکه تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها به مقام کشف محدود نیست، بلکه به مقام داوری نیز راه می‌یابد (باقری، ۱۳۸۶، ج۱، ص۷۹–۸۰).

با مرور این سخنان پیداست که دکتر باقری از امکان تحقق علم دینی حمایت می‌کند؛ زیرا از راهیابی تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها به مقام داوری سخن می‌گوید، اما از سوی دیگر، تأکید ایشان بر روش، تأثیر تقسیم‌بندی روش‌شناختی در علوم بر نظرات ایشان را روشن می‌کند. نیز اشاره فراوان به شاخص تجربه، نظریهٔ ایشان را به نظریهٔ مدافعان انحصار روش علوم به تجربه نزدیک می‌کند؛ زیرا او نیز مانند سروش تفکیک میان مقام گردآوری و داوری و نوعی اصالت تجربه در داوری گزاره‌های علوم طبیعی را پذیرفته است. هر چند بر خلاف سروش بر نقش آگاهانه پیش‌فرض‌ها پافشاری کرده و آنها را مفید دانسته و البته به نقش ناآگاهانهٔ آنها اشاره نکرده است.

۳ـ۱. دکتر زیباکلام: نقش پیش‌فرض‌های فرهنگی و اجتماعی

دکتر سعید زیباکلام که نگاهش به دیدگاه جامعه‌شناختی کوهن و پیروان مکتب ادینبورا نزدیک است، تلاش دارد با

استفاده از مباحث فلسفهٔ علم اخیر، به جامعه‌شناسی معرفت نزدیک شده و با تقلیل جایگاه مشاهده و تجربه، تعلقات اجتماعی را مقدم بر هرگونه تحقیق علمی، شکل‌دهندهٔ اصلی ساختار علوم (اعم از انسانی و طبیعی) معرفی کند (ر.ک. زیباکلام، ۱۳۸۹، فصل اول). بر این اساس تأکید می‌کند که اگر واقعاً پیش‌فرض‌های اجتماعی ـ فرهنگی و ارزش‌ها است که قوام‌بخش ماهیت علم است؛ چرا دین و ارزش‌ها نتوانند خاستگاه این تعلقات باشند.

زیباکلام بر اساس مبانی مکتب ادینبورا معیار تمییز علم از غیرعلم را امری قراردادی می‌داند که تابع اهدافی است که ما از تمییز معارف تعقیب می‌کنیم و انتخاب این اهداف منوط به تصمیم افراد است و این تصمیم بحث و بررسی معقول را برنمی‌تابد. اهداف ما نیز خود مولود تعلقات اجتماعی و تمنیات ماست. بر این اساس آموزش‌های انبیاء و اولیای الهی می‌تواند به صورت فرااجتماعی و فارغ از تعلقات و ارزش‌های بشری، از طریق قوام‌بخشی به تعلقات اجتماعی و تمنیات ما عمل نمایند و اهداف ما را تعیین و تقدیر نمایند. زیباکلام بر همین اساس از حضور ارزش‌ها و بینش دینی برای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی دفاع می‌کند و بحث روش‌شناسیِ دخالت دین در علم را ناشی از رسوبات پوزیتیویستی ـ نگاتیویستی می‌داند؛ زیرا عالمان و فیلسوفان سیاسی و اجتماعی اصولاً روش‌شناسی ندارند و صرفاً نظریه‌هایی را مطابق امیال و تعلقات خود تولید می‌کنند (ر.ک. زیباکلام در: حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۲۰–۳۸).

زیباکلام که نگاهش بیشتر متوجه علوم اجتماعی و انسانی است تا علوم طبیعی، تلاش می‌کند از قول به اصالت تجربه دور شده، فضا را برای اثبات امکان تحقق علم دینی مهیا نماید و دین را از موضعی فرااجتماعی و برای ارزیابی تعلقات اجتماعی وارد علم کند، اما نمی‌تواند از سرایت نسبیت به خود دین جلوگیری نماید؛ زیرا آموزه‌های دینی هم به‌مثابه نوعی از معرفت در چارچوب تعلقات اجتماعی قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، علی‌رغم اینکه او طرح بحث روش‌شناسی را متأثر از رویکردهای تجربه‌گرایانه عصر حاضر می‌داند، اما در همین فضا با پذیرش مدعیات مکتب ادینبورا به‌گونه‌ای ظریف به یکه‌تازی روش تجربی در تولید علم تن داده‌اند؛ زیرا هرچند این مکتب شواهد تجربی را محکوم تعلقات اجتماعی می‌داند (ر.ک. زیباکلام، ۱۳۸۹، ص۲۹۳–۲۹۵)، اما به‌هرحال دخالت این شواهد تجربی حتی در ذیل همان تعلقات اجتماعی امری ناگزیر هستند.

۲. دیدگاه‌های قائل به عدم انحصار روش علوم طبیعی به تجربه

در مقابل دیدگاه‌های تجربه‌گرا یا شبه‌تجربه‌گرا برخی دیدگاه‌ها ضمن توجه به جهت‌داری علوم طبیعی و نقش‌آفرینی پیش‌فرض‌ها، انحصار روش علوم طبیعی به تجربه را تلویحاً یا تصریحاً رد نموده‌اند که در ذیل به پنج دیدگاه عمده اشاره می‌شود:

۱ـ۲. آیت‌الله جوادی آملی و نقش توجه به مبدأ و غایت علم

در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی برگرفته از مبنای رئالیستی فلسفهٔ صدرایی، از همان ابتدا تلاش می‌شود با تبیین

ماهیت کاشفیت علم از واقع، خود را از دامن نسبیت برهاند. از نگاه ایشان علم در مقام ثبوت اگر علم باشد ناچار همان علم اسلامی و دینی است و اساساً تقسیم علم به دینی و غیردینی معنا ندارد؛ زیرا علمِ صائب، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین فعل خدا حتماً اسلامی است، هرچند فهمنده، حقیقت فعل خدا بودن را درنیابد. بر این اساس، علوم طبیعی، ازجمله علم فیزیک نیز اگر مفید یقین و طمأنینهٔ عقلی باشد و در مرز فرضیه و گمان نباشد، یقیناً اسلامی است، هرچند فیزیکدان، ملحد یا ندانم‌گرا باشد؛ زیرا چنین امری مانع از حجیت فهم مفید یقین او از طبیعت نیست. آن دسته از محتوای علوم امروز هم که وهم و خیال است، درواقع جهل مرکب است، نه علم تا سخن از اسلامی بودن یا نبودن شامل حالش شود.

ایشان هرچند ایمان و کفر را در اصل فهم کتاب تکوین و علم به کتاب تشریع مؤثر نمی‌دانند، اما در رشد و تسریع فهم و عمیق‌تر شدن آن تأثیرگذار می‌دانند. بر این اساس، اسلامی کردن علوم به‌معنای رفع کاستی‌ها و عیوب حاکم بر علوم تجربی و طبیعی رایج و هماهنگ کردن آن با سایر منابع معرفتی است، نه ویران کردن آن و تولید محتوایی کاملاً جدید در شاخه‌های مختلف علوم (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۴۳-۱۴۶).

آیت‌الله جوادی آملی با بیان اینکه رشد حس‌گرایی باعث شده تا علوم قدرت قضاوت خود را دربارهٔ قضایای ارزشی و حتی قضایای غیرارزشیِ غیرحسی از دست بدهند، تأکید می‌کند مطابق این جهان‌بینی هرچند همهٔ قوانین، پندار ذهنی آدمی هستند، اما تنها آن دسته از پندارها شایستگی عنوان علمی را پیدا می‌کنند که از طریق حس، آزمون‌پذیر باشند. بر اساس این نگاه [نادرست]، قضایای ارزشی که صرفاً بیانگر گرایش‌های شخصی هستند، بدون اینکه تابع روند منطقی و علمی باشند، تحت تأثیر عوامل گوناگون ایجاد شده و از بین می‌روند؛ ولی همین قضایای ارزشیِ خارج از حوزهٔ علوم، جهت‌دهندهٔ علوم بوده و بر آنها مسلطاند و ابزاری در دست گرایش‌های حاکم هستند تا به مقتضای گرایش خود، زمینه را برای پیدایش برخی علوم ایجاد کرده و زمینهٔ بسط علومی را که از نظر ارزشی مخالف آنهاست، از بین ببرند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۲۲۶-۲۲۹).

این سخنان ایشان، انتقاد از دیدگاهی است که برای پیش‌فرض‌ها نقش حداکثری قائل‌اند و با رویکردی نسبی‌گرایانه، آنها را فعال مایشاء در پیشبرد مسیر علوم و همه‌کاره‌ای می‌دانند که خود از میزان حساب و کتاب، آزاد و فارغ از ارزیابی، به فرمانروایی مشغول‌اند؛ نقد دیدگاهی که دینی کردن علوم را صرفاً در حاکم کردن ارزش‌های دینیِ غیرعلمی و غیرعینی، بر علوم می‌داند.

بااین‌وجود نمی‌توان نفی مطلق نقش قضایای ارزشی و مبانی متافیزیکی را به ایشان نسبت داد؛ زیرا خود ایشان در جایی دیگری با تأکید بر جهت‌داری علم و امکان ارائهٔ تفسیر تحریف‌شده از علوم که به واسطهٔ نگاه الحادی عالِم، ایجاد شده می‌نویسد:

گر توجه کنیم که هر علمی فلسفهٔ علم خاص خود را دارد و هر فلسفهٔ علمی برخاسته از نگرش خاص فلسفی

است، کم‌کم به این نتیجه می‌رسیم که اساساً چیزی به نام علم بی‌طرف نداریم... گرچه عالم بی‌طرف داشته باشیم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۲۷ـ۱۳۰).

بنابراین به نظر می‌رسد نقد ایشان عمدتاً به تلقی‌ای از حاکمیت نظام ارزشی است که مبانی آن قابل اثبات عقلی و علمی نیست و گزاره‌های دینی را به نظامی ارزشی در کنار نظام‌های دیگر تنزل می‌دهد؛ نظام‌های ارزشی که هیچ‌یک قابل دفاع عقلانی نیستند. ازاین‌رو نگاه ایشان نوعی دفاع از عینیت علوم و مخالفت با نظریات علم‌شناختی و جامعه‌شناختی پیش‌فرض‌گرا محسوب می‌شود، هرچند این عینی بودن چیزی از ظنی بودن روش تجربی نمی‌کاهد.

آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر اینکه معارف علمی همان قوانین ثابت الهی هستند که توسط انسان‌های پاک و منزه از عقل مشوب و مصبوغ به وهم و خیال آشکار شده‌اند، دین را نه مخالف عقل علم، بلکه به‌عنوان مدلول اصول و قوانین عقلی و میزان اساسی برای توزین قوانین علمی [تجربی] معرفی می‌کند. بر این اساس، علم دینی تلاشی است که در آن بایستی انسان‌ها القائات این انسان‌های پاک و وحی ناطق را به‌عنوان اصول ثابت و مستحکم حرکت‌های علمی و عملی خود در نظر گرفته و بر اساس کلام خود معصومان (علینا القاء الاصول و علیکم التفریع) جست‌وجوی خود را پیرامون این اصول شکل دهند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۱۵۶–۱۵۷). این اصول که علوم طبیعی را هم شامل می‌شود، لزوماً همان اصول مندرج در علم اصول فقه نیست، بلکه متناسب با آن علوم تغییر می‌کند:

دین نه‌تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است، بلکه علاوه بر آن خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۷۸ و ۱۶۱).

از دیدگاه ایشان ظنی بودن علوم تجربی مانع دینی بودن آنها نیست و اصل حجیت ظنون علاوه بر اینکه در علم فقه معتبر است، در علوم طبیعی و انسانی نیز کاربرد دارد؛ چون فقط می‌خواهد وجه انتساب به دین را تأمین نماید (جوادی، ۱۳۸۶، ص۱۱۲–۱۱۸). ازاین‌رو کشف خلاف در علوم تجربی برای دین زیانبار نیست، همان‌گونه که کشف خلاف در مسائل فقه و اصول و تفسیر و... ضرری نمی‌رساند: «زیرا درجهٔ استناد آنها به اسلام مرهون درجهٔ علمی آنها است، یعنی اگر ثبوت علمی آنها قطعی باشد استناد آنها به اسلام یقینی و اگر میزان ثبوت آنها ظنی باشد، میزان اسناد آنها به اسلام در حد مظنه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۸۰).

به‌هرحال از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، اسلامی شدن علوم طبیعی منوط به توجه این علوم به پیش‌فرض‌های جهان‌شمول، پرهیز از نگاه قارونی [اوتیته علی علم من عندی] به علم و لحاظ کردن نگاه آیه‌ای به عالم خلقت به‌عنوان «کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است و در این صورت است که ارتباط موضوع عالمانِ علم طبیعی با خالق هستی‌بخش هم به لحاظ مبدأ آفرینش و هم به لحاظ مقصد و منتهای آن و هم به جهت صراط مستقیم محفوظ می‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۱۳۷–۱۴۵).

آنچه در رویکرد ایشان مشخص است، پرهیز از نگاه روشی به علوم و رد اصالت تجربه در ارزیابی گزاره‌های علوم طبیعی است؛ امری که به نفی انحصار روشی در این علوم می‌انجامد.

۲ـ۲. آیت‌الله مصباح یزدی و نقش اصول موضوعه

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، یکی از اشکالات کلی علوم امروزی، ابتنای آنها بر سلسله اصول موضوعه‌ای هستند که یا در جای خود اثبات نشده یا حتی ابطال شده‌اند؛ این مسئله در علوم طبیعی مشهود است، چنان‌که برخی از نظریات معروف کیهان‌شناسی یا فیزیک مثل پیدایش جهان با انفجار تصادفی یا خروج تصادفی الکترون در فیزیک کوانتوم مبتنی‌بر نفی اصل علیت و پذیرفتن اصل تصادف است. ازاین‌رو پرداختن به مسائل الهیات و متافیزیک زیربنای بازنگری در این علوم است. از نگاه ایشان مبانی و اصول موضوعه‌ای که زیربنای تحلیل‌ها و تبیین‌های این علوم را تشکیل می‌دهند، منطقاً مستلزم نادیده گرفتن یا حتی انکار برخی مبانی دینی است و ازاین‌رو پذیرش این مبانی نادرست و تحلیل‌های ناشی از آن، شخص را هرچند ناآگاهانه به سمت گزاره‌هایی سوق می‌دهد که با مبانی و آموزه‌های دینی تنافی پیدا می‌کنند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۳۴–۳۷). ایشان در ارزیابی روش تجربی معتقدند تجربهٔ حسی به دلیل عدمِ امکانِ کنترل دقیق همهٔ عوامل مرئی و نامرئی یک پدیده، هیچ‌گاه نتیجهٔ یقینی قطعی نخواهد داشت، مضافاً بر اینکه اعتبار استقرا به وسیلهٔ قیاسی تعیین می‌گردد که خود فراتر از قلمرو تجربه است. نیز در علوم تجربی از قوانین کلی و اصول موضوعه‌ای نظیر اصل علیت استفاده می‌شود که تجربه قابلیت داوری در مورد آنها را ندارد و ازاین‌رو اثبات آنها از طریق فلسفه امکان دارد.

روشن است که در دیدگاه ایشان نقش پیش‌فرض‌های متافیزیکی و جهان‌شمول در عرصهٔ دانش تأیید می‌شود. در تعریفی که ایشان از علم دینی ارائه می‌دهد نیز چنین نگاهی مشهود است. از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، علم وظیفهٔ شناخت پدیده‌ها (اعم از طبیعی و انسانی) و روابط میان آنها را بر عهده دارد، اما بیان نوع استفاده از آن به منظور دستیابی به سعادت انسان از محدودهٔ موضوع و هدف علم بالاتر است. ازاین‌رو توصیف پدیده‌ها و بررسی روابط آن، ارتباطی با دین ندارد و دین صرفاً اصول موضوعه و پاسخ‌ها و دستورالعمل‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و اسلامی کردن علوم مستلزم کشف و ترویج نظریات، تفسیرها و تجویز روش‌ها و رفتارهایی است که با باورها و ارزش‌های اسلامی سازگاری داشته باشند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۲۰۵–۲۰۷).

از نظریات ایشان به وضوح می‌توان چنین استفاده کرد که روش علوم منحصر به روش تجربی نیست و این موضوع دربارهٔ علوم طبیعی نیز صادق است؛ زیرا ایشان با تأکید بر عدم دخالت روش و منبع در طبقه‌بندی علوم، علم را مجموعه مسائلی تعریف می‌کند که به دنبال پاسخ‌اند و هرگونه تلاشی برای پاسخ به آن مسائل درون حوزهٔ علم جای می‌گیرد و نوع پاسخ، منبع و روش اثبات، هیچ نقشی در ورود یا خروج از آن علم ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۲۰۴). بر همین اساس معتقدند اگر در تعریف علم، به جای روش، موضوع را محور قرار دهیم و قید

«روش تجربی» را زائد بدانیم، علم دینی خواهیم داشت، مثل اینکه واقعیتی محسوس را از گفتار صادق مصدقی، مانند جبرئیل، پیامبر و یا امام معصوم کشف کنیم (مصباح یزد، ۱۳۹۲، ص۶۹). به‌علاوه در خصوص علوم طبیعی ضمن پافشاری بر ظنی بودن داده‌های تجربی معتقدند روش تجربی نمی‌تواند یقین مضاعف تولید کند و در صورت تعارض یافته‌های علوم تجربی با گزاره‌های یقینی، تقدم با دلیل یقینی عقلی یا نقلی (قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلاله) خواهد بود. از منظر ایشان یکی از معیارهای دینی بودن علم همین عدم تعارض یافته‌های علوم با گزاره‌های یقینی دینی است، اما گزاره‌های ظنی هرچند از منابع دینی به دست آیند، نمی‌توانند دربارهٔ ظن حاصل از تجربه داوری کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۲۰۹–۲۱۰).

به نظر می‌رسد این دیدگاه هرچند منابع دینی را معیارِ ارزش‌گذاری و عاملِ جهت‌دهی به علوم طبیعی می‌داند، اما دایرهٔ استفاده از منابع دینی، برای حل مسائل علوم طبیعی را محدود به گزاره‌های یقینی و نقش دین را به قلمرو هنجاری علوم طبیعی منحصر خواهد کرد.

۳ـ۲. دکتر گلشنی و نقش پیش‌فرض‌های جهان‌شمول در علوم طبیعی

در میان معتقدان به امکان علم دینی، دکتر گلشنی از کسانی است که تأکید فراوانی بر نقش‌پیش‌فرض‌ها خصوصاً در علوم طبیعی نموده است. ایشان در کتاب *از علم سکولار تا علم دینی* با انتقاد از آفت علم‌زدگی و انحصار علم به علوم تجربی در عصر حاضر، بر تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها و عوامل متافیزیکی در مراحل مختلف فعالیت علمی و نقش ایدئولوژی، نظریه‌های جهان‌شمول و گرایش‌های فلسفی در کاوش علمی و تفسیر داده‌های تجربی تأکید می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۳۵–۳۷).

این نگاه در تلقی ایشان از علم دینی نیز کاملاً مشهود است. به اعتقاد وی، علم دینی، علمی است که مطالعهٔ طبیعت، جامعه و انسان را در چارچوب متافیزیک و جهان‌بینی دینی دنبال کند و در جهت پرهیز از آفات علم جدید و برای هرچه غنی‌تر کردن آن، تلاش شود بینش الهی بر عالم حاکم گردد (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۳–۸).

از نگاه دکتر گلشنی پیش‌فرض‌های دانشمندان در مراحل مختلف از روند پژوهش علمی چون انتخاب مسئله، انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات و نیز در نظریه‌پردازی و حتی در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی مؤثر است. اهمیت پیش‌فرض‌ها نزد وی تا جایی پیش می‌رود که در تعبیر نظریه‌های علمی و مهم‌تر از همه جهت‌دهی به کاربرد علم مداخله می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۱۵۸–۱۷۴).

هرچند دکتر گلشنی به‌خوبی توانسته است نقش برخی از پیش‌فرض‌ها را مشخص نموده، اما از نگاه منتقدان، ایشان اولاً دلیلی برای لزوم و جواز این مداخله و ثانیاً معیار و محدودهٔ مداخله برای جلوگیری از افتادن به ورطهٔ نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی ارائه نداده است (حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۶۵–۶۸). در دفاع از نگاه دکتر گلشنی باید گفت: از منظر ایشان عدم دخالت داده‌های جهان‌شمول، علم را ناکارآمد و صرفاً متشکل از برخی داده‌های جزئی

خواهد نمود (گلشنی، ۱۳۷۷، ص۱۸۰) که این امر خود دلیلی بر لزوم دخالت پیش‌فرض‌های دینی محسوب می‌شود. ایشان هرچند معرفت تجربی را کاملاً تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها می‌داند، اما درعین‌حال با اتخاذ رویکردی مبناگرایانه، به حوزه‌های معرفتی دیگری معتقد است که به دلیل خلوص آنها از پیش‌فرض، از دام نسبیت رهایی می‌یابد.

۳. فرهنگستان و جهت‌داری علوم

در دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی، متأثر از رویکرد سیدمنیرالدین هاشمی، نیز به‌گونه‌ای به جهت‌داری همهٔ علوم، اعم از انسانی و اجتماعی و طبیعی تأکید شده است. مطابق این رویکرد ردپای مباحث متافیزیکی در روش علوم جدید و بلکه به‌طور مطلق در روش علم قابل اثبات است و بر این اساس روش علوم جدید مبتنی‌بر ماتریالسم روش‌شناختی است که برای تولید علم دینی، باید روش‌شناسی الهی متخذ از معارف نقلی را بر آن حاکم نمود. از منظر جامعه‌شناختی نیز علم پدیده‌ای اجتماعی است که تابع نظام نیاز و ارضا در جامعه شکل می‌گیرد که خود این نیاز تابعی از جهان‌بینی مادی یا الهی است (ر.ک. پیروزمند، ۱۳۸۹، ص۲۱۸).

از سوی دیگر چون رویکرد فوق، علم را از مقولهٔ امور ارادی می‌داند ـ نه به‌معنای کشف و تطابق با واقع ـ و ازآنجاکه اراده همواره جهت‌دار به سوی نظام ربوبی یا به سمت خواسته‌های نفسانی و شیطانی است؛ از این جهت در این دیدگاه در بحث از چیستی علم به‌جای بحث از صدق و کذب، بحث حق و باطل مطرح می‌شود. بر این اساس علم جهت‌دار است و جهان‌بینی و پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در ارزیابی یافته‌های علم و حقانیت و حجیت آنها رقم می‌زنند (ر.ک. میرباقری، ۱۳۸۷، ص۱۸۷–۱۸۹).

باید گفت نگاه رویکرد فرهنگستان هرچند در نقد ماتریالیسم روش‌شناختی و تأکید بر ماهیت اجتماعی علم مطالب درخوری را مطرح نموده، اما با طرح موضوعی، مانند ماهیت ارادی علم، مناقشات فراوانی را ایجاد نموده و ضمن سوق دادن آن به سمت رویکرد نسبی‌گرایانه، فهم نگاه آنان را با دشواری مواجه می‌کند؛ علاوه بر اینکه برخی اصطلاحات جدید مورد استفادهٔ آنان، مانند «فلسفهٔ شدن» نظریه را با ابهام مواجه می‌نماید (برای مطالعه بیشتر، ر.ک. حسنی و دیگران، ۱۳۹۰، ص۱۵۹).

۴. پارادایم اجتهادی و نقش حداقلی پیش‌فرض‌ها

پارادایم اجتهادی دانش دینی (=پاد)، رویکردی است که اخیراً در حوزهٔ مباحث علم دینی مطرح شده و عمدتاً با پرداختن به ابعاد روش‌شناختی، تلاش دارد با الهام گرفتن از الگوی رایج حوزه‌های علمیه در استخراج مبانی فقهی، مدلی اجتهادی برای دانش دینی ارائه دهد. از دیدگاه این نظریه، باورمندان به «دینی‌سازی ـ اسلامی‌سازی علوم» با تصریح به نقص یا بی‌کفایتی دانش تجربی یا انسانی بشر امروز، تلاش می‌کنند به آن رنگ اسلامی بزنند، اما در تعبیر «دانش دینی»، نظریه‌ای مورد نظر است که ضمن پاسداشت حریم دانش موجود، راه‌های رسیدن به حقایق عالم، انحصاری به فرایند، منابع و روش‌های رایج امروزی ندارد و رویه‌های معتبر دیگری برای کشف واقعیت‌های هستی وجود دارد که در

اکتشاف حقایق و دوری از خطاهای معرفتی، برتر از طرق موجود است؛ ازاین‌رو پیش‌فرض چنین نظریه‌ای مبتنی‌بر اثبات نقص و نادرستی یا لزوم بازسازی علوم موجود نیست (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۴-۵).

از منظر این رویکرد، پارادایم عبارت است از: «نظرگاهی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی که فعالیت علمی دانشمندان را با روش معینی در حوزه‌های معرفتی هدایت می‌کند و برای تحلیل، سنجش، کشف و اصلاح نظریه‌های علمی به‌کار می‌رود» (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۲۵).

به‌اعتقاد ایشان، چون اصول هر پارادایمی مختص به خود آن است نمی‌توان معرفت‌های حاصل از یک پارادایم را به‌تنهایی با معرفت‌های حاصل در پارادایم دیگر سنجید و از این جهت معرفت‌های فوق قیاس‌ناپذیرند، اما می‌توان با ارجاع آنها به اصول و قواعد عام بدیهی و مبانی نظری کلانی که پارادایم‌ها بر آنها بنا شده‌اند آنها را مقایسه نمود؛ بنابراین نگاه فوق به‌خلاف پارادایم کوهنی مستلزم نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی نیست؛ زیرا اصول کلی پارادایم‌ها را قابل ارزیابی می‌داند (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۲۶).

باید گفت، هرچند سخن نویسندگان در مورد قابلیت ارزیابی پارادایم‌ها با یکدیگر بر اساس اصولِ موضوعه خود دفاع قابل قبولی است، اما با سخن آغازین آنها مبنی‌بر «عدم ابتنای نظریهٔ آنها بر اثبات نقص یا نادرستی علوم موجود» همخوانی ندارد؛ زیرا ممکن است از سخن آغازین آنها چنین استنباط شود که نظریهٔ دانش دینی آنها تقابلی با پارادایم علوم موجود ایجاد نمی‌کند، اما سخن اخیر در امکان مقایسهٔ پارادایم‌ها، به‌معنای امکان وجود تقابل دانش دینی با علوم موجود، به دلیل تعارض اصول موضوعه و کلان آنهاست. برای رفع این عدم همخوانی شاید بتوان گفت، مراد آنها از این عبارت این است که از دیدگاه نظریهٔ پارادایم اجتهادی دانش دینی، اثبات ضرورت علم دینی منطقاً مبتنی‌بر اثبات نقص یا نادرستی علوم موجود نیست. بنابراین مراد این نیست که علوم موجود بی‌نقص هستند، بلکه چنانچه در جای دیگر اشاره شده، مراد این است که برای اثبات ضرورت علم دینی اولاً و بالذات، نیازی به اثبات نقص در علوم موجود نداریم و حتی بدون اثبات چنین امری باز بالاصاله تولید علم دینی از ضرورت برخوردار است. روشن است که مطرح‌کنندگان نظریهٔ فوق خود نیز برای پارادایم اجتهادی خود، مزیت و رجحانی نسب به پارادایم موجود قائل‌اند، اما ابتدا با پرهیز از بیان نقایص و اشکالات پارادایم موجود و بیان اینکه «سفره‌های گوناگونی در عالم پهن شده که هر اندیشمندی می‌تواند با برگزیدن یکی از آنها بر آن نشیند و از آن بهره گیرد» (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۲۶)، شبهه عدم تقابل الگوی خود را با پارادایم‌های موجود ایجاد کرده‌اند؛ هرچند در ادامه این مقایسهٔ پارادایمی را انجام داده و مزیت پارادایم اجتهادی مورد نظرشان را برشمرده‌اند.

از منظر قائلان به نظریهٔ پاد، هرچند این نظریه مبتنی‌بر مجموعه‌ای از اصول و مفروضات هستی‌شناسانه مستدل با چارچوبی از اعتقادات و باورها و دارای روش‌شناسی معین، و درعین‌حال واقع‌گراست، فرایند تولید معرفت

در آن، هم در سطح فراپارادایمی و هم در سطح درون‌پارادایمی، اکتشافی [کشف واقع] است تا فرآورده‌های حاصل، سازگار و یکپارچه بوده و به خودشکنی کشانده نشود.

قائلان به پارادایم اجتهادی، تأثیر پیش‌فرض‌ها و ارزش‌ها را به صورت مطلق انکار نمی‌کنند، ولی معتقدند هرچند دخالت این عوامل در فرایند کشف واقع، قهری است بااین‌حال نباید به‌طور عامدانه در فرایند کشف حقیقت تأثیرگذار باشند. بر این اساس باید تا حد امکان به‌دور از پیش‌فرض‌ها و ارزش‌داوری، تنها به دنبال کشف حقیقت بود و نباید در مقام کشف واقع، عامدانه پیش‌فرض‌ها را دخالت داد، بلکه باید در جهت حذف آنها در مقام فهم کوشید. در این نگاه به دین و آموزه‌های دینی هم به‌مثابه امری ارزشی نگریسته نمی‌شود، بلکه گزاره‌های دینی حتی قضایای انشائی، همگی غیرارزشی و حاکی از اموری واقعی هستند (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۱۴۶).

البته در این نظریه نوعی ابهام در معنی پیش‌فرض و قضایای ارزشی وجود دارد. از یک‌سو سخن از نگاه حداقلی به پیش‌فرض‌ها و لزوم دخالت ندادن آنها می‌رود و از سوی دیگر، سخن از لزوم دخالت آموزه‌های دینی با این استدلال که گزاره‌های موجود در منابع دین همگی غیرارزشی هستند. به نظر می‌رسد اگر دامنهٔ پیش‌فرض‌ها را گسترش دهیم، چنین ابهامی به وجود نخواهد آمد؛ زیرا دایره پیش‌فرض‌ها منحصر به برخی انگیزه‌ها و ارزش‌داوری‌های ناآگاهانه و غیرعامدانه نیست، بلکه پیش‌فرض‌ها شامل مبانی و اصول متافیزیکی و گزاره‌های جهان‌شمول و ارزش‌داوری عامدانه و حتی آموزه‌های دینی هم می‌شود. البته دخالت عامدانه چنین پیش‌فرض‌هایی تنها زمانی مجاز خواهد بود که متکی بر اصول بدیهی و قضایای اثبات‌شده عقلی باشند و به مبادی نفس‌الامری خود بازگردند که این امر مورد تأکید قائلان به نظریهٔ پاد نیز قرار گرفته است.

نکتهٔ مهمی که در نگاه طراحان پارادایم اجتهادی وجود دارد، عدم نیازِ ارزیابیِ فرآورده‌های حاصل از پارادایم اجتهادی با محک تجربه است (حسنی و علی‌پور، ۱۳۸۹، ص۸۲)؛ زیرا لزوم ارزیابی تجربی، پیش‌فرضی پوزیتیویستی برای کسانی است که تنها روش مقبول برای کشف واقع را تجربه می‌دانند، درحالی‌که از منظر پارادایمی، روش‌ها خنثی و مبتنی‌بر پیش‌فرض پارادایمی خود هستند و این منابع معرفتی معتبر در یک پارادایم است که مشخص‌کننده روش‌شناسی آن است. طبیعی است که اگر درون پارادایم دینی سخن گفتیم، نوع روش‌شناسی نیز برآمده از آن خواهد بود، اما اگر تنها منبع معرفتی را طبیعت بدانیم، روش تجربی، تعیین‌کننده خواهد بود. به‌هرحال نگاه قائلان به نظریهٔ پاد، مبنی‌بر عدمِ انحصار روش ارزیابی علوم طبیعی و وجود روش‌های معتبر دیگر، به وضوح در دیدگاه آنان مبنی‌بر امکان تحقق علم دینی در فضای علوم طبیعی تأثیرگذار بوده است. البته پذیرش نظریهٔ فوق به‌معنای تنقیص یا تضعیف روش تجربی نیست، بلکه تجربه می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای ظنی برای تأیید یا ابطال گزاره‌های ظنی محسوب گردد.

نتیجه‌گیری

امکان تحقق علم دینی با توجه به تأثیرپذیری علم مدرن از مبانی الحادی و اومانسیتی و آفت‌های آن از چالش‌های مهم در فلسفه‌های مضاف معاصر است. در این مجال عمدتاً علوم انسانی به کانون توجه اندیشمندان تبدیل شده، این درحالی است که طبیعیات نیز به دلیل تأثیری که بر ابعاد مختلف زندگی انسان می‌گذارد، جایگاهی ویژه دارد؛ چنان‌که علوم انسانی در غرب به نوعی متأثر از تحولات علوم طبیعی رخ داد؛ چنان‌که کانت با مشاهده این تحولات تصمیم گرفت در حوزهٔ فلسفه انقلاب کوپرنیکی ایجاد کند. اندیشمندان معتقد به امکان علم دینی تلاش کرده‌اند نشان دهند علوم انسانی به دلیل ابتنا بر مبانی غیرتجربی قابلیت اسلامی‌سازی دارد. بنابراین انحصار روش به تجربه مقبول نیست و لازم است از سایر منابع معرفتی نظیر عقل و وحی نیز بهره برد تا بتوانیم علمی مبتنی‌بر مبانی الهی داشته باشیم.

به نظر می‌رسد همین رویکرد در علوم طبیعی نیز قابل پی‌گیری است. درواقع اگر اثبات شود که علوم طبیعی نیز نه صرف مشاهده، بلکه نظریات تفسیری و تحلیل‌های مشاهدتی مبتنی‌بر مبانی غیرتجربی است، آنگاه راه برای تعمیم علم دینی به علوم طبیعی نیز بازخواهد شد. بر همین اساس با توجه به تقسیم‌بندی مطرح‌شده میان نظریه‌پردازان علم دینی، باید گفت با وجود برخی ابهام‌ها می‌توان نگاه آنان در مورد علوم طبیعی را به‌طورکلی به دو دسته تقسیم نمود:

از منظر برخی اندیشمندان روش علوم طبیعی، دست‌کم در مقام داوری علوم طبیعی، منحصر به تجربه است و ازاین‌رو تنها تجربه است که می‌توان مَحَکی برای ارزیابی این علوم قرار گیرد. بر این اساس، دین و پیش‌فرض‌های دینی یا اساساً نباید در هیچ مرحله‌ای از تحقق این علوم دخالت کنند یا تنها در حوزهٔ گردآوری داده‌ها تأثیرگذارند یا صرفاً در قلمروی مسائل هنجاری علوم طبیعی نقش ایفا می‌کنند؛ نقشی که از منظر این نوشتار حداقلی است و در برخی موارد می‌توان از آن صرف‌نظر نمود.

از منظر دسته‌ای دیگر از اندیشمندان کشورمان، روش علوم طبیعی منحصر به تجربه نیست و مبانی و پیش‌فرض‌های دینی و قضایای ارزشی و متافیزیکی می‌توانند در مراحل مختلف شکل‌گیری و نظریه‌پردازی و ارزیابی این علوم نقش ایفا نمایند، البته مبانی و پیش‌فرض‌هایی که خود حاصل اصول بدیهی یا اثبات‌شده عقلی هستند یا به مبادی حضوری و نفس‌الامری باز می‌گردند.

بر این اساس می‌توان ادعا نمود نوع نگاه نظریه‌پردازان علم دینی نسبت به علوم طبیعی ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه روش‌شناختی آنان نسبت به انحصار روش علوم طبیعی در تجربه دارد؛ برخی با پذیرش نقش انحصاری تجربه در مقام داوری صرفا به تأثیر پیش‌فرض‌های دینی در مقام گردآوری علوم طبیعی اذعان کرده‌اند، اما برخی با نفی کامل نگاه تجربه‌گرایانه و پرهیز از اصالت دادن به روش، از تأثیر پیش‌فرض‌ها و عوامل غیرتجربی در تمام

مراحل علوم طبیعی، اعم از نظریه‌پردازی، گردآوری و ارزیابی دفاع کرده‌اند. در خاتمه باید تأکید نمود که اثبات یا نفی انحصار روشی در مراحل مختلف شکل‌گیری علوم طبیعی، بحث دامنه‌داری است و می‌توان از دو منظر، به بررسی اشکالات مبنایی و بنایی آن پرداخت، امری که خود نیازمند پژوهش مستقلی خواهد بود.

منابع

باقری، خسرو (۱۳۸۶). علم دینی، امکان، ماهیت و ضرورت. در: مجموعه *مقالات کنفرانس توسعهٔ دانش و فناوری در ایران*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۹). *قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها*. تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *شریعت در آینه معرفت*. چ چهارم. قم: اسراء.

حسنی، حمیدرضا و علی‌پور، مهدی (۱۳۸۹). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حسنی، حمیدرضا و دیگران (۱۳۹۰). *علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*. چ پنجم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

زیباکلام، سعید (۱۳۸۹). *معرفت‌شناسی اجتماعی طرح و نقد مکتب ادینبورا*. چ دوم. تهران: سمت.

سخاوت‌دوست، مسعود (۱۴۰۱). *کیمیای هرمسی و استیلای روحانی*. تهران: مولی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). *تفرج صنع*. چ چهارم. تهران: صراط.

سوزنچی، حسین (۱۳۸۸). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی اجتماعی.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۴). *احصاء العلوم*. ترجمهٔ حسین خدیوجم. چ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

فاضل فلاورجانی، داود (۱۴۰۲). *چشم‌انداز دینی دانش طبیعی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

قبادی، خسرو (۱۳۷۹). *دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ دانشگاه اسلامی*. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.

گلشنی، مهدی (۱۳۷۷). *از علم دینی تا علم سکولار*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطهٔ علم و دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

میرباقری، سیدمهدی (۱۳۸۷). *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Brenner, William H (1989). *The Elements of Modern Philosophy- Descartes Through Kant*. Newjersey: Prentice-Hall.

Gilson, Etienn (1939). *Reason And Revelation In The Middle Ages*. NewYork: Charles Scribner's Sons.

Gilson, Etienn (1950). *The Unity of Philosophical Experience*. NewYork: Charles Scribner's Sons.