

علم دینی

محمد فتحعلیخانی

عضو پژوهشکده حوزه و دانشگاه

مقصود از «علم دینی»

ترکیب علم دینی می‌تواند در اذهان مختلف معانی گوناگونی را متبادر سازد، از این رو، برای پرهیز از سوء برداشت ناگزیر به تنقیح مراد خود از این ترکیب می‌پردازیم.

در اینجا مقصود از علم دینی فردی از افراد تعبیری عام یعنی «علوم دینی» نیست. علوم دینی غالباً به علوم هم‌چون کلام، تفسیر، فقه و امثال آن اطلاق می‌شود. این علوم متصدی بحث و بررسی درباره عقاید دینی و احکام و معارف موجود در متون دینی هستند. معنای «علم دینی» مورد نظر در این نوشته با توضیحی درباره «علم» و «دین»

آشکار می‌شود. واژه علم در معانی مختلفی به کار می‌رود یکی از معانی آن، مطلق آگاهی است. در این کاربرد علم به همه آگاهیها اطلاق می‌شود. روش تحصیل آگاهی در اطلاق علم بر آن تأثیری ندارد. چنانکه علم حضوری که اساساً حصولی نیست و طبعاً روشی هم برای تحصیل آن در کار نیست؛ علم خوانده می‌شود.

معنای دیگری که از معنای نخست اخص است عبارت است از «باور صادق موجه». این معنا همه تصدیقات انسان درباره امور واقع را شامل است. به این ترتیب تصورات و علوم اعتباری خارج از شمول این معنا هستند.

در معنای دیگر، علم اطلاق می‌شود بر همه رشته‌های پژوهشی روشمند و هدفدار که درباره مجموعه‌ای از مسائل پژوهش می‌کنند. علوم تجربی و اعتباری فارغ از اینکه تابع کدام روش باشند، به این معنی علم خوانده می‌شوند. «علم» (Science) در کاربرد رایجی که در روزگار ما یافته است به معرفتی اطلاق می‌شود که از روش تجربی بهره می‌برد و پیروی می‌کند. علم در این معنی بر علوم طبیعی و گروهی از علوم انسانی اطلاق می‌شود. فیزیک، زیست‌شناسی، روانشناسی و جامعه‌شناسی از جمله معارفی هستند که نام «علم» را بر خود می‌نهند.

مقصود از «دین» مجموعه معارف (عقاید، اخلاقیات و احکام فقهی و...) موجود در متون دینی است. مثلاً درباره اسلام مجموعه معارف مطرح شده در قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام.

«علم دینی» هدفی است که در نزد همه مدعیان آن معنای واحدی ندارد، اما شاید بتوان وجه مشترک همه آنها را اینگونه توضیح داد. همه مدعیان علم دینی خواستار ساختن منظومه‌های معرفتی هستند که متناظر با علوم تجربی (برخی فقط در حوزه علوم انسانی تجربی) درباره امور واقع پژوهش می‌کنند. این پژوهشها به صورت‌های گوناگونی از دین بهره می‌برند. چگونگی این بهره‌مندی در تصاویر مختلف «علم دینی» متفاوت است. در اینجا صور مختلف علم دینی را بر اساس نوع بهره‌ای که از دین می‌برند تقسیم می‌کنیم:

۱. برخی معتقدند هرگونه اخباری که در متون دینی معتبر نسبت به امور واقع شده است. از آنجا که آگاهی نسبت به واقع است علم می‌باشد و می‌تواند در زمره مجموعه گزاره‌های یک منظومه معرفتی قرار گیرد و همچون دیگر گزاره‌های آن منظومه معتبر قلمداد شود. این اعتبار مستند به وحیانی بودن منبع این آگاهی است و نیازی به توجیه از طریق روشهای دیگر ندارد.

۲. برخی معتقدند گزاره‌های دینی که می‌توانند جایگزین مبادی مابعدالطبیعی علوم شوند از دین اخذ می‌شوند و

پایه پژوهشهای تجربی قرار داده می‌شوند.

۳. همچنین می‌توان گزاره‌های دینی را به تناسب مضمونی که دارند به عنوان فرضیه در نظر گرفت و آنگاه آنها را آزمود و در صورت تأیید تجربی، آن را به عنوان قانون یا نظریه علمی تجربی پذیرفت.

۴. می‌توان اهداف کلی و نگرشهای بنیادین دینی را در تأسیس و راهبری علوم دخالت داد و از جهتگیری علوم به سمت و سوی نگرش غیردینی به عالم جلوگیری کرد.

۵. می‌توان گزاره‌های علمی را به دین عرضه کرد و مواردی که دین تأیید نمی‌کند، کنار گذارد.

۶. برخی از آموزه‌های دین می‌توانند به منزله یافته‌های بنیادین تلقی شوند و با استفاده از روشهای معمول در اصول فقه و فقه لوازم آن سنجیده شود و به این ترتیب بر پایه آن اصول علم دینی گسترده شود.

نخستین صورت از صور ششگانه «علم دینی» علمی غیرتجربی است. این صورت برای دین و علم قلمروهای مشترکی می‌شناسد و زبان دین را زبانی ناظر به واقع (Cognitive) می‌داند. روش پژوهش در این «علم دینی» روشی دوگانه است؛ زیرا مبدأ اعتبار گزاره‌های این علم می‌تواند «دین» باشد و می‌تواند «تجربه» باشد.

بهره تصویر دوم علم دینی از «دین» به گستردگی تصور اول نیست. قلمرو دین از نگاه این «علم دینی» می‌تواند همچون صورت اول باشد و می‌تواند قایل به خارج بودن موضوعات علوم از قلمرو دین باشد و در خصوص زبان دین - همچون صورت نخست - قایل به شناختاری بودن زبان دین است. صورت سوم علم دینی درباره قلمرو دین و زبان دین با صورت نخست همداستان است، ولی بهره علم دینی از دین را تنها در مقام کشف (Context of Discovery) می‌داند. در نتیجه «علم دینی» در این معنا علمی تجربی خواهد بود.

صورت چهارم بادیگاههای متفاوت درباره قلمرو دین و زبان دین سازگار است و روش تجربی را در خود

می‌پذیرد.

صورت پنجم مواضع دین‌شناسانه مشترکی با صورت اول و سوم دارد، ولی محصول علم دینی را در نهایت محصولی تجربی می‌داند؛ زیرا نقش دین در این صورت نقش سلبی است و نتایج پژوهشی آن مستقیماً از دین بهره‌ای ندارد.

در ادامه این نوشته می‌کوشیم با بررسی این صورت از صورت سوم تقریر تازه‌ای را عرضه کنیم.

چرا «علم دینی»؟

پیش از بیان تصاویر مختلف علم دینی و بحث درباره آنها لازم است این سؤال را از خود بپرسیم که اساساً چه انگیزه‌هایی می‌تواند موجب طرح مسأله‌ای به نام «علم دینی» بشود. ناکامی علوم تجربی در برآوردن خواسته‌های انسان و جهتگیری معضل‌آفرین آنها در حیات و تمدن بشری می‌تواند به این نتیجه منتهی شود که عالمان نیازمند دستگیری مبدأی متعالی هستند تا بتوانند علم را در جهت سعادت همه‌جانبه انسان پیش برند. «علم دینی» بدیل و جایگزین مناسبی است که از پشتوانه‌ای متعالی بهره دارد. مقابله با «تعارض» علم و دین نیز می‌تواند یک انگیزه باشد. علوم تجربی در سرآغاز ظهور و بالندگی خود از دو جهت - یکی آشکار و دیگری پنهان - با آموزه‌های دین مسیح در تعارض قرار گرفتند. تعارض آشکار در ناحیه کشفیات علوم بود که با ظواهر متن دینی (کتاب مقدس) ناسازگار بودند. مانند کشفیاتی همچون خورشید مرکزی که با دیدگاه کلیسایی رایج مبنی بر مرکزیت زمین ناسازگار افتاد.

تعارض پنهان در پیشفرضهایی بود که حرکت علوم تجربی بر آنها استوار می‌شد. این پیش‌فرضها البته لزوماً مبناهای منطقی علم تجربی نبودند، ولی به هر روی، روحیه مناسب برای پیشبرد علم تجربی را فراهم آورده بودند. نگاه مادی به عالم و اعتقاد به خودبستگی انسان در شناخت عالم از جمله این پیشفرضها بودند. بدون

شک، اعتقاد به این پیشفرضها مقدمه ضروری مشارکت در علوم تجربی نیست، ولی آنچه که عملاً رخ داد تأثیر اینگونه عقاید در ظهور و پیشبرد علم تجربی بود. به این ترتیب، سه‌گونه تعارض میان علم و دین قابل تصور است:^۱

تعارض گزاره‌های علمی و گزاره‌های دینی، و تعارض پیشفرضهایی که علوم ابتناء منطقی بر آنها دارند با گزاره‌هایی دینی، تعارض پیشفرضهایی که روحیه علمی را بنا یا تقویت می‌کنند با روحیه دینی. آنچه که عمدتاً ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول داشته است مسأله تعارض گزاره‌های علمی و دینی بوده است. در این میان، راههای گوناگونی برای رفع یا توضیح تعارض علم و دین پیموده شده است. فرض تعارض گزاره‌های علمی و دینی مبتنی بر آن است که اولاً، علم واقع‌نماست و گزاره‌های دینی شناختاری (Cognitive) هستند و ثانیاً، علم و دین در مواردی از موضوعاتی مشترک سخن می‌گویند. بر این اساس، هرگاه علم تجربی درباره موضوعی قضاوتی را عرضه کند که دین آن را نفی می‌کند و یا قضاوت دین متفاوت و غیرقابل جمع با قضاوت آن علم باشد؛ تعارض غیرقابل اجتناب خواهد بود.

تعارض علم و دین به گونه‌ای دیگر نیز قابل تصویر است. تعارض به شکل فوق در خصوص گزاره‌های اخباری دینی قابل تصور است، اما گزاره‌های انشایی دینی که اهداف و غایاتی را برای انسان معرفی می‌کنند نیز ممکن است به شکلی در تعارض با علم واقع شوند و آن هنگامی است که آگاهیهای حاصل از دانش تجربی پیگیری آن هدف را نامقدور معرفی کند، در نتیجه وانهادن آن هدف در فرض اطمینان به آگاهی خاص علمی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و گونه دیگری از تعارض علم و دین رخ خواهد نمود. در علوم کاربردی همچون تعلیم و تربیت و مدیریت نیز ممکن است توصیه‌های علم و توصیه‌های دین نافی هم باشند و تعارض علم و دین پدید آید. ظهور چنین تعارضاتی منشأ ارائه روشهایی

برای رفع تعارض شده است. طرح «علم دینی» نیز می‌تواند یکی از این روشها باشد که در پی نتایج نظری و عملی برای از میان برداشتن تعارض علم و دین است. پیش از توضیح اینکه چگونه «علم دینی» رفع تعارض می‌کند نگاهی به دیگر شیوه‌های رفع تعارض می‌افکنیم.

روشهای مقابله با تعارض علم و دین

۱. تمایز قلمرو

از جمله راههایی که برای رفع تعارض از سوی اندیشمندان پیشنهاد شده است، تشکیک در پیشفرضهای تعارض است. برخی گفته‌اند موضوعات علم و دین به کلی از هم متمایزند. این روش از زمان گالیله سابقه دارد. طرح او مقتضی عقب‌نشینی دین در برابر علم به موازات پیشرفت علم بود؛ زیرا او قلمرو دین را جایی می‌دانست که دانش بشر به آن راه نیافته باشد.

کانت با نقد عقل محض کوشید مسائل مربوط به مبدأ جهان را از محدوده عقل نظری خارج کند و به این ترتیب مسائل دینی همچون خداشناسی را در قلمرو عقل عملی قابل بررسی بداند و عقل نظری را در خصوص پدیدارهای زمانی و مکانی کارآمد یافت و مسائل علمی مربوط به امور محسوس را در قلمرو عقل نظری قابل بررسی معرفی کرد. به این شکل کانت حوزه بررسی دین و علم را کاملاً از یکدیگر جدا نمود و راه را بر تعارض علم و دین بسته دید.^۲

«کارل بارت متأله پروتستان (۱۸۸۶-۱۹۶۸) که نماینده نامدار نوارتدکسی است، معتقد بود که الهیات و علم با موضوعات اساساً متفاوتی سروکار دارند، موضوع الهیات تجلی خداوند در مسیح است، و موضوع علم، جهان طبیعت».^۳ «او با قاطعیت می‌گفت که خداوند همواره وجودی است «به کلی دیگر» (Wholly other) و پروردگاری متعال (Transcendent) است که فقط وقتی می‌توان او را شناخت که خواسته باشد خود را آشکار کند».^۴ در نظر بارت تمایز موضوع این دو حوزه موجب

تفاوت روشهای آن دو است «الهیات با خداوند متعال و مرموز سروکار دارد و خداوند آن‌چنان بی‌شبهت به جهان عینی عرصه تحقیق علم است که روشهای یکسانی را نمی‌توان در هر دو حوزه به کار برد».^۵ چنانکه پیداست بارت در واقع پیشفرضهای تعارض علم و دین را انکار می‌کند: از سویی موضوع و قلمرو علم و دین را از یکدیگر متمایز می‌داند و از سویی دیگر ناگزیر گزاره‌های دینی (موجود در کتاب مقدس) را چنان تأویل می‌کند که آنها را غیرناظر به واقع طبیعی می‌شمارد.

۲. تمایز در هدف

یکی از مسایل مهمی که در تعیین رابطه علم و دین مؤثر واقع می‌شود تعیین هدف علم و هدف دین است. اگر هدف علم و دین هر دو تبیین باشد، رابطه را باید به گونه‌ای توضیح داد و اگر همچون ابزارانگاران علم را تبیین‌گر ندانیم بلکه پیش‌بینی و کنترل را وظیفه علم بدانیم و یا اگر دین را صرفاً تنظیم‌کننده زندگی فردی و اجتماعی بشناسیم نه تبیین‌کننده امور واقع؛ آنگاه توضیح رابطه علم و دین دگرگون می‌شود.^۶ و بحث از تعارض علم و دین نیز چهره‌ای دیگر می‌یابد.

اما تفاوت هدف فقط در تبیین‌کننده بودن یا نبودن نیست، بلکه ممکن است کسی قایل شود که علم و دین هر دو تبیین‌کننده‌اند، ولی هدف آن دو از تبیین یکی نیست؛ یعنی هر کدام «می‌کوشند بر مبنای روشها و غایات متفاوت، برای موضوعات واحد، انواع متفاوتی از تبیین را عرضه کنند. بنابراین رابطه میان علم و الهیات رابطه میان دو امر مکمل [خواهد بود]. در اینجا مکمل بودن به این معناست که تبیین‌های علمی و کلامی که ناظر به واقعه واحدی هستند. هر دو می‌توانند در ساحت مربوط به خود صادق و کامل باشند، اما روشها و غایات این دو مشغله با یکدیگر تفاوت فاحش دارند... مکمل دانستن علم و دین، این حسن مسلم را دارد که اطلاق ناصواب روشهای علمی بر موضوعات دینی و نیز تجاوز الهیات به حریم

مسائل علمی را منتفی می‌کند»^۷. این تلقی از تفاوت‌های تبیین علمی و دینی متعلق به دونالد مک کی است، ولی همه کسانی که به تمایز هدف علم و دین توجه داده‌اند حضور گزاره‌هایی را که در ساحت علوم سخن می‌گویند، در متون دینی منتفی نمی‌دانند، لذا معتقدند: «اسلام در مورد حقایق خارجی اصالتاً هیچ تعهدی به بیان حقایق عینی ندارد، مثلاً اسلام نیامده که به ما بگوید یک درخت سیب چقدر باید میوه بدهد و شرایط میوه‌دانش چیست... اینها به اسلام هیچ ربطی ندارد. اسلام برای هدایت بشر آمده و آنچه موجب سعادت او می‌شود»^۸. در این دیدگاه اسلام برای بیان مسایل علمی یا تاریخی نیامده است، ولی وقتی مطلبی را درباره این مسائل بیان داشت باید به آن اعتقاد ورزیم و در نتیجه هر نظری که مخالف نص قرآن و یا حدیث معتبر باشد مورد قبول نیست^۹. چنانکه پیداست در این دیدگاه اگرچه صراحتاً هدف علم و دین از یکدیگر متفاوت است ولی موضوعات مطرح در علم و متون دینی گاه مشترکند.

۳. تفاوت زبان علم و زبان دین

شرطهای تعارض دو گزاره را پیشتر گفتیم. آن شروط همه در فرضی تعارض را ممکن می‌سازند که گزاره علمی و گزاره دینی هر دو معنادار باشند. پوزیتیویستهای منطقی تعارض علم و دین را از ریشه می‌کنند، ولی البته به قیمت بی‌معنا کردن گزاره‌های دینی. اصل مشهور پوزیتیویستها اصل تحقیق‌پذیری است. بر طبق این اصل معنای هر گزاره در پرتو روش تحقیق آن فهمیده می‌شود و یگانه روش تحقیق معتبر روش تجربی است، این گزاره‌های تجربی هستند که امکان آزمودن آنها از طریق حس وجود دارد. لذا، هر گزاره دیگری (جز گزاره‌های توتولوژیک منطقی و ریاضی) را باید فاقد معنا شمرد. با استخدام این اصل درباره گزاره‌های متون دینی تکلیف گزاره‌هایی که ناظر به امور و اعیان قابل حس نیستند معلوم می‌شود. گزاره‌هایی که درباره خدا، نفس، فرشتگان و

امثال آن سخن می‌گویند از نظر اصل تحقیق‌پذیری فاقد معناست، اما گزاره‌هایی که در متون دینی آمده‌اند و موضوع آنها امور قابل تجربه است، بنابراین تحقیق‌پذیری، باید مورد ارزیابی تجربی قرار گیرند. البته فیلسوفان غربی به تناسب دیدگاه‌های خاصی که در باب مسیحیت داشته‌اند درباره این گونه گزاره‌ها آرای مختلفی دارند.

فیلسوفان تحلیل‌زبانی قاعده‌ای دیگر را به جای قاعده تحقیق‌پذیری پیشنهاد کردند. در نزد آنان معنای هر گزاره را از طریق کاربرد آن می‌توان فهمید. به این ترتیب، کارکردهای متنوعی را برای زبان‌شناسایی کردند و قائل شدند که باید حیطه‌های مختلف زبانی را جدا از یکدیگر مورد بررسی قرار داد. یکی از این حیطه‌ها، قلمرو علم است که در آن قلمرو، درباره اعیان و روابط مشاهده‌پذیر سخن می‌رود و غایت آن اغلب پیش‌بینی حوادث طبیعی و مهار طبیعت است. حیطه‌های دیگری نیز باغایاتی دیگر وجود دارند، همچون حیطه زبان اخلاقی یا دینی. مثلاً زبان دینی نوعاً برای مقاصد نظیر نیایش و کسب آرامش به کار می‌رود^{۱۰}. خلاصه اینکه، در نزد طرفداران تحلیل‌کارکردی زبان، زبان علم یگانه زبان شناختاری است، ولی یگانه زبان معنادار نیست.

درباره کارکردهای زبان دینی نظرات مختلفی ابراز شده است، از جمله؛ برخی گزاره‌های دینی را متکفل بیان نوعی احساس دانسته‌اند و برخی دیگر افزون بر بیان احساس، وجود نوعی انگیزندگی را در این گزاره‌ها قایل شده‌اند. از جمله دیدگاه‌های مشهور در این زمینه نظر ریچارد بون بریث ویت فیلسوف انگلیسی معاصر است. وی معتقد است که کارکرد گزاره‌های دینی همچون کارکرد گزاره‌های اخلاقی است. در نظر وی گزاره‌های دینی و اخلاقی حکایت از توصیه و التزام به نحوه‌ای خاص از سلوک و رفتار دارند. در نتیجه صدق و کذب درباره گزاره‌های دینی بی‌معناست و اساساً حکایات و گزاره‌های دینی که در قالب داستان آمده‌اند بی‌آنکه نیازی به واقعی بودن داشته باشند مخاطبان خود را به

سوی الگوی خاصی از زندگی دعوت و ترغیب می‌کنند و به این ترتیب در ترجیح یک دین بر دین دیگر معیار و ملاک، تشخیص صدق داستانهای یکی و کذب داستانهای دیگری نیست، بلکه ملاک برتر بودن یا نبودن نحوه سلوک و زندگی‌ای است که آن دین بدان ترغیب می‌کند و یا اگر نحوه زندگی مورد نظر دو دین یکسان باشد آنگاه معیار تشخیص میزان توفیق در برانگیختن انسانها به التزام به آن نحوه زندگی است.^{۱۱}

دیدگاههایی از این دست با فرق نهادن میان حیطة زبان دینی و زبان علمی از مشکل تعارض و بی‌معنایی گزاره‌های دینی می‌رهند. وجود گزاره‌های ناظر به وقایع خاص و افراد خاص تاریخی در قرآن اخباری بودن آن گزاره‌ها را اثبات می‌کند و وجود ساحت‌های مشرک میان زبان دین و زبان عرفی یا زبان علمی را معلوم می‌سازد. مراجعه به محتوای متون مقدسی همچون قرآن شواهد بسیاری را برخلاف این دیدگاه به ما عرضه کند.

۴. راه حل ظنی دانستن یکی از طرفین تعارض

یکی از راههایی که برای رفع تعارض میان گزاره‌های دینی و علمی پیشنهاد شده این است که طرفین تعارض را بر این اساس که کدامیک یقینی هستند و کدام ظنی مورد سنجش قرار دهیم، آنگاه از طرفی که ظنی است به نفع طرف یقینی دست بشویم. «در تعارض عقل قطعی با وحی ظنی، عقل قطعی مقدم است، چه اینکه در تعارض وحی قطعی با وحی ظنی و همچنین در تعارض عقل قطعی با عقل ظنی، در همه این موارد «قطعی» مقدم بر «ظنی» است؛ زیرا اعتبار دلیل ظنی و حجیت آن به استناد دلیل قطعی خواهد بود و اما دلیل قطعی خود ذاتاً حجت و معتبر است و در ردیف اصلی قرار دارد که دلیل ظنی به آن اصل استناد پیدامی‌کند. بنابراین، دلیل ظنی همواره در طول دلیل قطعی واقع است نه در عرض آن و چون در عرض آن نمی‌باشد، توان معارضه را نیز نخواهد داشت. چون معارضه تنها در صورت هم عرض بودن دو دلیل

است»^{۱۲}.

«گاهی مطلبی به طور قطعی در علم ثابت شده است؛ یعنی دلیل داریم که غیر از این محال است. در مقابلش ظاهر یک آیه یا روایتی خلاف است (ظاهر نه صریح) اینجا مطلب قطعی مقدم است؛ یعنی اینجا این مطلب قطعی قرینه می‌شود بر اینکه مفاد آیه آن چیزی که ما خیال می‌کردیم نیست؛ اما اگر صریح یک آیه مطلبی است و نظریه رایج علمی چیزی برخلاف آن را ثابت کرده است، شاهد بر این است که این مطلب علمی فرضیه‌ای است که دیر یا زود ابطال خواهد شد»^{۱۳}. این دیدگاه مبتنی بر آن است که علم و دین هر دو حداقل در پاره‌ای از موضوعات به نحو مشترک اظهار نظر کرده‌اند، به عبارت دیگر جدایی یکسره قلمرو را نمی‌پذیرد.

این شیوه برای حل تعارض علی‌الاصول شیوه‌ای یکسویه است؛ زیرا پیشنهاد کنندگان این شیوه به خوبی واقفند که محصول علوم تجربی غالباً معرفتی یقینی نیست. و بر این نکته تصریح کرده‌اند: «دلیل عقلی قطعی جز در جهان‌بینی و فلسفه اولی و در ریاضی (بخش حساب و هندسه) به ندرت یافت می‌شود؛ زیرا تحقق آن در علوم تجربی همانند طبیعی و طب و... بسیار بعید است و حصول آن در علوم انسانی همانند جامعه‌شناسی و روانشناسی و... فوق‌العاده دشوار است»^{۱۴}.

«ضعیفترین شناخت، شناخت حسی و تجربی است و با آن هیچ قاعده کلی را نمی‌توان اثبات کرد. علاوه بر اینکه، روش علم استقرایی است و استقراء افاده یقین نمی‌کند. استقرای تام که امکان ندارد، استقرای ناقص هم افاده یقین نمی‌کند»^{۱۵}.

با توجه به این حقیقت در می‌یابیم که در این طرح حل تعارض، هیچگاه و یا تقریباً هیچگاه گزاره علمی یقینی وجود ندارد و بنابراین، تنها فرض ترجیح یک طرف بر طرف دیگر مربوط به ترجیح گزاره‌های دینی یقینی است.

در میان گزاره‌های دینی فقط مواردی که صریحند و

یا به اصطلاح فقط نصوص دینی هستند می توان نسبت به مفاد آنها یقین داشت. پس، در مواردی که فرضاً تعارضی میان یک ظهور و یک معرفت تجربی واقع شود نمی توان با استفاده از این شیوه یکی از طرفین تعارض را برتری داد. از سویی دیگر متون دینی اعم از نصوص و ظواهر در مواردی ظنی الصدور هستند و در نتیجه، حتی نصوصی که ظنی الصدور هستند نیز قابل ترجیح بر گزاره‌های علمی نخواهند بود.

با این اوصاف مواردی که بتوان از این شیوه در رفع تعارض استفاده کرد بسیار نادر خواهد بود.

۵. شیوه ابزارانگاران در رفع تعارض

راه‌حلی که فیلسوفان تحلیل‌زبانی عرضه کردند بر پایه نفی شناختاری بودن زبان دین استوار بود و همین مقدار در برانداختن موضوع تعارض کفایت می‌کرد، البته این فیلسوفان درباره نظریه‌های علمی ابزارانگاران؛ یعنی نظریه‌ها را بیشتر «مفید» می‌دانند تا واقعی^{۱۶}. یکی از شیوه‌های رفع تعارض که پیشینه‌ای دراز دارد این است که به نفی واقعی بودن نظریه‌های علمی رأی دهند و آنها را ابزار مناسبی برای پیش‌بینی تلقی کنند. «اندریاس اوسیاندر (۱۴۹۸ - ۱۵۵۲) مقدمه‌ای بر کتاب دگرگونی‌های کوپرنیک نوشت و در آن کوشید تا این کتاب را برای جامعه علمی و متألهان کلیسا مطبوع و خوشایند سازد. او معتقد بود که نظریه خورشید مرکزی صرفاً ابزاری مناسب برای پیش‌بینی حرکات اجرام آسمانی است و تفسیری منطبق بر واقع از علل حرکات اجرام سماوی نیست.^{۱۷} اوسیاندر می‌خواست به این ترتیب نظریه خورشید مرکزی را فاقد مفاد و محتوایی ناظر به واقع معرفی کند و در نقطه مقابل کتاب مقدس را توصیف‌کننده واقعیت بشمارد تا دیگر تعارضی میان این دو قابل تصویر نباشد.

انتقادهایی که به ابزارانگاران شده است مجموعه‌ای از مشکلات پیش روی این روش برای حل تعارض است.

«علم دینی» شیوه‌ای دیگر در مقابله با تعارض با توجه به اینکه راه‌حلهای گذشته نوعاً با مشکلاتی مواجه هستند راه‌حل «علم دینی» مطرح شده است. راه‌حلهای تمایز قلمرو، هدف و زبان علم و دین مستلزم ممنوع داشتن اخذ ظواهر کثیری از گزاره‌های دینی است. این با شواهد درونی متون دینی مانند قرآن سازگار نمی‌آید. از سویی دیگر به لحاظ تاریخی روشن است که نحوه مواجهه و تفسیر معصومین (ع) با قرآن مخالف این نگرش است. از این روست که مؤمنان اگرچه وجود تعبیر کنایی و استعاری در متون دینی را می‌پذیرند و در نتیجه در مواردی از ظاهر واقعگویی گزاره‌های دینی صرف نظر می‌کنند و معانی اخلاقی و انشائی از آن گزاره‌ها می‌فهمند، در عین حال بسیاری از گزاره‌های دینی را ناظر به امر واقع می‌دانند و معانی حقیقی موضوعات این گزاره‌ها را مراد جدی خداوند می‌دانند. البته، مرز قاطعی برای تعیین موارد استعمال زبان عرفی ناظر به واقع و زبان غیرشناختاری وجود ندارد، ولی به هر روی، مؤمنان غالباً جز در مواردی خاص ظاهر واقعگویی گزاره‌ها را مضمون آنها می‌شمارند.

در نقطه مقابل، ابزارگرایی افراطی نیز با مشکلی مشابه مواجه است، چرا که گزاره‌ها و نظریات علمی واجد دعاوی معرفتی هستند و ناظر به واقع سخن می‌گویند اگرچه واقع‌نمایی نظریه، امری خالص و قاطع نیست.

«علم و دین علی‌رغم تفاوتی که در زبان دارند در بدهکاری به حقیقت و یک اشتیاق به شناخت مشترکند. پرسشهایی که در هر یک از این دو حوزه طرح می‌شود از بن و ریشه متفاوت است، ولی هر دو دعاوی معرفتی دارند و هر دو در قصد و برخورد خویش اصالت واقعی‌اند... از وظیفه ارزیابی دعاوی معرفتی دین نمی‌توان طفره رفت»^{۱۸}.

راه‌حلی که ترجیح جانب قطعی بر جانب ظنی تعارض را پیشنهاد می‌کند نیز با مشکلاتی مواجه است که بیشتر بدان اشاره شد و در آینده نیز وضوح بیشتری

خواهد یافت. به سبب وجود چنین انتقاداتی ظهور این فکر که اگر بتوان علمی را با استفاده از منابع دینی سامان داد لاجرم از تعارض با دین در امان خواهد بود چندان غیرمنتظره نیست. احتمال تحقق چنین علمی شاید وقتی بیشتر می شود که به حوزه علوم انسانی تجربی وارد می شویم. علوم انسانی تجربی قرابت بیشتری با ایدئولوژی‌ها دارند و موضوعات مورد مطالعه آنها مورد توجه و عنایت متون دینی نیز بوده است. علوم انسانی در کسب چهره علم تجربی ایده‌نال به گونه علوم طبیعی توفیق نداشته‌اند. این علوم واجد مضامینی هستند که گاه به وضوح با تلقی‌های سنتی درباره انسان ناسازگار می‌افتد و حساسیت مؤمنان را برمی‌انگیزد. مجموعه این عوامل موجب می‌شود تا مؤمنانی که به حضور قهری و نفوذ دامن‌گیر علم در عرصه حیات بشری واقفند به مطالعه امکان «علم دینی» روی آورند. در برابر این رویکرد سؤالاتی مطرح است که بدون پاسخ آنها چنین مدعایی در ابهام فرو خواهد رفت. نخستین پرسشی که در برابر مدعیان «علم دینی» مطرح می‌شود این است که: مقصود از علم در «علم دینی» چیست؟ چنانکه قبلاً گفتیم برخی علم را به معنای هر معرفت یقینی گرفته‌اند و در نتیجه دغدغه روش تحصیل آن را نداشته‌اند. لذا، معتقدند می‌توان علمی فراهم آورد که پاره‌هایی از آن به روش تجربی حاصل آید و پاره‌هایی دیگر از فلسفه و دین. برای نمونه برخی از اندیشمندان معتقدند «که شناختن پدیده‌های نفسانی داخل در موضوع علم روانشناسی است؛ چرا که علم منحصر نیست به آنچه که از طریق تجربه حسی ثابت می‌شود؛ بلکه، این کاملاً امکان‌پذیر است که از راه‌های دیگری غیر از تجربه حسی نیز اعتقاد یقینی و جزم به حقایق و واقعیت‌های موجود و ویژگیها و خصوصیت وجودی آنها حاصل شود و اعتقاد یقینی، از هر طریقی که حاصل شود، علم است، خواه از راه تجربه حسی و یا از هر طریق دیگری».^{۱۹} علم مورد نظر در این اظهار نظر مرادف است با «مطلق آگاهی» البته به شرط

یقینی بودن که در برابر «Knowledge» انگلیسی و «Wissenschaft» آلمانی واقع می‌شود. این استعمال واژه علم با آنچه که در زبان انگلیسی «Science» گفته می‌شود فرق دارد و چنانکه می‌دانیم امروز از ترکیبی همچون «علم روانشناسی» یکی از انواع «Science» اراده می‌شود. حال، اگر بپذیریم که فراهم آوردن دانشی ترکیبی با استفاده از منابع و روشهای معرفتی مختلف عملی باشد آیا در نهایت باید نتیجه کار را به یک روش تحقیق بسپاریم تا به ارزیابی صحت و سقم نتیجه پردازد؟ برای مثال اگر معرفتی درباره انسان را از متنی دینی اخذ کنیم و آنگاه آن را به یک شناخت علمی ضمیمه کنیم آیا اعتبار نتیجه را از صرف درستی صورت منطقی استدلال می‌توانیم استنتاج کنیم؟ در پاسخ به این سؤال برخی معتقدند «وقتی یک اندیشه (صرف نظر از قلمروی که از آن نشأت گرفته) در شاخه خاصی از معرفت به کار گرفته می‌شود آن اندیشه باید اعتبار خود را از مطابقت با روش شناسی آن شاخه از معرفت کسب کند».^{۲۰} پس مثلاً در علم (Science) آنچه اهمیت دارد روش علمی است. اگر این دیدگاه را بپذیریم باید همواره محصول به دست آمده از ترکیب معارف گوناگون را به دست سنجش یک روش معرفتی بسپاریم تا بتوانیم آن را معتبر قلمداد کنیم. مثلاً اگر گزاره‌های دینی و فلسفی را در هم آمیزیم نتیجه نهایی را باید مورد ارزیابی مجدد فلسفی یا دینی قرار دهیم مگر آنکه یکی از دو روش، دیگری را به طور کلی مورد تصویب قرار داده باشد. مثلاً بنابر بعضی انظار از آنجا که دین یافته‌های قطعی عقل را تصویب می‌کند روش عقلی در درون روش دینی جای می‌گیرد و یکی از اجزاء آن می‌شود، ولی در همین مورد اگر اعتبار نتیجه نهایی را از دیدگاه فلسفی خواسته باشیم لازم است که آن را به دست سنجش فلسفی بسپاریم.

حال، اگر این دیدگاه را نپذیریم و قایل شویم که استفاده از روش تلفیقی (عقل، تجربه، دین) همینکه برای ما یقین حاصل کند کافی است با این پرسش مواجهیم که

نتیجه به دست آمده به چه کار می‌آید؟ در پاسخ باید گفت اولاً حس کنجکاوی ما را ارضاء می‌کند، ثانیاً در عمل جهتگیریهای خاصی را اقتضاء خواهد کرد و ثالثاً نه آگاهی به دست آمده در تعارض با آموزه‌های دینی است و نه جهتگیریهای آن با دین متعارض است.

اگر به این مقدار قانع باشیم؛ یعنی توقع ما از علم ارضاء حس کنجکاوی و اثرگذاری در جهتگیریها به نحوی نامتعارض با دین باشد، البته، مشکلی نخواهیم داشت، ولی اگر بخواهیم از معرفت خویش برای پیش‌بینی حوادث و کنترل امور بهره‌گیریم آنگاه نمی‌توانیم به این نتیجه راضی شویم. پیش‌بینی و کنترل از علم (علم تجربی) برآمدنی است و یک آگاهی برای آنکه در علم تجربی پذیرفته شود باید به آزمون تجربی سپرده شود؛ به عبارت دیگر پیروی از روش علوم تجربی مبدأ اصلی اعتبار علمی است. هر آگاهی برای آنکه عینی باشد و بتوان از آن انتظار نتایج عملی در پیش‌بینی و کنترل داشت؛ باید بتواند به محک آزمون سپرده شود. «اصلی هست که عینیت علم را حفظ می‌کند؛ گرچه در کار علم فرضیه‌ها و نظریه‌ها را می‌توان آزادانه ابداع و پیشنهاد کرد، اما هنگامی پذیرفته می‌شوند و به نظام معرفت علمی راه می‌یابند که به محک انتقاد بخورند و از آن سربلند بیرون بیایند. یکی از شیوه‌های انتقاد آزمون نتایج آزمودنی مناسب از راه مشاهده یا آزمایش دقیق است».^{۲۱}

هیچ گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها را نمی‌توان به عنوان فرضیه یا نظریه علمی پیشنهاد کرد، مگر آنکه دست کم از لحاظ نظری (یا «علی‌الاصول») قابل آزمون تجربی باشد.^{۲۲}

اکنون اگر مدعی «علم دینی» بپذیرد که ره آورد خود از تلفیق گزاره‌های تجربی و دینی را به محک سنجش علمی بسپارد آیا همچنان می‌تواند مدعی دینی بودن علم مورد نظر باشد؟ برخی پاسخ منفی داده‌اند. وجه این پاسخ منفی از این قرار است که دینی بودن یک آموزه را به یکی از دو معنای زیر گرفته‌اند:

۱. اعتبار آن بدان سبب باشد که خاستگاه آن دین است؛ یعنی دین آن را تعلیم کرده است.

۲. اگر دین آن را تعلیم نکرده است، ولی آن را تأیید و امضاء می‌کند و ما به سبب تأیید دین آن را معتبر می‌شماریم.

علم اگر در مقام کشف و گردآوری از دین بهره‌گیرد، ولی در مقام سنجش و داوری کار را به مرجع تصویب‌کننده دیگری بسپارد به هیچیک از دو معنای فوق، دینی نخواهد بود؛ چرا که اعتبار خود را از طریق استناد به دین کسب نکرده است.

این پاسخ منفی بر اصالت بخشیدن به مفاهیم «اعتبار» و «داوری» استوار است، ولی آیا این مبنا، مبنای استواری است؟ این پرسشی است که بعدها می‌کوشیم پاسخ دهیم. تاکنون یکی از تصاویر «علم دینی» را بیان کردیم. در این تصویر، «علم دینی» به نحوی فراگیر می‌تواند از منابع دینی تغذیه شود؛ یعنی می‌تواند گزاره‌های موجود در متون دینی را به تناسب مضمونی که دارند در جایگاههای مختلفی از پیکر علم مورد بهره‌برداری قرار دهد. به عبارت دیگر، متون دینی می‌توانند برای علم فراهم آورنده گزاره‌های مشاهده‌ای خاص و عام باشند و یا قوانین کلی‌ای را که اصطلاحاً قوانین تجربی خوانده می‌شوند، عرضه کنند و یا نظریه‌هایی را در اختیار دانشمندان قرار دهند.

تصویر دیگری از علم دینی قابل ترسیم است و آن قرار دادن دین به منزله داور نهایی است (تصویر پنجم از تصاویر آغاز بحث)؛ یعنی عالمان علوم تجربی به کار خویش مشغول باشند و نتایج کار خود را به دین عرضه نمایند، هرگاه نتایج کار با دیدگاههای کلی دینی و یا گزاره‌های خاص دینی در تعارض نبود پذیرفته شوند و هرگاه تعارضی مشاهده شد مورد طرد و رفض واقع شوند. در این تصویر روش تجربی و روش دینی مکمل یکدیگر قلمداد شده‌اند. در تصویر قبلی روشهای علم و دین با هم مشارکت می‌کردند و این مشارکت امری ضروری نبود،

چندانکه اگر متنی دینی رأساً عرضه‌کننده نظریه یا قانون کاملی باشد، در تصویر نخستین از علم دینی دیگر حاجتی به رجوع به روش تجربی نبود، ولی در تصویر حاضر استفاده از روش تجربی و دینی به صورت شرط لازم و کافی هستند، اما نقش دین نقش سلبی است و در واقع اعتبار گزاره‌های علم دینی از روش تجربی به دست می‌آید، به دیگر سخن در این تصویر، دین هیچگونه مشارکت فعالی در تکون علم ندارد و تنها نقش سلبی ایفا می‌کند. البته قبول این تصویر منوط به پذیرش آن است که فهم متون دینی خود تحت تأثیر نظریه‌های علمی نیستند. اگر کسی معتقد باشد که فهم متون دینی همواره در پرتو نظریه‌های علمی و فلسفی صورت می‌پذیرد و هر فهم دینی سبوق به نظریه‌هایی علمی یا فلسفی است، دیگر پذیرفتن این تصویر چندان روانخواهد بود؛ زیرا فهم دینی که در مقام داوری نهایی نشسته و در طول نظریه علمی قرار گرفته است هم‌ارز آن است و قدرت طرد و رفض آن را نخواهد داشت.

در هر صورت، این تصور از علم دینی بیشتر به روشی عملی در تعلیم یا استخدام علم شبیه است تا به پی‌ریزی یک منظومه معرفتی با روش خاص.

تصویر دیگری از علم دینی وجود دارد که ضمن اعطای جایگاهی فعال به دین در موضوع روش نیز دیدگاهی ویژه را عرضه می‌کند. خلاصه‌ای از این دیدگاه به قرار ذیل است:

«دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده‌دار است، و انسانهای مستعد را به تحصیل کمال‌های علمی ترغیب می‌نماید، بلکه - علاوه بر آن - خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده مبانی جامع بسیاری از دانش‌های تجربی، صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است.»^{۲۳}

«همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قوانین عقلایی، بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی [یعنی مباحث مطرح در اصول الفقه] قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی

دیگر که به عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم دیگر تبیین شود.»^{۲۴} این شیوه دستیابی به «علم دینی» یا علم اسلامی از همان الگویی پیروی می‌کند که علم اصول فقه و یا بخشهای مهمی از کتب فقهی مربوط به متاجر و معاملات مطابق آن پدید آمده‌اند؛ یعنی همان‌طور که تعدادی نصوص اندک با ضمیمه شدن به اصول عقلی و عقلایی دستمایه دانشی وسیع در این قلمرو شده است در علوم طبیعی و انسانی نیز می‌توان با ژرف‌کاوی در تعدادی از نصوص مربوطه، مجموعه‌هایی معرفتی را پیرامون دیگر موضوعات فراهم آورد. استنباطی بودن این گونه فروع مانع از دینی بودن آنها نیست؛ زیرا معیار دینی بودن آنها ذکر تفصیلی در متون دینی نیست، بلکه استنباط از اصول متقن اسلامی در اسلامی بودن استنباطات کفایت می‌کند.^{۲۵} به این ترتیب باید در جستجوی اصول و قواعدی برآمد که توسط وحی در حوزه مسایل نظری القاء شده‌اند و سپس به استنباط فروعی از آن اصول روی آورد. نکته حایز اهمیت این است که ظنی بودن این فروع استنتاج شده در علوم نظری مانع دینی بودن آنها نیست همان‌طور که ظنی بودن بسیاری از مسایل اصول فقه مانع از دینی بودن آنها نیست.^{۲۶}

درباره روش متبع در علم دینی نیز سخنانی در این دیدگاه گفته شده است. از جمله اینکه؛ «استنباط فروع بر مبنای اصول در همه علوم به یک روش و شیوه واحد نیست؛ زیرا موضوعات و اهداف گوناگون علوم هر یک به تناسب خود مقتضی روش خاصی است.»^{۲۷} راه دستیابی به لوازم و آثار آیاتی که درباره اسرار طبیعت یا سنتهای تاریخی، اجتماعی و طبیعی، و یا درباره چگونگی خلقت عالم و آدم صادر شده‌اند در برخی از آیات ذکر شده است از جمله در برخی آیات آمده است که رؤیت و نظر به آسمانها و زمین راه دریافت حقایق موجود در آیه است و یا در بسیاری آیات سیر و کاوش در زمین و یا

مشاهده و نظر بر مخلوقات توصیه شده است. در آیاتی دیگر بر تعقل تأکید شده است. «بنابراین، تعقل و همچنین نظاره بر طبیعت دو شیوه کارساز برای دریافت و تبیین اصولی هستند که در قرآن درباره حقایق طبیعی و تاریخی اظهار شده، بدیهی است که با اتخاذ این دو شیوه بسیاری از فروعاتی که توسط اصول یاد شده القاء شده‌اند کشف و دریافت می‌کردند؛ زیرا دریافت‌های عقلی و تجربی با صراحت مورد تأیید آیات قرآنی هستند و هریک به منزله قراین لبی متصل و یا منفصل در تبیین ظهورات قرآنی و در تفسیر و تفهیم معانی‌ای که مربوط به همان حوزه از تعقل و تجربه هستند به کار می‌آیند.»^{۲۸} از این منظر قلمرو دین چنان است که نسبت به قلمرو علوم فراگیر است. «دین مجموعه قوانین و مقررات ثابتی [است] که مبین انسان و جهان و پیوند میان آن دو است.»^{۲۹} «دین نسبت به هیچیک از علوم کلی و یا جزئی بی‌نظر و یا بی‌تفاوت نبوده، بلکه نسبت به همه آنها کلیات و اصولی را که منشأ تفریع فروع دیگر هستند القاء می‌نماید.»^{۳۰} اعتماد بر اعتبار این اصول و کفایت روش استنباط القاء شده از سوی خود قرآن این نوید را داده است که «هرگاه تدبر به شیوه‌ای که دین خود بر آن تشویق می‌نماید؛ یعنی هرگاه تدبر همراه تعقل و تجربه در اصول القاء شده نسبت به پدیده‌های طبیعی و تاریخی به گونه‌ای مستمر تداوم یابد بدون شک بر آن اصول فروعاتی به مراتب بیشتر از آنچه پیرامون اصول القاء شده در ناحیه علوم عملی نظیر فقه و اصول وجود دارد، مترتب خواهد شد.»^{۳۱}

در استناد به نتایج چنین کاوشی باید ملاحظاتی را روا داشت:

«عالم علوم طبیعی و تاریخی آنگاه که در محدوده اصول و شیوه‌های تأیید شده دینی مسیر خود را طی می‌کند اگر در طول کاوشهای خود موفق به اقامه برهان شود و یا از طریق نصی که صدور و جهت صدور آن قطعی است به نتیجه‌ای یقینی برسد ره یافت علمی خود را به گونه‌ای یقینی به دین استناد می‌دهد، ولیکن اگر با

روشهای ظنی و از طریق مراجعه به ظهورات سیر و مشاهده ناقص موارد طبیعی خصوصاً به نتایجی که دارای کاربرد علمی است دست یابد، ضمن بهره‌گیری علمی از ره یافت خود تبیین و توجیه علمی‌ای را که از آن دارد به گونه‌ای ظنی به دین استناد می‌دهد.»^{۳۲} به این ترتیب در این دیدگاه تکثر در علم ناشی از تفاوت استنباط‌هایی است که از آیات مربوط به اصول و مبانی تغذیه‌کننده علوم طبیعی و انسانی صورت می‌پذیرد.

این تصویر از علم دینی از جهاتی با تصویر اول و پنجم تفاوت دارد؛ زیرا در دو تصویر دیگر، استفاده از روش پژوهش تجربی به نوعی پذیرفته شده است، حال یا به شکل تلفیق مجاز روشها و یا به شکل ترکیب ضروری و مرحله‌ای روش دینی و تجربی، در تصویر ششم استفاده از روش تجربی که با تعبیری همچون «سیر و مشاهده» ادا شده است هیچ‌گونه اصالتی ندارد. روش متبع در این دیدگاه اصالتاً روشی در تفسیر متون دینی است نه روشی در پژوهش علمی. در این دیدگاه چگونگی رابطه پژوهشهای تجربی (سیر و مشاهده) با آنچه که اصول القاء شده از سوی دین خوانده می‌شود روشن نیست معلوم نیست که فراهم آوردن قراین لبی به منظور تفسیر متون مربوط به مسائل طبیعی، اجتماعی و امثال آن چگونه صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر معلوم نیست پژوهش‌های تجربی‌ای که فراهم ساختن قراین لبی را عهده دارند چگونه از طریق این اصول هدایت می‌شوند. آیا این سخن شکل مقلوب همان مصرف‌کنندگی تفسیر و فهم دینی از علوم تجربی و فلسفی نیست؟ البته باید اذعان کرد که قرار دادن دسته‌ای از آیات در جایگاه «اصول» و مبانی در واقع القاء‌کننده رابطه دوسویه میان علم و فهم دینی است. چنانکه بر این رابطه دوسویه تصریح شده و «این رابطه طرفینی نتیجه طبیعی وحدت قلمرو علم با معارف دینی»^{۳۳} قلمداد شده است.

با وجود چنین تصریحی بر رابطه دو طرفه از آنجا که چگونگی اصل بودن آموزه‌های دینی نسبت به فروع آن

روشن نیست و از طرف دیگر چگونگی تأثیر پژوهش‌های تجربی در قرینه واقع شدن برای فهم متون روشن است؛ این رابطه در عمل یکسویه خواهد شد و جهت دیگر رابطه موقوف بر عرضه روشی روشن تر برای تفریح فروع از اصول خواهد ماند.

در این دیدگاه نیز همچون تصویر اول علم دینی، مفروض است که اصول القاء شده از طریق وحی در هر یک از مراتب می‌توانند نقش آفرینی کنند. می‌توانند همانند یک نظریه، یا قانون تجربی و یا گزاره مشاهدتی خاص یا عام عمل کنند، ولی از آنجا که اعتبار نهایی علم با رجوع به متن دینی تأمین می‌شود راه گسترش این علم نامعلوم است، مگر آنکه حوزه پژوهش علمی را آزاد بگذاریم و فقط نتایج حاصل از آن را با گزاره‌های دینی مقایسه کنیم و همچون تصویر پنجم علم دینی رجوع به متون دینی را وسیله‌ای برای طرد و رفض پاره‌ای از نتایج علوم به حساب آوریم.

هر یک از سه تصویری (تصاویر ۱، ۵ و ۶) که تاکنون مطرح کرده‌ایم به نحوی از برداشت جزم‌گرایانه از علم تجربی فاصله دارند آنان بر محدودیتهای منطقی استقراء و قوف دارند و در نتیجه خللی را در قوت علمی دانش تجربی پذیرفته‌اند، همین نقیصه علم تجربی آنان را در کنار نهادن یافته‌های علوم تجربی با اتکاء بر یقین حاصل از معرفت دینی شجاع می‌کند. به برخی از محدودیتهای این نحوه مقایسه در بحث از راه‌حلهای تعارض اشاره کردیم.

نگاه جزمی به نتایج علمی نگاهی دیرپاست و در جهان معاصر همین نگاه در میان پوزیتیویستهای افراطی رواج داشته است و قاطعیت علم چنان شأنی در نزد آنان داشته است که علم تجربی را شایسته تفوق بر همه دانشهای دیگر دانسته‌اند، بلکه معرفت را منحصر به علم تجربی شمرده‌اند.

اما توجه به نقیصه دیگری در دیدگاه پوزیتیویستی افراطی نیز می‌تواند از مرعوب شدن در برابر علم

جلوگیری کند و آن عبارت از این حقیقت است که غالباً تصور می‌شده است «که علم عبارت است از مشاهده دقیق، در این تصور، دانشمند با واقعیتهای ناب سروکار دارد که لاجرم معرفت تشکیک‌ناپذیر به بار می‌آورند. در پوزیتیویسم که شاید [در گذشته] چیره‌ترین فلسفه علم به شمار می‌آمد، نظریه را ملخص داده‌ها یا فهرست قلم‌انداز تجربه یا شیوه مناسبی برای رده‌بندی امور واقع می‌شمردند، ولی بسیاری از فیلسوفان معاصر علم با این تأکید اصالت تجربی بر جنبه تجربی علم مخالفت کرده، نقش قاطع و مهم مفاهیم نظری را در پیشرفت علمی یاد آور شده‌اند.»^{۳۴} به این ترتیب علم را نمی‌توان ترکیب و تنسیقی از مجموعه امور مشاهده شده دانست، بلکه در پیکر علم برساخته‌های نظری حضور دارند که هرگز مستقیماً از طبیعت به ما نرسیده‌اند. علم توصیفی حقیقی از جهان عینی نیست و مفاهیم علمی روگرفت دقیق و کامل طبیعت - چنانکه در نفس الامر هست - نمی‌باشند در واقع استقراء‌گرایان بر خطا بودند که تصور می‌کردند گزاره‌های کلی به واسطه استقراء از گزاره‌های شخصیته اخذ می‌شوند «گزاره‌های مشاهدتی هم حتی همواره در زبان نوعی نظریه بیان و به همان اندازه دقیق خواهند بود که چارچوب نظری یا مفهومی مورد استفاده آنها دقیق باشد.» به این ترتیب گزاره‌های مشاهدتی عام، قوانین تجربی و نظریه‌ها تماماً از خلوص آرمانی مورد نظر اصالت تجربیان بیگانه است. چنانکه دیدیم عوامل این ناخالصی، وجود مفاهیم نظری از یکسو و گرانباری مشاهدات از نظریه‌هاست. منشأ دیگری نیز برای این ناخالصی وجود دارد و آن نفوذ مبانی ما بعدالطبیعی در نظریه‌هاست این مبانی از منبعی به جز مشاهده و تجربه فراهم می‌آیند و در نتیجه معیاری دیگر را برای داوری طلب می‌کنند و علی‌رغم غیر علمی بودن در تکیه بر علم نقش می‌آفرینند. بدون شک حتی اگر معیار در پذیرش نظریه‌ها و قوانین تجربی را مقام داوری و پیروزی در بوته آزمون بدانیم بازهم تأثیر شگرف عناصر غیر علمی را در چگونگی تکون یک علم انکار

نکرده‌ایم.

از دیگر امور غیر علمی که می‌تواند در نحوه شکل‌گیری علم تأثیر گذارد اهداف علمی دانشمندان و نگرش‌های عام‌جهان‌بینی‌های آنان است. اهداف علمی دانشمندان نوع پرسش‌های نظری آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چرا که بدون شک تأمین اهداف خاص تنها با مجموعه‌ای از ابزار نظری خاص امکان‌پذیر است. اینگونه نیست که هر آگاهی‌ای بتواند ما را در نیل به اهداف عملی‌مان یاری دهد. افزون بر این عالمان با توجه به گستره جهان‌بینی خود و نیز با توجه به فضای ذهنی رایج روزگار خود یا تحت تأثیر پارادایم‌ها، گونه‌های خاصی از پاسخها را شایسته فحوص و بحث برای پاسخگویی به پرسش‌های خود می‌دانند و این همه چهره علم را متنوع می‌کند. آمیختگی علم به ارزش‌ها که گروهی از فیلسوفان بر آن تأکید می‌کنند به نحو فی‌الجمله در نزد مخالفانشان نیز پذیرفته شده است، لکن مخالفان می‌کوشند یا با ترسیم چهره‌ای آرمانی از علم مقصد دانشمندان را زودن ناخالصیها و یا پیشگیری از ناخالصی معرفی کنند، یا از طریق تأکید بر مقام داوری عینیت علم به معنای آزمون‌پذیری همگانی را حفاظت کنند تا از این راه نسبت‌گرایی را مخدوش سازند و معیارهایی را برای ترجیح نظریه‌ها بر یکدیگر پیشنهاد کنند. آنچه که در اینجا حائز اهمیت است بررسی چگونگی حضور عناصر غیر علمی در پیکر علم است.

از روزگاری که علم جدید متولد شده است و دانشمندان در پرتو بهره‌گیری از روش تجربی توفیقاتی داشته‌اند، سخن از ارزش معرفتی علم و کالبدشکافی علم نیز مورد توجه واقع شده است. فرانسیس بیکن گمان می‌کرد علم از مشاهده آغاز می‌شود و با استقراء به نتیجه مطلوب خود که قوانین علمی است دست می‌یابد. این تلقی خام از علم و روند پژوهش علمی، بسیار فراگیر است و دامنه تأثیر خود را کم‌یابیش تا قرن بیستم گسترده و ادامه داده است. در قرن نوزدهم جان استوارت میل با

وجود انتقاداتی که بر استقراء صرفاً عددی مورد نظر بیکن داشت و آن را «شیوه گستاخانه و شلخته وار تعمیم» می‌نامید، با آنچه برداشت آلمانی یا پیشینی از معرفت انسان نام داده بود از سر تخطئه وارد می‌شد.^{۳۵} در مقابل او، ویلیام هیوئل تمایلی به کانت داشت و نقش عناصر پیشین در چهره بستن معرفت انسانی را مورد توجه قرار می‌داد. حرکتی که از کانت آغاز شد بعدها در چهره‌های مختلفی الهام بخش دیدگاه‌هایی شد که در کالبدشکافی علم به جستجوی نقش فعال انسان در تکون علم تجربی بودند و امروز دیدگاه اصالت تجربی قدیمی که ذهن انسان را آینه‌ای می‌دانست که چهره حقیقت مادی و تجربه‌پذیر را آنچنان که هست منعکس می‌کند، طرفداری ندارد. اگر چه همه بر تأثیر گذاری انسان بر فرایند معرفت تأکیدی هم اندازه نمی‌کنند، آنچه در فلسفه علم امروز امری پذیرفته شده است نفی دیدگاهی است که آغاز علم را مشاهده می‌دانست. اینک عالمان بر قدر و قیمت تخیل انسان و ذهن فرضیه ساز او وقوف یافته‌اند و در پس این آگاهی کوشیده‌اند با شناسایی عناصری که بر علم اثر می‌کنند زمام تخیل خلاق را به دست دانشمندان بسپارند تا به این وسیله فرق فارقی میان علم و افسانه پدید آورند و عینیت علم را پاسداری کنند. در جریان این کالبدشکافی همواره پرسش فیلسوفان علم از ارزش معرفتی هر یک از عناصر تشکیل دهنده علم بوده است و کوشیده‌اند که از حضور هر عنصر غیر قابل توجه در اندام علم جلوگیری کنند. از همین روی، به دنبال مبناهایی برای دانش تجربی بوده‌اند و به این منظور از اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری عناصر غیر علمی دخیل در دانش تجربی سراغ گرفته‌اند. شاید تصویر کلی مطلب را بتوان اینگونه عرضه کرد که: علم تشکیل شده است از: مشاهدات، فرضیه‌ها، قوانین تجربی، نظریه‌ها، مفاهیم نظری، قوانین نظری، پیشفرضهای مابعدالطبیعی و در برخی مکاتب فلسفه علم، پارادایم‌ها و یا برنامه‌های پژوهشی. آیا این عناصر دخیل در علم، اثبات‌پذیرند؟

اگر اثبات را، تنها در خصوص گزاره‌های منطقی و ریاضی قابل تأمین بدانیم، چنانکه پوزیتیویست‌های غیرافراطی بر آن هستند، آنگاه باید یکسره پاسخ منفی بدهیم و اگر در قلمرو مابعدالطبیعه نیز اثبات را دست یافتنی بشماریم آنگاه در خصوص مبانی مابعدالطبیعی علم باید قایل به تفصیل شویم. این تفصیل و تأمل ناشی از آن است که در زبان فیلسوفان علم مبانی یا مبادی بعدالطبیعی به همه عناصر غیر تجربی مؤثر در علم اطلاق می‌شود و اختصاص به گزاره‌های فلسفی ندارد. پس اگر گزاره‌های مابعدالطبیعی به معنای خاص (یعنی گزاره‌های فلسفی) اثبات پذیر باشند باید در میان عناصر غیر تجربی موجود در علم، این بخش را از پاسخ منفی خود خارج کنیم.

اگر اثبات هیچیک از اجزاء تشکیل دهنده علم امکان پذیر نباشد، تأیید تجربی و توجیه برخی از آن عناصر، علم را تا حدودی می‌تواند از هرج و مرج نجات دهد و از زوال ادعای عینیت و واقع‌نمایی آن جلوگیری کند، ولی این کافی نیست؛ زیرا در خصوص مشاهدات و مبانی مابعدالطبیعی همچنان دچار مشکل خواهیم بود. درباره مشاهدات می‌توانیم به بدهت آن استناد کنیم، ولی با مشکل مهمی مواجهیم و آن تأثیر مشاهدات از نظریه‌هاست همان مشکل که به «گرانباری مشاهدات از نظریه» تعبیر می‌شود. در اثر این مشکل، به قابلیت آزمون همگانی آن اکتفاء می‌کنند و مادام که هر گزاره مشاهدتی آزمون پذیری همگانی را واجد باشد مشکلی در اتکاء به آن نمی‌شناسند اگر چه توقف در مسیر ارجاع مشاهدات به مشاهدات دیگر را امری لابد منه به شمار می‌آورند.

در خصوص مبانی مابعدالطبیعی، برخی که گرایش پوزیتیویستی دارند توصیه می‌کنند که این عناصر از علم زدوده شود. چنانکه طرفداران افراطی این دیدگاه حضور مفاهیم نظری را هم بر نمی‌تابند و توصیه به پیراستن علم از آنها می‌کنند، ولی برخی دیگر چاره را در این دانسته‌اند که منکر ابتناء منطقی علم بر مبانی مابعدالطبیعی شوند و

تأثیر آن را فقط در مقام گردآوری و فرضیه‌سازی پذیرا شوند، در نتیجه بگویند داوری درباره گزاره‌های علمی چون با آزمون تجربی صورت می‌گیرد، توجیه گزاره‌های علمی به هیچ روی نیازمند توجیه عوامل مؤثر در شکار آن گزاره‌ها نیست. از جمله گزاره‌های مابعدالطبیعی را ناتوان در عرضه هرگونه اطلاع محصل درباره جهان می‌دانند و آنها را غیر قابل اثبات منطقی و یا تأیید تجربی می‌شمارند. در نتیجه آنها را به منزله مفروضاتی تلقی می‌کنند که حرکت علم را در ناحیه گردآوری و فرضیه سازی تسهیل می‌کنند و به پژوهش‌های علمی جهت و انتظام خاصی می‌بخشند، ولی اعتبار هیچ گزاره علمی ای مبتنی بر اعتبار آنها نیست. این خصیصه که مبناهای مابعدالطبیعی فاقد قابلیت ارزشگذاری منطقی باشند در میان فیلسوفان نسبت گرای علم به نحو شدیدتری ایفای نقش می‌کند. برای مثال چون پارادایم‌ها بر مقدمات مابعدالطبیعی مبتنی هستند و چون حامیان پارادایم‌های رقیب این مقدمات را از یکدیگر نمی‌پذیرند [چون هیچ روش منطقی برای اتخاذ موضوع درباره آنها وجود ندارد]، هیچ دلیل منطقی ای برای اقناع یکی به روی گردانی از پارادایم مورد قبولش نمی‌تواند اقامه شود.^{۳۶}

به طور خلاصه، تأثیر عناصر غیر علمی (مقصود مابعدالطبیعی علم است) در علم را اگر به معنای ابتدای منطقی علم بر آنها بگیریم نیازمند توجیه خواهند بود و فقط در فرض قایل شدن به امکان اثبات قضایای فلسفی این توجیه امکان پذیر خواهد بود، ولی اگر ابتدای منطقی بر آن عناصر را منکر شویم نیازمند به توجیه نخواهند بود.

بازگشت به «علم دینی»

اگر در علم دینی بخواهیم به روش تجربی پایبند باشیم باید بررسی کنیم کدام گزاره‌های دینی را می‌توان به آزمون تجربی سپرد. برای این منظور لازم است توضیحی درباره گزاره دینی بدهیم.

هرگاه در متون فلسفه دین از اثبات و ابطال پذیری

گزاره‌های دینی سخن می‌رود مقصود گزاره‌هایی از قبیل: «خداوند قادر متعالی وجود دارد» یا «خداوند آفریننده هستی است» و امثال آن است؛ یعنی گزاره‌هایی که موضوعات آنها تجربه حسی را پذیرا نیستند، ولی در متون دینی همه گزاره‌ها از این سنخ نیستند. برخی از گزاره‌ها درباره موضوعات طبیعی و ویژگیهای انسان و جهان مادی سخن می‌گویند. این گونه گزاره‌ها اگر در متون دیگر باشند علی‌الاصول تجربه‌پذیر قلمداد می‌شوند، ولی در نزد برخی فیلسوفان دین این گزاره‌ها وقتی در متون دینی می‌آیند چون به قصد بیان رابطه انسان و خدای آید، فاقد مضمون علمی هستند و باید آنها را بر معنایی غیرشناختاری حمل کرد؛ اما اگر این دیدگاه را بپذیریم که در اینگونه موارد مادامی که قرینه‌ای قطعی در کار نباشد باید ظهور لفظی این گزاره‌ها را اخذ نمود، آنگاه این گزاره‌ها می‌توانند واجد مضمون علمی باشند و می‌توان آنها را تجربه‌پذیر دانست.

اکنون هر دو دسته از گزاره‌های دینی را می‌توان داوطلب نقش‌آفرینی در علم کرد و امکان آن را بررسی نمود. مشروط بر آنکه نوع نقشی که ایفا می‌کنند معلوم گردد.

اگر گزاره‌های دینی را بخواهیم به منزله قوانین تجربی در نظر بگیریم ناگزیر باید درصدد برآئیم که از آنها نتایج آزمودنی استخراج کنیم، نتایجی که در شکل گزاره‌های شرطی ادا می‌شوند و چنین مضمونی دارند: در فرض صحت فلان قانون، «اگر شرایط الف محقق شود آنگاه پدیده ب رخ خواهد داد».

با آزمون چنین نتایجی از طریق مشاهده منظم و یا آزمایش خواهیم توانست گزاره دینی مورد نظر را (که به منزله قانون علمی قرار داده‌ایم) ابطال و یا تأیید کنیم، البته استخراج چنین نتایج آزمودنی‌ای در مورد گزاره‌هایی با مضمون تجربی امکان‌پذیر است نه درباره گزاره‌هایی که دینی به معنای اخص آن هستند؛ یعنی درباره موضوعات غیرقابل تجربه همچون خداوند و دیگر موجودات مجرد

غیرقابل تجربه حسی هستند.

ممکن است گفته شود متدینان به استقبال روشی که احتمالاً به ابطال گزاره‌های موجود در متون دینی بیانجامد نمی‌روند. در پاسخ می‌توان گفت مؤمنان در مواردی که علوم در روند طبیعی خود مدعی ابطال برخی مدعیات دینی شده‌اند نوعاً یکی از این دو عکس‌العمل را نشان داده‌اند: یا تلقی خود از متن دینی را تغییر داده‌اند و یا در اعتبار علم معارض تشکیک کرده‌اند. در جایی که آزمودن گزاره دینی به ابطال بیانجامد راه این دوگونه عکس‌العمل گشوده است؛ زیرا از سویی بیشتر چنین گزاره‌هایی جزو نصوص قطعی الدلالة نیستند و از سویی دیگر ابطال قطعی در علم همان قدر منتفی است که اثبات قطعی ناممکن است. ابطال قوانین به مدد مشاهدات غیر منتظره صورت می‌گیرد و اکنون عقیده بر این است که مشاهدات فارغ از تعبیر وجود ندارند. همواره مشاهدات در سایه‌ای از نظریه‌ها صورت می‌گیرند و رنگ نظریه‌های متعدد را به خود می‌گیرند. پس هرگاه نظریه‌هایی که مشاهدات را رنگ می‌کنند خود قطعی نباشند، مشاهدات قدرت ابطال قطعی نخواهند داشت، بلکه فقط مادام که نظریه‌های مؤید مشاهده مورد قبولند باید ابطال را ملتزم بود.

فقدان ابطال قطعی درباره نظریه‌ها آشکارتر است. نظریه‌ها قضایایی کلی هستند که دسته‌ای از گزاره‌های عام و قوانین تجربی را تبیین می‌کنند و قوانینی نظری را مستلزمند. قضیه یا مجموعه قضایایی که از ویژگیهای لازم برای احراز مسند نظریه بودن برخوردارند اعم از اینکه از متون دینی الهام گرفته شوند و یا از شیوه‌های رایج دانشمندان نتیجه‌گیری شده باشند به سادگی در برابر ابطال تسلیم نمی‌شوند. نظریه‌ها را مجموعه‌ای از فرضهای کمکی پشتیبانی می‌کنند و مشاهدات ابطالگر معمولاً به گونه‌ای به حوزه فرضیه‌های کمکی رانده می‌شوند. در واقع قسمتهای مرکزی یک نظریه همواره به وسیله یک کمربند امنیتی (به تعبیر لاکاتوش) حمایت می‌شوند. تاریخ

علم شاهد مواردی از مقاومت نظریه‌ها در برابر ابطال بوده است که بعدها دانشمندان از این مقاومت خشنود شده‌اند؛ چرا که مشاهدات ابطال‌کننده نظریه مزبور در اثر پیشرفتهای علمی مورد تردید قرار گرفته است.

مباحثی که درباره تصویر اخیر (آزمون گزاره‌های دینی) از «علم دینی» مطرح شد عموماً از منظر تحلیل واقع‌گرایانه علم صورت پذیرفت، ولی اگر مواضع فیلسوفان نسبیست‌گرا و یا هواداران مکاتب جامعه‌شناسی علم و یا اعضای حلقه انتقادی به طبع و خرد کسی سازگار افتد داستان علم دینی رنگ و رویی دیگر خواهد یافت.

عدم ابطال قطعی موجب می‌شود آزمون گزاره‌های دینی بتواند تحت یک برنامه قرار گیرد؛ یعنی عالمان می‌توانند با بررسی قرائن موجود در متون دینی، گزاره‌های ظاهراً تجربه‌پذیری را که واجد مضمون شناختاری تشخیص می‌دهند بیازمایند. اگر قضیه مورد نظر ابطال گردد با فرض صحت تلقی از متن دینی، درخواستیم یافت که اشکالی در شرایط آزمون یا ابزار آزمایش یا نظریه‌ای که در درون آن مشاهدات صورت پذیرفته است وجود دارد و در صورتی که تلقی مزبور از متن دینی ظهور محکمی ندارد می‌توان تفاسیر دیگر را در کار آورد و دوباره به تجربه دست زد. به این ترتیب، اگرچه این روش تأسیس علم دینی مصداقی از صورت سوم از صور ششگانه است، ولی در واقع به نقش آفرینی منفعل دین در مقام گردآوری خلاصه نمی‌شود. بلکه برنامه‌ای است برای روشمند ساختن مقام گردآوری به اتکاء یقینی بودن معارف دینی. به این ترتیب، متون دینی می‌توانند راهنمای دانشمند در بازنگری نظریه‌ها شوند. در صورتی که آزمون اینگونه گزاره‌های دینی تحت یک برنامه پژوهشی قرار گیرد این احتمال تقویت می‌شود که نظریه‌های جدیدی پدید آید که تحت هدایت معارف دینی بوده است و به این ترتیب سازگاری بیشتری با اهداف و نگرشهای دینی داشته باشد و مقاصد دین را تأمین کند. البته، نظریه‌ها خلق الساعه نیستند، بلکه نوعاً در

درون سنت‌های علمی می‌رویند. نظریه‌ها حاصل تأملات دانشمندان برای حل معضلاتی هستند که نظریه‌های قدیمی از پس آنها بر نمی‌آیند. آشنایی با سنت علمی و مواجهه با مشکلات نظریه‌های رایج، شرط تولد نظریه‌های جدید در ذهن دانشمندان است. به این ترتیب می‌توان داوطلب کردن برخی گزاره‌های دینی برای ایفای نقش قانون تجربی و یا نظریه علمی را امری معقول، و پذیرفته شدن آن گزاره‌ها به عنوان قانون و نظریه را امری محتمل شمرد که ممارست عالمان بر اندیشه‌ورزی درباره علم رایج، اهداف بر نیامده دین، و یا تعارضات علم رایج با برداشتهایی از گزاره‌های دینی؛ می‌تواند زمینه تحقق این امر محتمل را فراهم آورد.

جایگاه دیگری که می‌توان برای نقش آفرینی دین در تکون علم در نظر گرفت همان جایگاهی است که مبانی مابعدالطبیعی در علوم رایج دارند. گزاره‌های دینی به معنای اخص نیز می‌توانند در این جایگاه داوطلب نقش آفرینی شوند؛ زیرا این امر از دو حال خارج نیست یا ابتناء علم بر گزاره‌هایی از این دست را منطقی می‌شماریم که در این صورت برای کسانی که گزاره‌های الهیاتی را قابل اثبات منطقی می‌دانند مشکلی پدید نخواهد آمد و یا آنکه رابطه تنه علم با مبانی مابعدالطبیعی را رابطه‌ای غیرمنطقی و روانی می‌دانیم که در این صورت امر سهل تر خواهد بود؛ چرا که نمایان ساختن رابطه منطقی این گزاره‌ها و نتایج علمی دیگر ضرورت نخواهد داشت.

مباحثی که درباره تصویر چهارم از «علم دینی» مطرح شد عموماً از منظر تحلیل واقع‌گرایانه علم صورت پذیرفت، ولی اگر مواضع فیلسوفان نسبیست‌گرا و یا هواداران مکاتب جامعه‌شناسی علم و یا اعضای حلقه انتقادی به طبع و خرد کسی سازگار افتد داستان علم دینی رنگ و رویی دیگر خواهد یافت.

پی‌نوشت

۱. ملکیان، مصطفی؛ بررسی گونه‌های تعارض بین علم و

- دین؛ فصلنامه مصباح، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۷۳، ص ۶۳.
۲. استیس، د. ت؛ دین و نگرش نوین، حکمت، ۱۳۷۷، ص ۳۰۸-۳۱۷.
۳. پترسون، مایکل (دیگران)؛ عقل و اعتقاد دینی؛ احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶.
۴. باربور، ایان؛ علم و دین؛ بهاءالدین خرمشاهی؛ نشر دانشگاهی؛ ص ۱۴۵.
۵. همان؛ ص ۱۴۶.
۶. عقل و اعتقاد دینی؛ ص ۳۸۳.
۷. همان؛ ص ۳۷۲.
۸. مصباح؛ محمدتقی؛ مباحث بنیادی علوم انسانی؛ فصلنامه مصباح؛ شماره ۸، زمستان ۱۳۷۲؛ ص ۹.
۹. مصباح، محمدتقی؛ سلسله درسهایی درباره معرفت دینی (۲)؛ فصلنامه مصباح، شماره ۲۱، ص ۵.
۱۰. عقل و اعتقاد دینی؛ ص ۲۶۹.
11. Baaithwaite, R. B., View of the Nature of Religious Belief, The Philosophy of Religion. ed. Basll Mitchell, Oxford, 1971, p. 72.
۱۲. جوادی، عبدالله؛ پیرامون وحی و رهبری.
۱۳. مصباح، محمدتقی، سلسله درسهایی درباره معرفت دینی (۲).
۱۴. پیرامون وحی و رهبری، ص ۲۸۳.
۱۵. مصباح، محمدتقی؛ سلسله درسهایی درباره معرفت دینی (۲).
۱۶. علم و دین، ص ۱۵۳.
۱۷. عقل و اعتقاد دینی؛ ص ۲۵۹.
۱۸. علم و دین، ص ۲۸۷.
۱۹. مصباح، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن، ج ۲، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
- ص ۲۵-۲۶.
۲۰. عقل و اعتقاد دینی؛ ص ۳۷۸.
۲۱. همپل، کارل، فلسفه علوم طبیعی، حسین معصومی همدانی؛ نشر دانشگاهی؛ ص ۲۰.
۲۲. همان؛ ص ۳۷.
۲۳. جوادی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت، رجاء، ص ۷۸.
۲۴. همان؛ ص ۸۱.
۲۵. همان؛ ص ۱۵۹.
۲۶. همانجا.
۲۷. همان؛ ص ۱۶۱.
۲۸. همان؛ ص ۱۶۹.
۲۹. همان؛ ص ۱۵۷.
۳۰. همان؛ ص ۱۶۰.
۳۱. همان؛ ص ۱۷۱.
۳۲. همانجا.
۳۳. همان، ص ۱۶۰.
۳۴. علم و دین؛ ص ۱۷۱-۱۷۰.
۳۵. همان؛ ص ۱۷۴.
۳۶. همان؛ ص ۱۹۱.
۳۷. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۸؛ بهاءالدین خرمشاهی؛ سروش؛ ص ۶۸.
۳۸. چالمرز، آلن، ف، چیستی علم، سعید زیباکلام؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ ص ۱۲۲.

