

امروزه ایده تولید علم دینی در جهان اسلام ایده‌ای کاملاً شناخته شده است. این ایده پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و به‌خصوص در سال‌های اخیر در ایران مورد بحث و گفتگوهای بسیار قرار گرفته است. با وجود گرایش بسیاری که نسبت به تولید علم دینی در جامعه به‌وجود آمده است، این ایده با مخالفت تنی چند از اساتید ایرانی از جمله عبدالکریم سروش، علی پایا، مصطفی ملکیان روبروست. مخالفین علم دینی بر این باورند که: «تولید علم دینی ضرورتی ندارد»، «تولید علم دینی امکان ندارد»، «تولید علم دینی مطلوب نیست» و در نهایت «تولید علم دینی اخلاقی نیست». در این مقاله مدعیات چهارگانه فوق بررسی و نشان داده خواهد شد که هیچ یک از آنها نمی‌تواند به‌لحاظ نظری مانعی برای ایده علم دینی باشد، هر چند باید نظرات مخالفین علم دینی را در نظر داشت تا اقدامات آموزشی، پژوهشی، برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری در زمینه علم دینی به‌لحاظ عملی فارغ از عیوبی باشد که مخالفین به آن اشاره کرده‌اند.

■ واژگان کلیدی:

علم دینی، ضرورت علمی دینی، امکان علم دینی، مطلوبیت علم دینی، اخلاقی بودن علم دینی، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، علی پایا

بررسی دلایل مخالفت با علم دینی

سیدمحمد تقی موحدابطحی

عضو گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

smtm_abtahi@yahoo.com

۱. مقدمه

امروزه ایده تولید علم دینی در جهان اسلام ایده‌ای کاملاً شناخته شده است. این ایده پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و به خصوص در سال‌های اخیر در ایران مورد بحث و گفتگوهای بسیار قرار گرفته است. در این مدت تلقی‌های مختلفی درباره چیستی علم دینی توسط موافقین این ایده مطرح شده است. برای مثال:

علم دینی علمی است که به روش اجتهادی از آیات و روایات به دست آید (علی پور و حسنی، ۱۳۸۹).

علم دینی علمی است که در مقام فرضیه‌پردازی از پیش فرض‌های برگرفته از منابع معتبر دینی استفاده کند و در مقام داوری به روش تجربی پایبند باشد (باقری، ۱۳۸۲). علم دینی علمی است که در چارچوب جهان‌بینی دینی توسعه یافته و به کار گرفته شود (گلشنی، ۱۳۸۵ ب).

علم دینی علمی است که در راستای تولی و قرب الهی (نه تمتع هر چه بیشتر از دنیا) شکل گرفته و توسعه یابد (میرباقری، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۰).

علم دینی علمی است که مبتنی بر فلسفه علم الهی شکل گیرد، فلسفه علمی که خود مبتنی بر فلسفه مطلق الهی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶).

موافقین علم دینی متأثر از تلقی‌ای که از علم دینی داشته‌اند، از ضرورت، امکان، مطلوبیت و چگونگی تولید علم دینی بحث کرده‌اند. در مقابل مخالفین علم دینی نیز متأثر از تلقی‌های متفاوتی که از علم دینی داشته‌اند ضرورت، امکان و مطلوبیت علم دین را نفی کرده و حتی تلاش در این زمینه را به لحاظ اخلاقی مسئله‌دار دانسته‌اند. تلقی‌ای که مخالفین علم دینی از این ایده در نظر داشته‌اند و به مخالفت با آن پرداخته‌اند، عمدتاً مبتنی بر این نگاه بوده است که علم دینی علمی است که قرار است توسط عالمان دینی آشنا با فقه و اصول و تفسیر و به روش اجتهادی از آیات و روایات استخراج شود (ملکیان، ۱۳۸۶، ۱۳۹۰ و سروش ۱۳۸۹). در میان مخالفین جدیدتر علم دینی (برای مثال پایا، ۱۳۸۶)، تلقی‌های دیگری از علم دینی (علمی که در مقام فرضیه‌پردازی از متافیزیک دینی بهره می‌گیرد) مد نظر بوده است. در ادامه برخی از دلایلی که در مخالفت با علم دینی مطرح شده است، در چهار بخش (عدم ضرورت علم دینی، امتناع علم دینی، عدم مطلوبیت علم دینی و اخلاقی نبودن علم دینی) بررسی می‌گردد.

۲. عدم ضرورت تولید علم دینی

وقتی می‌توان از ضرورت تولید علم دینی به صورت معناداری صحبت به میان آورد که ۱. مشکلی را در علوم کنونی یافته باشیم. ۲. ناچار به برطرف کردن این مشکل باشیم. ۳. هیچ راه دیگری، جز تولید علم دینی، برای برطرف کردن این مشکل نباشد. اما تاکنون هیچ برهان قاطعی دال بر ضرورت تولید علم دینی از سوی طرفداران علم دینی ارائه نشده است. به همین خاطر طرفداران علم دینی باید توضیح دهند که چه مشکلاتی را در علوم جدید شناسایی کرده‌اند، که تولید علم دینی تنها راه حل برطرف کردن آن است؟ (ملکیان، ۱۳۹۰).

پاسخ‌های متعددی از سوی موافقین علم دینی به این پرسش داده شده است که می‌توان آنها را در دو جریان قرار داد:

کسانی که از زاویه علمی به بحث علم دینی ورود یافته‌اند به منظور برطرف کردن مشکلات درونی علم و دست یافتن به یک نظریه علمی به لحاظ نظری دقیق تر و به لحاظ عملی کارآمدتر، خواهان تولید علم دینی هستند.

کسانی که از زاویه دینی به وادی علم دینی گام نهاده‌اند، تولید علم دینی را راهکاری برای رفع ناسازگاری‌های موجود بین علم و دین دنبال می‌کنند.

۲.۱. نقصان علم جدید؛ دلیلی ناکافی برای ضرورت علم دینی

وقتی می‌توان به صورت معناداری از نقصان وضع موجود صحبت به میان آورد که مقایسه‌ای بین وضع موجود و وضع مطلوب صورت گرفته و تفاوت قابل ملاحظه‌ای میان این دو وضعیت تشخیص داده شود. در آغازین مراحل شکل‌گیری علم جدید دو آرمان برای علم جدید (ارائه شناختی قابل اطمینان از واقعیت و برآورده ساختن نیازهای انسانی) تصور می‌شد. موافقین علم دینی معتقدند علم جدید در تحقق این دو هدف ناتوان بوده است. در مقابل مخالفین علم دینی از آنها می‌پرسند کدام یک از علوم، مطابق کدام شواهد، در کدام یک از دو زمینه یادشده ناکارآمد بوده‌اند؟ آیا تمامی علوم به یک اندازه در تحقق اهداف خود ناکام بوده‌اند؟ و مهم‌تر از این دو سؤال، منشأ نقصان علوم جدید چیست؟ آیا تنها راه جبران این نقایص تولید علم دینی است؟ در ادامه به تفصیل نقدهای مخالفین علم دینی به ادله مطرح شده درباره ضرورت علم دینی بیان و سپس بررسی می‌گردد.

۲.۱.۱. ناتوانی نتایج سوء علم جدید در اثبات ضرورت علم دینی

موافقین علم دینی (به‌خصوص نصر) منشاء تمامی مشکلات عصر جدید (بحران زیست محیطی، بحران اخلاقی و اجتماعی و ...) را در علم جدید می‌جویند. اصولاً پیدایش جریان سنت‌گرایی در غرب را می‌توان واکنشی در برابر تبعات علم جدید دانست، که اولین جلوه‌های خود را در جنگ جهانی اول و دوم به نمایش گذاشت. بنیانگذاران جریان سنت‌گرایی که از نزدیک غرب را تجربه کرده بودند، به‌خوبی، آینده‌ی دور شدن از سنت و محور قرار دادن علم جدید را لمس کرده و در مقابل آن به صف‌آرایی پرداختند و راه نجات از این وضعیت را بازگشت به سنت و علوم سنتی معرفی کردند (نصر، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۹). گلشنی (۱۳۸۵ ب) نیز معتقد است علم جدید در قالب جهان‌بینی سکولار رشد یافته است و به‌همین دلیل در مقام کاربرد، بعضاً به نتایج نامطلوبی منتهی شده است، اما علمی که در چارچوب جهان‌بینی دینی تولید گردد، چنین ثمرات سوئی نخواهد داشت. در واکنش به تحلیل فوق می‌توان گفت:

۱. مخالفین علم جدید بدون ارائه ادله و شواهد کافی اصرار دارند توفیقات علم جدید را نادیده گرفته یا آن را در مقایسه با ناکامی‌های عصر جدید ناچیز بدانند. حال آنکه شواهد خوبی وجود دارد که نشان‌دهنده توفیق علم جدید در حل برخی از مشکلات است. برای مثال با در نظر گرفتن روند رشد جمعیت، به‌خوبی می‌توان مدعی موفقیت نسبی پزشکی و علوم پایه مرتبط به آن، در یک سیستم هماهنگ با علوم دیگر شد.

۲. نمی‌توان وجود ناملايمات عصر حاضر را تنها بر اساس نقصان علم جدید تبیین کرد، یا دست‌کم چنین تبیینی بهترین تبیین ممکن نیست. علم جدید با شناخت طبیعت به روش تجربی و تبیین علی پدیده‌ها توانایی انسان را در بهره‌گیری از طبیعت افزایش داده است، اما اینکه انسان‌ها از این توانایی در چه مسیری استفاده کنند، دیگر به خود علم، از آن حیث که درصدد شناخت واقعیت است، ارتباطی ندارد. آری! ممکن است حوادث ناگواری رخ دهد که بتوان آن را ناشی از نقصان علم موجود دانست، اما چنین حوادثی به‌خوبی در چارچوب علم جدید برطرف‌شدنی است.

۳. با فرض اینکه بپذیریم علم جدید در حل تمامی مشکلات، به‌خصوص مشکلات کلان عصر حاضر (برای مثال بحران زیست محیطی، بحران غذا و آب سالم، بحران امنیت، بحران هویتی و ...) خودکفا نیست، اما این فرض در اثبات ضرورت تولید علم دینی ناتوان است. توضیح آنکه علم جدید مدعی ارائه شناخت قابل اطمینانی از طبیعت است و چنین

شناختی توانایی انسان را در بهره‌گیری از طبیعت افزایش داده است. اما این علم تجربی نیست که به بشر توصیه می‌کند توانایی‌های ذهنی خود در مسیر شناخت چه موضوعاتی و توانایی‌های عملی خود را در مسیر تولید چه تکنولوژی‌هایی به کار گیرد. بنابراین برای پیشگیری از آثار سوء کشفیات علمی و اختراعات جدید مبتنی بر آن ضرورتی ندارد علمی متفاوت (علم دینی) تولید کنیم، بلکه کافی است که اخلاق و معنویت را در جامعه، به‌خصوص جامعه سیاستمداران و دانشمندان، حاکم گردانیم. این نکته‌ای است که امروزه مورد توجه جامعه جهانی قرار گرفته است و پیدایش مباحثی همچون اخلاق علم و تحقیق و اخلاق صنعت و تکنولوژی (رزیک، ۱۹۹۸؛ جونز، ۲۰۰۳ و شردر، ۲۰۰۳)^۱ نشان چنین توجهی است. ملکیان (۱۳۷۸) نیز بر این باور است که به‌جای تولید علم دینی بهتر است فعالین در عرصه علم را با مشکلات علم‌پرستی (دیدگاهی که مدعی است، علم تجربی تنها روش تحصیل معرفت است یا تنها روشی است که اکنون در اختیار داریم) آشنا کرده و آنها را با معنویت آشتی دهیم.

ممکن است گفته شود یکی از نتایج اینکه می‌گوییم برای نجات از بحران‌های کنونی لازم است فعالیت علمی در چارچوب تفکر دینی انجام گیرد، همین است که اخلاق دینی نیز بر بخش‌های مختلف فعالیت علمی حکمفرما باشد. اما باید توجه داشت که قرار گرفتن علم در چارچوب متافیزیک دینی لوازم بسیار بیشتری نسبت به قرار گرفتن علم در چارچوبی اخلاقی و معنوی به همراه دارد، چرا که بسیاری از ادیان علاوه بر اخلاقیات، عقایدی را هم درباره خداوند و صفات او و همچنین خصوصیات عالم هستی بیان می‌کنند که التزام به آنها شرط دینداری به‌شمار می‌آید، اما التزام به آنها در مواردی مخل انجام فعالیت‌های علمی است.

از سوی دیگر همان‌طور که فنایی (۱۳۸۴) اشاره کرده است، از ارتباط و تعامل اخلاق و دین نمی‌توان وابستگی زبان‌شناختی یا وجودشناختی اخلاق به دین را نتیجه گرفت و مفاهیم و احکام اخلاقی بدون ارجاع به مفاهیم و احکام دینی قابل تعریف و اثبات هستند. بر این اساس برای تدوین نظام اخلاقی در حوزه علم و فناوری و عمل به آن ضرورتاً نباید دیندار بود.

۱. همچنین می‌توان به فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق در علوم و فناوری که به صاحب امتیازی انجمن ایرانی اخلاق در علوم و فناوری از سال ۱۳۸۵ در کشور منتشر می‌گردد اشاره کرد.

۲.۱.۲. نقصان معرفت‌شناختی علم جدید؛ دلیلی ناکافی در اثبات ضرورت علم دینی

هدف علم شناخت واقع است و علوم مختلف می‌کوشند پس از توصیف دقیق بخشی از واقعیت (به تناسب موضوع خود)، با ساخت نظریه‌هایی به تبیین آن بپردازند. بنابراین برای اثبات نقصان علم در زمینه شناخت واقع، باید ابتدا ملاک‌هایی برای تمایز تبیین خوب از تبیین ناقص ارائه کرد. با تحلیل تلاش‌هایی که دانشمندان در طول تاریخ برای ارائه نظریه‌ای جدید انجام داده‌اند، می‌توان پی برد که دانشمندان نظریه‌هایی را که واجد ویژگی‌هایی همچون «ضعف در مبانی یا دلالت‌های فلسفی»، «عدم تطابق با شواهد تجربی»، «پپیچیدگی»، «تبیین بخش محدودی از پدیده‌ها»، «ناکارآمدی در رفع مشکلات فردی و اجتماعی» و... باشند، ناقص می‌دانند و درصدد رفع آن برمی‌آیند.

برای اثبات ضرورت تولید علم دینی، به استناد نقصان علم جدید در زمینه اهداف شناختی، ابتدا باید فهرست فوق تکمیل شود. سپس باید مشخص کرد که کدامین ادله و شواهد بر نقصان کدام یک از علوم جدید دلالت می‌کنند؟ و آیا تنها راه برطرف کردن چنین مشکلاتی تولید علم دینی است؟

برای مثال گلشنی (۱۳۸۵ الف)، به عنوان یکی از موافقین علم دینی، از ادله مربوط به کامل نبودن تعبیر رسمی مکانیک کوانتومی یاد کرده است یا خلقت‌گرایان علمی، نظریه تکاملی را به لحاظ علمی کامل نمی‌دانند و... و چنین ادعا می‌شود که با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی در فرایند نظریه‌پردازی می‌توان مشکلات معرفتی علوم جدید را برطرف کرد.

در واکنش به چنین دیدگاه‌هایی می‌توان گفت: علوم جدید در تبیین پدیده‌های طبیعی، زیستی و انسانی و اجتماعی توفیقات بسیاری داشته‌اند. مطابق استدلال بر اساس بهترین تبیین (هارمن، ۱۳۷۹) و برهان معجزه نبودن (منصوری، ۱۳۸۴) می‌توان گفت بخش زیادی از نظریه‌های علمی موجود در شناساندن واقعیت به ما موفق بوده‌اند. البته این به معنی کامل بودن علوم کنونی نیست. برای ناکامل بودن این علوم همین بس که دانشمندان هنوز مسائل بی‌شماری پیش‌روی خود دارند و به دنبال اصلاح نظریات موجود یا ارائه نظریات جدید هستند. به تعبیر ملکیان (۱۳۷۹) مفهوم «پیشرفت علوم» دلالت می‌کند بر اینکه هیچ علمی به‌غایت خود نرسیده است و چه‌بسا نخواهد رسید. پایا (۱۳۹۱) سر نقصان حدس‌ها و گمانه‌های ما درباره واقعیت را چنین بیان می‌دارد: «واقعیت به‌گونه‌ای نامتناهی غنی و ذوابعاد و دارای لایه‌ها و بطن‌های متعدد است. در

حالی که آدمی موجودی محدود با ظرفیت‌های ادراکی غیرکامل و خطاپذیر است. در نتیجه تصویر و گمانه‌ای که چنین موجودی از امر نامحدود برمی‌سازد، بالضرورة با نقص و کاستی همراه است».

حال با توجه به توافق میان مخالفین و موافقین علم دینی بر سر نقصان علوم موجود، آیا می‌توان از ضرورت تولید علم دینی یاد کرد؟ یا راهکارهای دیگری برای برطرف کردن این نواقص وجود دارد؟ تاریخ علم نشان می‌دهد برای رفع نواقص علوم در زمینه اهداف شناختی ضرورتی بر تولید علم دینی نیست. برای مثال بوهم، از فیزیکدان‌های منتقد تعبیر رسمی فیزیک کوانتومی، کوشید فرمالیسم جدیدی از مکانیک کوانتوم ارائه کند که در آن خصلت احتمالی پدیده‌های کوانتومی به صورت علی بر اساس خاصیت سطح زیر کوانتومی تبیین گردد. گلاشو و واینبرگ (فیزیکدان‌هایی که به همراه عبدالسلام جایزه نوبل را برای وحدت بخشیدن به دو نیروی ضعیف هسته‌ای و الکترومغناطیس دریافت کردند) تنها به خاطر سادگی بیشتر و قدرت تبیین‌گری بیشتر در چنین عرصه‌ای قدم گذاشتند (گلشنی، ۱۳۸۵ الف). دانشمندان دریافته‌اند که برخی دیدگاه‌های متافیزیکی (برای مثال فیزیکالیسم که در پس رویکردهای پوزیتیویستی نهفته است) متافیزیکی فقیر برای علم و مانع جدی برای پیشرفت آن است و برای جبران نواقص نظریه‌های علمی باید از متافیزیکی قوی‌تری بهره گرفت (پایا، ۱۳۸۶). پس بدون استناد به متافیزیک دینی هم می‌توان در رفع نواقص شناختی علوم جدید کوشید.

کسانی که می‌خواهند از ضرورت تولید علم دینی به منظور رفع نواقص شناختی علم جدید دفاع کنند، باید اثبات کنند که متافیزیک دینی از متافیزیک‌های دیگر غنی‌تر است و بهتر از هر متافیزیک دیگری می‌تواند پشتوانه علم باشد. اما تاکنون چنین برهانی توسط طرفداران علم دینی ارائه نشده است. در میان موافقین علم دینی نصر و گلشنی تنها در حد ادعا جهان‌بینی دینی را غنی‌تر از جهان‌بینی کنونی حاکم بر علم دانسته‌اند. باقری (۱۳۸۲) متواضعانه‌تر با این مسئله برخورد کرده و جهان‌بینی دینی را یکی از جهان‌بینی‌های ممکن دانسته که تصور می‌شود می‌تواند پیش‌فرض‌های متافیزیکی لازم برای نظریه پردازی علمی را فراهم آورد. اما باقری تصریح می‌کند که هیچ ضمانتی نیست که دین بتواند متافیزیک لازم برای نظریه پردازی در تمامی حوزه‌های علمی را فراهم آورد و به علمی منتهی شود که به لحاظ تجربی کارآمدتر از علوم موجود باشد.

۲.۲. ناسازگاری علم جدید و دین؛ دلیلی ناکافی برای اثبات ضرورت علم دینی

دلیل دیگری که طرفداران علم دینی از آن در اثبات ضرورت تولید علم دینی یاد می‌کنند، وجود تعارض یا ناسازگاری بین علم جدید و معارف و آموزه‌های دینی است. اگر ناسازگاری‌ای در شبکه باورهای آدمی (که باورهای علمی و دینی بخشی از آن هستند) پدید آید، ضروری است چاره‌ای برای آن اندیشید. اما برای اثبات ضرورت تولید علم دینی از این طریق باید دو مطلب را نشان داد:

۱. واقعاً تعارض بین علم و دین وجود دارد.

۲. تنها راهکار رفع ناسازگاری‌های علم و دین، تولید علم دینی است.

طرفداران علم دینی برای اثبات اینکه تعارضات مشاهده شده میان علم و دین واقعی است باید به بررسی این چند مسئله بپردازند:

۱. آیا مطمئن هستیم آنچه را یک عقیده دینی می‌دانیم، واقعاً دینی است؟ به عبارت دیگر به لحاظ روش‌شناختی آیا مطمئن هستیم گزاره مورد نظر از زبان شارع بیان شده است؟ آیا مطمئن هستیم آنچه را از آن گزاره برداشت کرده‌ایم، مراد شارع بوده است؟

۲. آیا مطمئن هستیم آنچه را دستاورد علمی می‌دانیم، به لحاظ روش‌شناسی واقعاً علمی است؟ و آخرین دستاورد جامعه علمی به حساب می‌آید؟ (ملکیان، ۱۳۸۷).

۳. آیا اطمینان داریم ناسازگاری‌های ادعا شده، ناسازگاری‌های منطقی بوده و محصول گذرهای روان‌شناختی نیستند؟ (ملکیان، ۱۳۷۳).

ملکیان معتقد است بخش عمده‌ای از ناسازگاری‌های احساس شده بین دستاوردهای علمی و معارف اسلامی با پاسخ به این سؤالات از میان خواهند رفت (ملکیان، ۱۳۷۳). برفرض که اثبات شد واقعاً تعارضی بین گزاره‌های دینی و علمی وجود دارد، باز نمی‌توان مدعی ضرورت تولید علم دینی شد، بلکه باید نشان داد:

۱. تعارض‌های موجود بین یافته‌های علمی و آموزه‌های دینی به قدری زیاد است که نمی‌توان با اعمال تبصره‌هایی در فهم خود از دین یا در یافته‌های علمی آنها را برطرف کرد.

۲. همچنین باید نشان داد راهکارهای دیگر برای رفع تعارض علم و دین به لحاظ نظری قابل دفاع و به لحاظ عملی کارآمد نیستند. تجربه‌ای که امروزه جهان اسلام در مواجهه با علوم تجربی پیش روی دارد، تجربه‌ای است که جهان مسیحیت به صورت جدی از زمان کپرنیک تا کنون با آن درگیر بوده است و برای آن راهکارهای مختلفی ارائه کرده است. برای مثال:

الف) وقتی کپرنیک برخلاف نظر رایج کلیسا مدعی شد زمین به دور خورشید می‌چرخد، کلیسا راهکاری را در پیش گرفت که در قرن حاضر توسط پیر دوئم (مورخ و فیلسوف علم) نیز دنبال شد: نظریه‌های علمی تنها ابزاری مناسب برای جمع‌بندی داده‌های قبلی و پیش‌بینی نتایج جدید هستند و نمی‌توان مدعی واقع‌نمایی آنها شد.

ب) کلیسا در واکنش به پافشاری گالیله نسبت به واقع‌نما بودن نظریه خورشید مرکزی و ضرورت تفسیر آموزه‌های دینی بر اساس این نظریه، مدعی شد اگر گالیله بتواند دیدگاه خود را ثابت کند، کلیسا حاضر است بپذیرد که در گذشته بخش‌های خاصی از کتاب مقدس را درست نفهمیده است (کوستر، ۱۳۶۱). این راهکاری است که فلاسفه مسلمان در بحث رفع تعارض فلسفه و دین از آن استفاده کرده‌اند. برای مثال ابن‌رشد (۵۹۵-۵۲۰ ق: ۴۱-۴۰) اشاره می‌کند اگر در موضوعی ظاهر حکم دین با حکم عقل تعارض داشت، باید ظاهر دین را تأویل کرد و به جای معنای حقیقی الفاظ، معنای مجازی آنها را در نظر گرفت. ملکیان (۱۳۸۷) و جوادی‌آملی (۱۳۸۶) نیز بر قابلیت استفاده از این راهکار جهت رفع تعارض علوم تجربی و دین تأکید کرده‌اند.

۴۹

۳. عدم امکان علم دینی

موافقین علم دینی در واکنش به ادله طرح‌شده جهت اثبات عدم ضرورت تولید علم دینی می‌توانند بگویند: برای اقدام نسبت به کاری لازم نیست ضرورت انجام آن کار را اثبات کنیم و همین که نشان داده شود، آن کار ممکن و مطلوب است و غیراخلاقی نیست، می‌توان نسبت به آن کار اقدام کرد. بر این اساس اگر موافقین علم دینی نتوانستند ادله‌ای در اثبات ضرورت تولید علم دینی ارائه کنند، می‌توانند از امکان و مطلوبیت و اخلاقی بودن تولید علم دینی دفاع کنند. اما همان‌طور که نشان داده خواهد شد مخالفین علم دینی به اشکال مختلف امکان، مطلوبیت و اخلاقی بودن این ایده را هم به چالش کشیده‌اند.

برای مثال پایا (۱۳۸۶) به بی‌ثمر بودن تلاش‌های انجام شده در زمینه علم دینی اشاره می‌کند: در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی در ایران کسانی، صلاهی ضرورت تولید «علم اسلامی» را بلند کردند و برای عملی ساختن ایده خود بودجه‌های قابل توجهی را نیز دریافت کردند، اما همان‌گونه که طرح‌های همکاران ژنرال ضیا الحق که صدها میلیون دلار از کیسه فتوت عربستان سعودی برای آنها هزینه شده بود، به هیچ‌جا نرسید، کوشش‌های هم‌تایان ایرانی آنان نیز ظاهراً بی‌نتیجه ماند. چرا که شور و هیجان سال‌های

اولیه بعد از مدتی از میان رفت و روشن نشد که بودجه‌های اختصاص یافته مصروف چه فعالیت‌های شد و چه نتایجی بر آن مترتب گردید؟ سروش (۱۳۹۰) و هودبوی (۱۳۸۴) از ناکامی تلاش برای تولید علم دینی در ایران و پاکستان یاد کرده‌اند و... اما چنین شواهدی به‌لحاظ منطقی نمی‌تواند ثابت کند که تولید علم دینی امکان‌پذیر نیست، هر چند به‌لحاظ روان‌شناختی این ذهنیت را برای مخاطب فراهم می‌آورند که تلاش در راه تولید علم دینی، تلاشی بی‌نتیجه است.

یکی از کسانی که سعی کرده است ادله‌ای برای اثبات امتناع منطقی علم دینی ارائه کند، سروش است. به‌طور خلاصه استدلال وی را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. اگر از چیزی یک نوع بیشتر یافت نشود، آن یک نوع دیگر دینی و غیردینی ندارد، اما اگر از ماهیتی، چند نوع مختلف یافت شود، آنجا معقول (و نه لزوماً صحیح) است که از دینی یا غیردینی بودن آن سخن بگوییم.

۲. هر علمی بر اساس موضوع، روش یا غایت معرفی شده و از دیگر علوم تمایز می‌یابد و در هر سه حالت می‌توان نشان داد که علم دینی امکان‌پذیر نیست. برای مثال اگر علم را بر اساس موضوع آن تعریف کنیم، می‌توان گفت:

۳. هر علمی موضوع معینی دارد. به‌عبارت دیگر موضوع علم اختیاری نیست و کسی نمی‌تواند برای مثال در علم جامعه‌شناسی، موضوع مطالعه خود را گیاهان قرار دهد.

۴. در هر علمی عوارض ذاتی موضوع آن علم مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۵. یک شیء تنها یک دسته عوارض ذاتی دارد.

۶. وقتی از یک چیز تنها یک گونه وجود داشت، بحث دینی یا غیردینی درباره آن بی‌معناست.

۷. در نتیجه سخن گفتن از علم دینی و غیردینی بی‌معناست (سروش، ۱۳۹۰).

ملکیان برای ممتنع نشان دادن علم دینی راه دیگری را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد نشان دهد که هیچ کدام از زمینه‌های تأثیرگذاری دین بر فعالیت علمی نمی‌تواند به محصولی بینجامد که به‌لحاظ روش‌شناختی قابل‌انتساب به علم و دین باشد. توضیح آنکه بستان (۱۳۸۴) دیدگاه‌های موجود درباره حدود تأثیرگذاری دین بر علم را به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱. رویکردهای حداقلی که تنها در مرحله‌گزینه‌ش مسئله برای دین نقش قائل است و در مرحله فرضیه‌پردازی و داوری به روش‌های موجود در علم گردن می‌نهد.

۲. رویکرد میانی که از آموزه‌های دینی به‌عنوان متافیزیک پشتیبان نظریه‌پردازی استفاده می‌کند، اما در مقام داوری به روش تجربی پایبند است.

۳. رویکرد میانی دیگری که به‌صورت مستقیم از آموزه‌های دینی در مقام فرضیه‌پردازی استفاده می‌کند، اما در مقام داوری به روش تجربی پایبند است.

۴. رویکرد حداکثری که نه تنها در مقام کشف که در مقام داوری هم برای دین نقش قائل است.

ملکیان درصدد است که نشان دهد هیچ یک از راه‌های چهارگانه فوق به علم دینی منتهی نمی‌شود.

۱. تأثیر دین در تعیین مسئله: در هر حوزه‌ای از دانش، مسائل بی‌شماری وجود دارد. محققان با توجه به شرایط مختلف (انگیزه‌ها و علائق شخصی، فضای حاکم بر جامعه علمی، امکانات موجود و...) از میان مسائل موجود، مسائل محدودی را برای تحقیق برمی‌گزینند. در این میان یکی از عواملی که می‌تواند در انتخاب مسئله یا حتی طرح مسائل جدید ایفای نقش کند، معارف و ارزش‌های دینی است. اما تأثیرگذاری دین در این حوزه، نمی‌تواند نتایج حاصل از تحقیقات علمی را منتسب به دین کند، چرا که این احتمال وجود دارد که این نتایج کاملاً بر خلاف آموزه‌های دینی باشد. برای مثال دین توصیه به شناخت خدا می‌کند و شناخت خدا را به‌عنوان اصلی‌ترین مسئله تحقیق برمی‌شمارد، اما این امکان وجود دارد که محقق در فرایند تحقیق خود، هر چند به خطا، به این نتیجه برسد که اصولاً خدایی نیست. بی‌شک چنین علمی را نمی‌توان دینی قلمداد کرد (ملکیان، ۱۳۸۵).

۲. تأثیر آموزه‌های دینی در تدارک پیش‌فرض‌های فعالیت علمی: این تأثیرگذاری از دو جهت مورد نقد مخالفین علم دینی قرار گرفته است:

الف. برخی پیش‌فرض‌های متافیزیکی مستخرج از آموزه‌های دینی مناسب فعالیت علمی نیستند. برای مثال از پیش‌فرض‌های عالمان علوم تجربی آن است که هر پدیده مادی، یک علت مباشر مادی دارد. بر اساس همین پیش‌فرض است که اگر پس از سال‌ها تلاش هنوز علت بیماری سرطان کشف نشده باشد، دانشمند ناامید نشده و می‌کوشد تا علت طبیعی سرطان را کشف کند و شکست‌های متعدد هیچ‌وقت موجب نمی‌شود که بگوید سرطان علت مادی ندارد یا علت غیرطبیعی دارد. اگر دانشمندان علوم تجربی این پیش‌فرض را نداشتند، تا از آنها سؤال می‌شد که علت فلان پدیده چیست؟ می‌توانستند بگویند که شاید این پدیده اصلاً علتی نداشته باشد یا علت مادی نداشته باشد و در این

صورت علم تجربی پیشرفتی نمی‌کرد. حال این پیش‌فرض مورد استفاده در علم جدید را مقایسه کنیم با آموزه‌های دینی که می‌گوید «در مواردی ممکن است یک پدیده مادی، علت مادی نداشته باشد». یا این آموزه دینی که «در این دنیا، مسائل و مشکلات عملی یا نظری وجود دارد که اگر همه انسان‌های روی زمین، پشت به پشت هم بدهند، آنها را نمی‌توانند حل کنند» (ملکیان، ۱۳۷۳). به نظر می‌رسد باور به چنین گزاره‌های متافیزیکی مستخرج از دین، به کار فعالیت علمی نمی‌آیند. توسل به خدای رخنه‌پوش توسط بزرگانی همچون نیوتن مانعی بر سر راه پیشرفت علم در طول تاریخ بوده است و این معلول باور به چنین متافیزیکی است.

ب. برای اینکه بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های دینی بتواند به دستاوردی قابل‌انتساب به دین منتهی شود، باید اثبات کرد: ۱. این پیش‌فرض‌های دینی به صورت منطقی در ساخت نظریه به کار گرفته شده‌اند و فقط پیش‌فرض‌های حاکم بر ذهنیت و رفتار دانشمند نبوده‌اند. ۲. هیچ مقدمه غیردینی‌ای در ساخت نظریه به کار گرفته نشده است. این در حالی است که در میان طرفداران این رویکرد گلشنی و نصر اصولاً اشاره‌ای به نحوه گذار از متافیزیک دینی به نظریه‌های علمی نکرده‌اند و تنها از انجام فعالیت علمی در چارچوب متافیزیک دینی یاد کرده‌اند. اما باقری (۱۳۸۲) از یک سو آگاهانه با این مسئله برخورد و اشاره کرده است: از آنجا که فرایند فرضیه‌پردازی یک فرایند منطقی و روشمند نیست، به خلاقیت و نحوه استخراج و به کارگیری پیش‌فرض‌های دینی ارتباط دارد. باقری بر این اساس ادعا می‌کند که ابطال چنین فرضیه‌هایی به ابطال آموزه‌های دینی نمی‌انجامد. اما باید توجه داشت اگر فرضیه‌های علمی به شکل روشمندی از آموزه‌های دینی استخراج نشده باشند، اصولاً نمی‌توان به لحاظ روش‌شناختی فرضیه ارائه شده را به دین منتسب گرداند، حال آنکه دغدغه ما این بود که علمی داشته باشیم که به لحاظ روش‌شناختی قابل استناد به دین باشد.

۳. تأثیر مستقیم گزاره‌های دینی در تدارک فرضیه‌های علمی: این رویکرد در دو شکل متفاوت از گزاره‌های دینی در مقام فرضیه‌پردازی استفاده می‌کند:

الف. دیدگاهی که معتقد است برخی گزاره‌های دینی به صورت مستقیم دیدگاهی را در باره عالم واقع مطرح می‌کنند که با انجام روش‌های علمی می‌توان آنها را آزمود و با استناد به نتایج این آزمون‌ها و به همان شکل که دانشمندان جزئیات و شرایط قوانین علمی را مشخص می‌کنند، جزئیات و شرایط مرتبط به آموزه‌های دینی را شناسایی کرد

و مجموع آن را به صورت نظریه‌ای علمی ارائه داد. برای مثال می‌توان به دو گزاره دینی در ارتباط با روان‌شناسی (الا بذكر الله تطمئن القلوب) و جامعه‌شناسی (و لو ان اهل القرى امنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض) اشاره کرد. در گزاره اول از تأثیر ذکر خداوند در اطمینان قلبی یاد شده و در گزاره دوم از تأثیر ایمان و تقوا در نازل شدن بركات از زمین و آسمان. اما این گزاره‌ها جزئیات و شرایط ارتباط بین این عوامل را مشخص نکرده‌اند و تنها با انجام آزمایش‌های علمی می‌توان جزئیات و شرایط مرتبط با تأثیر ذکر بر آرامش آدمی یا جزئیات و شرایط تأثیر ایمان و تقوی بر نزول بركات را مشخص ساخت و به فهم دقیق‌تر معنای آیات مربوطه دست یافت. آنچه از بیان ابتدایی این دیدگاه به دست می‌آید آن است که معنای واژگان در گرو مجموعه‌ای از عملیات‌های اندازه‌گیری است. چنین دیدگاهی ریشه در عملیات‌گرایی دارد که از یادگارهای تلقی پوزیتیویستی در علوم اجتماعی است. از سوی دیگر در این رویکرد شرط اینکه یک گزاره قابل انتساب به دین باشد، آن است که آن گزاره در متون دینی معتبر وجود داشته باشد. آیه شریفه الا بذكر الله تطمئن القلوب فی الجمله رابطه بین ذکر و اطمینان را بیان می‌کند و این حد از معنا قابل انتساب به دین هست. اما اگر به روش دیگری غیر از روش فهم متون دینی، معنایی برای ذکر و اطمینان و چگونگی رابطه این دو به دست آید، این معنا دیگر به لحاظ روش‌شناختی قابل انتساب به دین نیست.

حال اگر بخواهیم معنایی از این آیه به دست آوریم که به لحاظ روش‌شناختی قابل انتساب به دین باشد، چه باید انجام دهیم. به عبارت دیگر معنای قابل انتساب به دین دو واژه ذکر و اطمینان چیست؟ و چگونه مشخص می‌شود؟ بی‌شک مراجعه به لغت‌نامه برای فهم معنای واژگان دینی کفایت نمی‌کند (ملکیان، ۱۳۸۷) معتبرترین روش برای فهم معنای دینی واژه‌های به کار رفته در متون دینی تهیه شبکه‌ای معنایی از کاربرد آن واژه‌ها در متون دینی است (ملکیان، ۱۳۷۸ ب). اما هیچ تضمینی نیست معنایی که در پرتو این روش به دست آید، حتماً به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد.

ب) در این دیدگاه تولید نظریه علمی با نظر به مجموعه گزاره‌های دینی و با بهره‌گیری از روش اجتهادی انجام می‌گیرد. این دیدگاه تنها دیدگاهی است که می‌تواند به لحاظ روش‌شناختی مدعی انتساب نظریه خود به دین شود. اما چند سؤال اصلی در این زمینه وجود دارد:

۱. آیا روش اجتهادی را می‌توان برای شناخت واقعیت‌های تجربیدی، نیمه تجربیدی

یا تجربی به کار گرفت؟ در میان طرفداران علم دینی عابدی شاهرودی (۱۳۹۰) و علی پور و حسنی (۱۳۸۹)، بر این باورند که روش اجتهادی در کشف واقعیات جهان هستی (اعم از متافیزیکی و طبیعی) هم کاربرد دارد.

۲. حتی در صورت پذیرش این دیدگاه، باز با این مشکل مواجه هستیم که آیا در هر حوزه از علم، گزاره‌های دینی متناسب برای پایه‌ریزی یک علم کامل وجود دارد؟ (ملکیان، ۱۳۷۸). ممکن است طرفداران این دیدگاه معتقد باشند که با استفاده از این روش می‌توانند گزاره‌های محدودی را درباره هستی، طبیعت، انسان، اجتماع، تاریخ و... از آموزه‌های دینی استخراج کنند، اما محدود کردن علم به روش اجتهادی و متون دینی، به تولید مجموعه گزاره‌های منسجم حول موضوع‌های مختلف علمی که پاسخگوی تمام نیازهای علمی ما باشد نخواهد انجامید.

۳. برفرض که این رویکرد مجموعه منسجمی از گزاره‌ها حول یک موضوع واحد را نیز در اختیار قرار دهد، چگونه می‌توان مدعی علمی بودن این مجموعه گزاره‌ها شد؟ آیا در نهایت این روش تجربی است که به یافته‌های ما اعتبار می‌بخشد؟ یا همان روش اجتهادی؟ علی پور و حسنی (۱۳۸۹) معتقدند روش اجتهادی است که در نهایت به یافته‌ها اعتبار می‌بخشد و به همین دلیل در انتساب دیدگاه خود به علم رایج در گفتمان جامعه علمی دچار مشکل می‌شوند (ملکیان، ۱۳۹۰)، مگر آنکه جامعه علمی جدیدی شکل گیرد که برای دستاوردهای روش اجتهادی مبتنی بر متون دینی درباره موضوعات رایج در علوم موجود اعتبار قائل شود.

۴. تأثیر دین در مقام داوری: همان‌طور که اشاره شد عابدی شاهرودی و حسنی و علی پور بر این باورند که روش اجتهادی در کشف واقع کاربرد دارد و به همین دلیل آنها در روش‌شناسی پیشنهادی خود برای داوری تجربی نقشی در علمی کردن باور به دست آمده از روش اجتهادی قائل نیستند. آنها معتقدند اگر توانستیم نشان دهیم که روش اجتهادی واقع‌نماست و در کشف واقع می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، دلیلی ندارد از روش دیگری برای بررسی واقع‌نمایی نتایج به دست آمده از روش اجتهادی استفاده کنیم. بر فرض که تمام مدعیات این دیدگاه را بپذیریم، اما محصول این روش‌شناسی چیزی نیست که بتوان آن را علمی (به تعبیر رایج در میان جامعه علمی موجود) دانست. توضیح آنکه بین دو مفهوم درستی و علمی بودن باید تفاوت قائل شد. یک نظریه ممکن است درست باشد، اما علمی نباشد. همچنین یک نظریه ممکن است علمی باشد، اما

درست نباشد. پیروان روش اجتهادی در چارچوب پارادایمی خود می‌توانند مدعی یقین یا ظن نسبت به درستی (مطابق با واقع بودن) فرضیات مستخرج از روش اجتهادی خود باشند، اما نمی‌توانند ادعایی درباره علمی بودن (به معنای رایج در جامعه علمی) این فرضیات داشته باشند و برای انتساب یک باور به هر یک از شاخه‌های علوم موجود باید از روش‌شناسی مربوط به آن علم استفاده کرد (ملکیان، ۱۳۷۸).

۴. نامطلوب بودن تولید علم دینی

مطلوبیت امری نسبی است، بر این اساس وقتی از نامطلوب بودن تولید علم دینی صحبت می‌شود، باید مشخص کرد تلاش برای تولید علم دینی از چه جهاتی نامطلوب است. مخالفین علم دینی از دو جهت تلاش برای تولید علم دینی را نامطلوب دانسته‌اند:

الف. نامطلوب بودن تولید علم دینی از جهت علم: به عقیده پایا (۱۳۸۶) طرد متافیزیک از حوزه علم نه ممکن است و نه مطلوب و در این میان هر چه متافیزیک حامی علمی خاص غنی‌تر باشد، امکان دستاوردهای شناختی بیشتری را برای آن علم مهیا می‌کند. به عقیده وی ما برای کشف امر واقع، مستمسکی جز حدس‌هایمان نداریم، به همین جهت معقول است تا می‌توانیم بر تنوع حدس‌هایمان بیفزاییم و در این خصوص کثرت‌گرا باشیم. بنابراین محدود کردن آموزه‌های الهام‌بخش حدس‌ها در زیست‌بوم‌های معرفتی خاص منجر به کاهش تنوع حدس‌ها شده و شانس رسیدن به حدس‌های کارگشا را کمتر می‌کند. بنابراین به عقیده پایا هر چند ما می‌توانیم از آموزه‌های دینی به عنوان منبعی برای فرضیه‌پردازی‌های خود استفاده کنیم، اما محدود کردن خود به این منبع به لحاظ فعالیت علمی مطلوب نیست؛ بگذریم از اینکه در بخش قبلی بیان شد که محصول این چنین بهره‌گیری‌هایی از دین را نمی‌توان به لحاظ روش‌شناختی به دین منسوب داشت. همچنین اعتقاد به دستیابی به علم دینی (علمی که قابل انتساب به دین است) می‌تواند قداست دین را به علم دینی سرایت داده و آن را نقدناپذیر کند، حال آنکه معنای علم با قابلیت نقدپذیری گره خورده است و پیشرفت علم در طول تاریخ در پرتو نقد نظریات علمی به دست آمده است (ملکیان ۱۳۸۵).

حال فرض کنیم به فرضیه‌ای دست پیدا کرده‌ایم که به لحاظ روش‌شناختی هم قابل انتساب به دین است و هم قابل انتساب به علم؛ در این صورت نیز به لحاظ علمی هیچ فایده‌ای در دینی معرفی کردن این فرضیه وجود ندارد.

ب. نامطلوب بودن تولید علم دینی از جهت دین: حال وجه دیگر فرض فوق را در نظر گیریم و این سؤال را مطرح کنیم که اگر مبتنی بر آموزه‌های دینی توانستیم علمی دینی تولید کنیم، چه فایده‌ای دارد که آن را منسوب به دین بدانیم؟ آیا چنین توفیقی به اعتبار دین می‌افزاید؟ یا هدف اصلی دین چیز دیگری بوده و توفیق دین را در تحقق آن هدف باید سنجید؟

دلیل دیگری که برای نامطلوب بودن تولید علم دینی ارائه شده این است که، اگر علم دینی بخواهد علم باشد و در مواجهه با آزمون‌های تجربی تطابق آن با امر واقع سنجیده شود، کاملاً ممکن و حتی قطعی است که شواهد تجربی نظریه‌های منسوب به دین را ابطال کند و این امر اعتبار دین را نزد مردم کاهش خواهد داد. به عقیده پایا ضربه‌ای که کلیسای کاتولیک از آزمایش ابطال‌کننده نیوتن خورد ضربه‌ای کمر شکن بود و این سرنوشت در انتظار هر باور دینی خواهد بود که مدعای کلیسای کاتولیک یا مشابه آن را تکرار کند (پایا، ۱۳۸۶).

۵۶

۵. اخلاقی نبودن علم دینی

بحث‌های نظری درباره علم دینی تاکنون بیشتر حول چند محور ضرورت، امکان و چگونگی علم دینی انجام شده است، اما در سال‌های اخیر به صورت پراکنده بررسی علم دینی به لحاظ اخلاقی نیز مد نظر قرار گرفته است. در ادامه برخی ملاحظات اخلاقی در زمینه تولید علم دینی و به کارگیری آن در مقام عمل بیان می‌شود:

الف. مرحله مسئله‌گزینی: به عقیده ملکیان (۱۳۸۶) در هر علمی مسائل و مشکلات بی‌شماری برای حل و رفع وجود دارد. این در حالی است که هر محققى تنها نیروی جسمانی، ذهنی، روانی، فکری و علمی خاص و محدودی دارد، به گونه‌ای که نمی‌تواند به حل همه مسائل و مشکلات علوم بپردازد. بر این اساس لازم است از میان انبوه مسائل و مشکلات موجود در یک علم، تعدادی را انتخاب کند. دین مختار جامعه پرداختن به پاره‌ای از مسائل نظری یا عملی را مهم دانسته و به آن توصیه و از پرداختن به برخی دیگر از مسائل نهی کرده است. از آنجا که محقق در جامعه‌ای خاص زندگی و از بهره‌وری‌های آن استفاده می‌کند، طبعاً باید برای ارزش‌های مختار این جامعه نیز احترام قائل باشد. در این صورت محقق یا جامعه علمی در چنین جامعه‌ای باید به سراغ آن دسته مسائل و مشکلاتی برود/بروند که دین مختار جامعه به آن توصیه کرده است. به عقیده ملکیان چنین نگاهی در انتخاب مسئله وظیفه‌ای اخلاقی است.

ب. مرحله فرضیه‌پردازی: یعنی مرحله‌ای که در آن محقق به مطالعه و تحقیق برای حل مسئله و رفع مشکل می‌پردازد. به عقیده ملکیان به لحاظ اخلاقی تنها کسی می‌تواند به این وادی گام بگذارد، که توانایی او برای فعالیت در این حوزه احراز شده باشد و کسی که برای مثال تنها فلسفه، کلام، فقه و اصول خوانده است، اخلاقاً نمی‌تواند وارد حوزه حل مسائل جامعه‌شناسی شود (ملکیان، ۱۳۸۶). این در حالی است که به عقیده پایا (۱۳۸۶) بخش عمده‌ای از کسانی که در بخش‌های مختلف تولید علم دینی فعالیت می‌کنند، کسانی هستند که در برابر امواج مدرنیته احساس ضعف می‌کنند و نمی‌توانند به شیوه‌ای عقلانی خود را با الزامات جهان مدرن (که علم نیز یکی از آنهاست) منطبق سازند. به عقیده پایا این گروه به گونه‌ای منفعلانه و تنها به منظور احراز هویت مقاومت، در راه تولید علم دینی، به منزله بدیلی در برابر علم جدید، گام برداشته‌اند.

از سوی دیگر از آنجا که ملکیان (۱۳۸۶) معتقد است روشی آفاقی (عینی) برای کشف نظریه وجود ندارد، تکثرگرایی را در این مقام توصیه و به لحاظ اخلاقی حکم می‌کند: نباید کسانی را که توانایی حل مسئله و رفع مشکل دارند، مجبور ساخت که تنها از طریق خاصی (مراجعه به آموزه‌های دینی) برای حل مسئله و رفع مشکل استفاده کنند. این افراد باید بتوانند ۱. از هر راهی برای حل مسئله و رفع مشکل استفاده کنند و ۲. نتیجه تحقیق خود را بدون نگرانی در معرض داوری جامعه علمی قرار دهند. بر این اساس چنانچه ایده تولید علم دینی ۱. در مرحله حل مسائل و رفع مشکلات، افرادی را به کار گیرد که توانایی آنها برای حل مسئله و رفع مشکل در آن علم خاص احراز نشده است و ۲. تکثرگرایی در مقام حل مسئله را برنتابد و ۳. آزادی در بیان راه حل‌های پیشنهادی را سلب کند، ایده‌ای اخلاقی نیست.

ج. مرحله داوری فرضیه‌ها: به عقیده ملکیان (۱۳۸۴ و ۱۳۸۶) نتایج تحقیق از چند حالت خارج نیستند:

۱. یا معیاری بالفعل برای داوری آنها وجود دارد. در این حالت نتیجه تحقیق با معیار موجود سنجیده می‌شود و تنها به واسطه تطابق یا عدم تطابق با معیار موجود اخذ یا طرد می‌شود. در این حالت انتساب داشتن نتیجه تحقیق به دین دخالتی در اخذ و طرد نتیجه تحقیق نخواهد داشت و دخالت دادن چنین عاملی در فرایند داوری غیراخلاقی خواهد بود.

۲. یا معیاری بالقوه برای ارزیابی آن وجود دارد. برای مثال این ادعا که در فلان

کهکشانشان اکسیژن وجود دارد، یا درست است یا نادرست، اما اکنون ترازویی برای تشخیص حق و باطل ادعای من وجود ندارد.

۳. یا اصولاً هیچ معیاری برای داوری آن وجود ندارد. برای مثال اگر کسی به این نتیجه برسد که آبی زیباترین رنگ جهان است، هیچ ترازویی برای ارزیابی درستی یا نادرستی آن وجود ندارد، چرا که در این گزاره‌ها اصولاً حق و باطلی وجود ندارد. به عقیده ملکیان در دو حالت فوق به لحاظ اخلاقی تنها ۱. می‌توان به طرح دیدگاه خود پرداخت و ۲. نمی‌توان از دیگران خواست که دیدگاه ما را، تنها به این دلیل که ما به خاطر گرایش‌های دینی خود به آن باور داریم، بپذیرند و ۳. نمی‌توان مانع از طرح دیدگاه کسانی شد که با دیدگاه ما مخالف هستند.

د. به‌کارگیری نتایج تحقیقات در عمل: حال چنانچه قرار باشد از نتایج تحقیقات علمی در عرصه عمومی استفاده کرد به لحاظ اخلاقی چه نکاتی را باید در نظر داشت؟ به عقیده ملکیان (۱۳۸۴) اگر نتایج تحقیقات، باورهای آفاقی بالفعل باشد، اخلاقاً باید به لوازم آن پایبند باشیم. در صورتی که نتایج تحقیق باورهای آفاقی بالقوه و باورهای انفسی باشد، در قدم اول به نظر می‌رسد که اخلاقاً نمی‌توان هیچ یک از این نتایج را مبنای تصمیم‌گیری قرار داد، اما چنانچه چاره‌ای جز انتخاب یکی از چند باور یا گزینه متعارض وجود نداشته باشد، باید به باورها و ارزش‌های مردمی که سود و زیان عواقب تصمیم‌گیری بر اساس آن باورها متوجه آنان خواهد شد، مراجعه کرد.

نقد و بررسی

تا بدین جا سعی گردید ادله مخالفین علم دینی به شکل مطلوبی بازخوانی شود. در این بخش به اختصار چهار دلیل طرح‌شده در مخالفت با علم دینی ارزیابی می‌گردد.

ضرورت علم دینی: ادله مخالفین علم دینی در نفی ضرورت علم دینی، ادله قابل توجهی است. بدون اثبات وجود تعارض میان دستاوردهای علمی و آموزه‌های دینی و سنجش قابلیت راهکارهای موجود در رفع این تعارض، همچنین بدون ارزیابی دقیق کلیه عوامل پیدایش بحران‌های عصر حاضر و راهکارهای پیشنهادی برای برخورد با این بحران‌ها، نمی‌توان مدعی ضرورت تولید علمی متفاوت، با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی شد. بر این اساس طرفداران علم دینی باید در پرتو گفتمان انتقادی با ایده‌های پیشنهادشده برای رفع نواقص علوم جدید، رفع تعارض علم و دین و برخورد با بحران‌های عصر حاضر،

نقصان این پیشنهادها را آشکار ساخته و قابلیت آموزه‌های دینی را در رفع این مشکلات، در مقام نظر و عمل نشان دهند.

از سوی دیگر هر چند اشاره شد برای اقدام در زمینه علم دینی، نیازی به اثبات ضرورت علم دینی نیست، اما در میان طرفداران علم دینی میرباقری تأکید بسیاری بر ارائه برهان بر ضرورت تولید علم دینی دارد. وی می‌کوشد این ضرورت را نه بر پایه نقصان‌های مختلف علم موجود یا ناسازگاری علم و دین، بلکه بر مبنای سرپرستی همه‌جانبه دین بر عرصه‌های حیات فردی و جمعی (که علم یکی از آن عرصه‌هاست) تبیین کند: مقدماتی که وی برای اثبات ضرورت تولید علم دینی استفاده می‌کند عبارت‌اند از:

۵۹

۱. تفکر یک عمل ارادی است نه یک انفعال غیرارادی.
 ۲. کیفیت اراده انسان در کیفیت تفکر و فهم او دخالت دارد.
 ۳. دین حوزه‌های رفتار ارادی و اختیاری آدمی را سرپرستی می‌کند.
- در نتیجه ضرورت دارد انسان مومن، تمام ابعاد ارادی و اختیاری خود و از جمله اندیشه خود را، تحت سرپرستی دین قرار دهد و زمانی که چنین کرد، فهمی از جهان پیدا می‌کند که متفاوت از فهمی است که تحت سرپرستی دین شکل نگرفته است (میرباقری، ۱۳۷۱ و موحدابطحی، ۱۳۸۹). اما اینکه به چه روشی باید تفکر خود را تحت سرپرستی دین قرار داد و دستاورد تحقیقی یک چنین نظریه‌ای تا چه اندازه متفاوت از دیگر دیدگاه‌های موجود در زمینه علم دینی است؟ پرسشی است که باید در مقالات دیگر پیگیری شود. امکان علم دینی: همان‌طور که اشاره شد شواهدی که مخالفین علم دینی از تلاش‌های ناموفق در زمینه علم دینی بدان متوسل شده‌اند، به‌لحاظ منطقی نمی‌تواند امتناع علم دینی را ثابت کند، هر چند به‌لحاظ روان‌شناختی این ذهنیت را برای مخاطب فراهم می‌آورند که تلاش در این راه بی‌نتیجه است.

از سوی دیگر در ادله‌ای که سروش در باب امتناع منطقی علم دینی ارائه کرده است، علم در مقام ثبوت (نفس‌الامری) در نظر گرفته شده است، اما علم در بحث علم دینی، علم در مقام اثبات یا تحقق خارجی است. همان‌طور که سروش هم به‌خوبی اشاره کرده است، یکی از انگیزه‌های طرح ایده علم دینی، رفع تعارض علم و دین است و این علم و دین در مقام تحقق خارجی است که با هم معارض می‌شوند، نه علم و دین در مقام نفس‌الامر. سروش (۱۳۹۰) حتی آنجا که خواسته است علم را در مقام اثبات (تحقق خارجی) بررسی کند و امتناع علم دینی را نتیجه بگیرد، باز هم دچار همین خلط شده

و بیان داشته است: هر چند مسائل یک علم می‌توانند از دین تأثیر پذیرند، اما برای یک مسئله مشخص یک پاسخ درست بیشتر وجود ندارد و مطابق ضابطه بیان شده این پاسخ دینی و غیردینی ندارد.

این در حالی است که در مقام اثبات و تحقق خارجی هر یک از علوم انسانی هم موضوعات، روش‌ها و غایات متفاوتی وجود دارد و هم برای یک مسئله پاسخ‌های متفاوتی ارائه شده است و مطابق دیدگاه سروش معقول است که از دینی یا دینی‌تر بودن یکی از نظریه‌ها نسبت به دیگر نظریه‌ها صحبت کنیم. برای مثال در جامعه‌شناسی برخی موضوع جامعه‌شناسی را واقعیت اجتماعی به منزله یک شیء (نظریه دورکیم)، برخی کنش معنادار اجتماعی (نظریه وبر) و برخی رفتار اجتماعی (نظریه اسکینر) دانسته‌اند. روش‌های کمی و آماری (در کارکردگرایی) و روش‌های کیفی و تفسیری (در پدیدارشناسی) و روش‌های نقد فلسفی (در نظریه‌های انتقادی) از روش‌های رایج در جامعه‌شناسی و مطالعات اجتماعی هستند. همچنین تبیین علی واقعیت‌های اجتماعی به‌منظور پیش‌بینی و کنترل آنها (نظریه دورکیم)، فهم معنای کنش اجتماعی (نظریه وبر)، تغییر مناسبات اجتماعی (برای مثال در مکتب فرانکفورت یا فمینیسم) غایات مختلفی است که در جامعه‌شناسی و مطالعات اجتماعی دنبال می‌شود. مارکس و دورکیم و وبر در یک بازه زمانی مشترک با مسئله مشترکی (سرمایه‌داری و صنعتی‌شدن) روبرو شدند، اما سه تحلیل و سه پاسخ متفاوت برای آن ارائه کردند.

بر این اساس مطابق معیار سروش نه‌تنها می‌توان از میان نظریه‌های موجود، نظریه‌ای را که بیش از همه با آموزه‌های اسلامی هماهنگ است دینی‌تر از سایر نظریه‌ها دانست، بلکه می‌توان در مسیر ساخت نظریه‌ای گام برداشت که بیش از تمام نظریه‌های موجود با آموزه‌های دینی سازگار و هماهنگ باشد (موحدابطحی، ۱۳۹۱).

اما درباره ادله ملکیان درباره امتناع علم دینی، همان‌طور که رشاد (۱۳۸۷) اشاره کرده است می‌توان علم دینی را مقول به تشکیک دانست که بسته به نحوه و میزان ارتباط آن با دین شدت و ضعف پیدا می‌کند. برای مثال فلسفه فارابی را به نسبت با فلسفه ارسطو می‌توان دینی‌تر دانست. حال اگر در باب ضرورت علم دینی، دلیل سرپرستی دین بر ابعاد مختلف حیات (از جمله بعد تفکر و تعقل) را پذیرفتیم، مطابق با قاعده میسور (ما لایدرک کله لایترک کله) می‌توان گفت اگر دست یافتن به صورت کامل و مصداق اتم علم دینی در شرایطی دشوار یا ناممکن باشد، نمی‌توان از آن بخشی که ممکن و مقدور است، چشم‌پوشی کرد.

مطلوبیت علم دینی: نگرانی‌هایی را که مخالفین علم دینی در ارتباط با نامطلوب بودن علم دینی مطرح کرده‌اند با توضیحاتی می‌توان برطرف کرد:

۱. علم دینی به دنبال منحصر کردن حوزه الهام‌گیری نظریه‌پرداز، در آموزه‌های دینی نیست، بلکه بر آن است که در کنار حوزه‌های الهام‌گیری موجود، از ظرفیت احتمالی آموزه‌های دینی نیز در جهت‌دهی به فعالیت علمی بهره‌گیرد (باقری، ۱۳۸۲).

۲. تفکیک میان متن دین و فهم از آن و همچنین خطاپذیر و نقدپذیر دانستن علوم اکتسابی بشر، حتی آنچه وی از متون دینی می‌فهمد، مورد پذیرش طرفداران علم دینی است (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹).

۳. از آنجا که در علم دینی آموزه‌های دینی به صورت مستقیم به بوته آزمون تجربی نمی‌روند، بلکه این فهم ما از آموزه‌های دینی است که به اشکال مختلف (مستقیم یا به واسطه فرضیه‌هایی که مبتنی بر آنها ارائه می‌کنیم) در معرض آزمون قرار می‌گیرد، در نتیجه ابطال علم دینی، لطمه‌ای به اعتبار آموزه‌های دینی وارد نمی‌کند.

۴. از آنجا که استخراج فرضیه‌های علمی از آموزه‌های دینی اثر جانبی دین است به همین دلیل حتی اگر موفق به تولید هیچ علم دینی‌ای هم نشدیم، باز هم رسالت اصلی دین (هدایت بشر) به قوت خود باقی است (باقری، ۱۳۸۲).

به عقیده جوادی آملی (۱۳۸۶) مشکل عمده‌ای که در بحث از ترابط علوم در طول تاریخ به وجود آمده آن است که گروهی از عالمان و دین‌باوران متصلب و متعصب از مرز تجرید به تجربه یا از حد تجربه به تجرید تجاوز کرده‌اند و این تضارب آراء میمون را به تحارب و کارزار مشئوم بدل نموده‌اند که در این میدان منحوس هم معلوم‌ها آسیب می‌بینند و هم علوم فرسوده شده و از رشد و بالندگی بازمی‌مانند و هم عالمان و دین‌باوران مصدوم خواهند شد.

اخلاقی بودن علم دینی: آنچه ملکیان درباره جهات اخلاقی ایده علم دینی مطرح کرده است، بیشتر ناظر به کیفیت اجرای ایده علم دینی است تا درباره ماهیت ایده علم دینی.

۱. همان‌طور که ملکیان اشاره کرده است دخالت دادن ارزش‌های جامعه دینی در فرایند مسئله‌گزینی امری اخلاقی است و اندیشمندان جامعه دینی اخلاقاً موظف‌اند مسائل و مشکلات جامعه خود را در اولویت قرار دهند.

۲. اگر ملاک احراز توانایی نظریه‌پردازی، داشتن تحصیلات تکمیلی است، بسیاری از محققان مراکزی همچون پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی (ره) که از مراکز فعال در زمینه تولید علوم انسانی اسلامی هستند، علاوه بر آشنایی با فلسفه اسلامی، فقه، اصول و تفسیر، دارای تحصیلات تکمیلی در حوزه‌های خاص علوم انسانی هستند.

۳. همان‌طور که ملکیان اشاره کرده است، ایده علم دینی زمانی با مشکل اخلاقی در زمینه نظریه‌پردازی برخورد می‌کند که نظریه‌پردازان به بهره‌گیری صرف از آموزه‌های دینی برای فرضیه‌پردازی مجبور شوند. اما اگر کسانی بر این باور باشند که یکی از راه‌های نظریه‌پردازی (نه تنها راه) بهره‌گیری از آموزه‌های دینی به اشکال مختلف است و با این نگاه به رقابت با دیگر نظریه‌پردازان حوزه علمی خود بپردازند، هیچ عمل غیراخلاقی‌ای رخ نداده است. در مقابل در جایی که امکان تولید علم دینی اثبات شده باشد، ممانعت از تلاش علمی برای تولید علم دینی امری غیراخلاقی است.

۴. هر چند در مقام داوری باید ماهیت گزاره و روش داوری درباره آن را در نظر داشت، اما در مقام اقناع مخاطب می‌توان به تناسب ویژگی‌های معرفتی مخاطب، روش‌های مختلفی را در پیش گرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ایده علم دینی در سه دهه گذشته عمدتاً در بستری نظری (فلسفی و کلامی) طرح شده است و نظریه‌های مختلفی در این زمینه ارائه شده است. چنانچه این ایده بخواهد توانایی خود را در حوزه‌های مختلف علمی آشکار سازد، باید سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی علمی خاصی، مبتنی بر توانمندترین نظریه علم دینی صورت گیرد. برای تشخیص میزان توانمندی نظریه‌های ارائه شده در زمینه علم دینی باید گفتمان انتقادی در این زمینه گسترش و تعمیق یابد. این مهم نیازمند زمینه‌سازی مناسبی است تا در پرتو آن ناقدان علم دینی به صورت مشخص هر یک از نظریه‌های ارائه شده در این زمینه را آزادانه نقد کنند و نظریه‌پردازان علم دینی از این نقدها بهره برده و به جرح و تعدیل نظریه خویش همت گمارند. از این طریق هم توانمندی نظریه‌های علم دینی بیش از پیش آشکار می‌گردد، هم زمینه برای همگرایی طیف وسیع و روزافزون نظریه‌های علم دینی فراهم می‌شود. همچنین اساتید و پژوهشگران و مراکز آموزشی و پژوهشی‌ای که در حال حاضر در صدد تولید علم دینی هستند، باید به صورت مرتب نقدهای عالمانه و متعهدانه مخالفین علم دینی را، به خصوص نکات اخلاقی را که در این زمینه مطرح شده است مد نظر

داشته باشند. متأسفانه هر چند پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران تلاش‌های بسیاری در عرصه سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی علمی کشور در زمینه علم دینی انجام گرفته است، اما به‌خاطر بی‌توجهی به آراء مخالفان علم دینی، هنوز بسیاری از زمینه‌های لازم برای تحقق این ایده در کشور فراهم نیامده است. برای مثال هنوز هیچ مرکز آموزشی و پژوهشی متولی تدوین روش‌شناسی فهم متون دینی با بهره‌گیری از آثار جهان اسلام در حوزه علم اصول و قواعد تفسیر از یک‌سو و دستاوردهای علمی در زمینه روش‌شناسی تاریخی، هرمنوتیک و نقد ادبی از سوی دیگر نیست. هیچ مرکز آموزشی و پژوهشی به‌صورت جدی فعالیت در زمینه فلسفه، روش‌شناسی و تاریخ علوم انسانی و اجتماعی را در دستور کار خود ندارد. هیچ مرکز آموزشی پژوهشی توسعه‌یافته‌ای مناسبات علم و دین را با بهره‌گرفتن از آخرین دستاوردهای علمی و دینی بررسی نمی‌کند. هنوز اخلاق حرفه‌ای در خصوص فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی در حوزه علوم انسانی دانشگاهی، علوم دینی حوزوی و همچنین علم دینی تدارک دیده نشده است و ...

منابع

۱. ابن‌رشد، محمدبن احمد. (۱۳۷۶). *فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال*. جعفر سجادی. تهران: امیرکبیر.
۲. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). *هویت علم دینی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. بستان، حسین. (۱۳۸۴). *گامی به سوی علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. پایا، علی. (۱۳۸۶). *ملاحظات نقادانه درباره دو مفهومی علم دینی و علم بومی*. فصلنامه حکمت و فلسفه. سال سوم. شماره ۱۱. این مقاله همچنین با مشخصات دشواری‌های سخن گفتن از مفهوم علم دینی. *اخبار ادیان*. ش ۲۴ و ۲۵. اسفند ۱۳۸۶ منتشر شده است.
۵. پایا، علی. (۱۳۸۸). *آیا الگوی توسعه ایرانی - اسلامی دست یافتنی است؟*. روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۰.
۶. پایا، علی. (۱۳۹۱). *تکنولوژی دینی؛ چستی و امکان تحقق*. روش‌شناسی علوم انسانی. ش ۷۳.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
۸. حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران. (۱۳۹۰). *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*. چاپ ۵. ویراست ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۷). *معیار علم دینی*. ذهن. شماره ۳۳.
۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹). *راز و ناز علوم انسانی*، در <http://www.drSOROUSH.com/Persian/> *By_DrSorouh/P-NWS-13890712-RazVaNazOloomEnsani.html*
۱۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۰). *اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم*. در مجموعه *مقالات علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*.
۱۲. عابدی‌شاهرودی. (۱۳۹۰). *نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین*. در مجموعه *مقالات علم دینی دیدگاه‌ها و ملاحظات*.
۱۳. علی‌پور، مهدی و حسنی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). *دین در ترازوی اخلاق*. تهران: صراط.
۱۵. کوستلر، آرتور. (۱۳۶۱). *خوابگردها*. منوچهر روحانی. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۶. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵ الف). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*. چ ۴. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵ ب). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۳). *بررسی گونه‌های تعارض بین علم و دین*. مصباح. شماره ۱۰.

۱۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸ الف). تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه. نقد و نظر. شماره ۲۰-۱۹. ص ۲۳۳-۲۱۶. بازنشر در راهی به رهایی. ص ۵۲-۸۱.
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸ ب). مقدمه کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی در ایزوتسو. توشیهیکو. مفهوم ایمان در کلام اسلامی. زهرا پورسینا. تهران: سروش.
۲۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). علم دینی. فصلنامه حوزه و دانشگاه. شماره ۲۲. ص ۱۸-۱۰. بازنشر در راهی به رهایی. ص ۹۲-۸۱.
۲۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). حکومت دینی و سکولاریزم. ارائه شده در کرسی نظریه پردازی و نقد اندیشه. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). چیستی و هستی فلسفه اسلامی. نقد و نظر. سال ۱۱. شماره ۱ و ۲.
۲۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶). مفهوم علم بومی خطاست. ارائه شده در همایش علم بومی و علم جهانی؛ امکان یا امتناع؟. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۲۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰). پیش فرض های بازسازی اسلامی علوم انسانی. در مجموعه مقالات علم دینی دیدگاه ها و ملاحظات. ص ۱۷۱-۲۰۰.
۲۶. منصوری، علیرضا. (۱۳۸۴). برهان معجزه نبودن در دفاع از رئالیسم علمی. حوزه و دانشگاه.
۲۷. موحدابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۸۹). اراده گرایی، مبنایی برای علم دینی، بررسی دیدگاه فرهنگستان علوم اسلامی. معرفت کلامی. شماره ۴ و مجموعه مقالات همایش مبانی فلسفی علوم انسانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). ۱۳۹۰.
۲۸. موحدابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۹۱). دو راهکار تولید علم دینی بر مبنای آراء دکتر سروش. جستارهای فلسفه دین. شماره ۴.
۲۹. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۷۱). رابطه تعاریف فلسفی، توصیفات علمی و سرپرستی دینی. قم: فرهنگستان علوم اسلامی.
۳۰. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۸۷). جهت داری علوم از منظر معرفت شناسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۰). علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی. در مجموعه مقالات علم دینی دیدگاه ها و ملاحظات.
۳۲. نصر، سیدحسین. (۱۳۷۱). انسان و طبیعت، بحران معنوی انسان متجدد. احمدرضا جلیلی. نقد و نظر. شماره ۱۵ و ۱۶.
۳۳. نصر، سیدحسین. (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس. حسن میانداری. قم: طه.
۳۴. هارمن، گیلبرت. (۱۳۷۹). استنتاج از راه بهترین تبیین. رحمت الله رضایی. ذهن. شماره ۲۳.
۳۵. هودبوی، پرویز. (۱۳۸۴). اسلام و علم، ارتدکس مذهبی و مبارزه برای عقل گرایی. پیمان متین و اسکندر قربانی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

36. Resnik, D. (1998). *The Ethics of Science. (Philosophical Issues in Science)*. London and New York: Routledge.
37. Hans, J. (2003). *Toward a Philosophy of Technology*. in *Philosophy of Technology: The Technological Condition*. Oxford: Blackwell Publishing.
38. Kristin Shrader-Frechette. (2003). *Technology and Ethics*. in *Philosophy of Technology: The Technological Condition*. Oxford: Blackwell Publishing.
39. Bunge, Mario, *philosophical Input and Outputs of Technology*. (1978). in Scharff R. C. & Dusek V. (2003). *Philosophy of Technology: the Technological Condition: an Anthology*, Blackwell Publishing. pp 172-181.