

## A Consideration of the Foundational Model of Religious Science

**Mansour Nasiri**

Associated professor, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran

[nasirimansour@ut.ac.ir](mailto:nasirimansour@ut.ac.ir)

Dr. Khosrow Bagheri has devised his model of religious science under the “Foundational Model.” My main concern here is to evaluate this model. In this paper, I introduce this view within five sections, and then criticize it on 10 points. In my view, the Foundational Model faces major problems in its foundation and its construction. Some of these problem are as follows: a black-and-white view of scientology, determination of three areas in religion, the relationship between religious knowledge and other kinds of knowledge, consequences of uncovering the error of the hypothesis about religious texts, the introduction of “religious metaphysics” or “metaphysics emerging from religion,” and the claim that religion affects both realms of discovery and evaluation. Given my criticisms, it turns out that the model cannot take a new step towards arriving at a religious science.

### **Keywords**

Religious science, Foundational Model, scientology, religious knowledge, Khosrow Bagheri.



## بررسی مدل تأسیسی درباره علم دینی

منصور نصیری\*

### چکیده

دکتر خسرو باقری درباره علم دینی، مدل مورد نظر خود را با عنوان «مدل تأسیسی» مطرح کرده است. دغدغه اصلی ما بررسی مدل تأسیسی است. در این مقاله، این دیدگاه را در پنج بخش اصلی معرفی کرده‌ایم و سپس در ده مورد اصلی به نقد آن پرداخته‌ایم. از نظر نگارنده، نتیجه آنکه مدل تأسیسی، خواه به لحاظ مبنا و خواه به لحاظ بنا، با اشکالات عمده‌ای مواجه است. برخی از این اشکالات ناظرند به: نگاه سیاه و سفید به علم‌شناسی، تعیین سه منطقه در دین، رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌های دینی، پیامد روشن شدن خطای فرضیه ارائه‌شده از متون دینی، طرح عنوان «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین»، و ادعای تأثیر دین در دو قلمرو کشف و داوری. با توجه به نقدهایی که ذکر کرده‌ایم، روشن می‌شود که این مدل هیچ گام تازه‌ای برای رسیدن به هدف تولید علم دینی نمی‌تواند بردارد.

### کلیدواژه‌ها

علم دینی، مدل تأسیسی، علم‌شناسی، معرفت دینی، خسرو باقری.



## مقدمه

می‌توان گفت مواجهه و حساسیت جدی مسلمانان به علم مدرن، به سده نوزدهم و به یک رخداد بازمی‌گردد. رخدادی که به ایجاد نخستین واکنش‌های اندیشمندان مسلمان به علم مدرن انجامید: ارنست رنان (Ernest Renan (1823-1892) در سال ۱۸۸۳، طی سخنرانی مشهورش در سوربن با عنوان «اسلام و علم»، یا تبیین دیدگاه پوزیتیویستی خود، به نقد ناتوانی مسلمانان در کشفیات علمی و نیز ناتوانی آنها در تفکر عقلی پرداخت. اندیشمندان مسلمان در آن زمان، این سخنرانی را توهین آمیز قلمداد کردند (Bruno, 2003: p.465).

نخستین واکنش‌ها از آن برخی متفکران مسلمان با پیشاهنگی سیدجمال‌الدین افغانی [اسدآبادی] (1838-1897) بود که تأکید کردند اسلام هرگز شکافی میان علم و دین را تجربه نکرده است؛ در حالی که مسیحیت، به‌ویژه مذهب کاتولیک، دوره طولانی‌ای از نزاع با علم را داشته است. آنها استدلال کردند که علم مدرن چیزی جز «علم اسلامی» نیست که بسیار پیش از اینها در عصر خلافت اموی‌ها و عباسی‌ها رشد و توسعه یافت و در نهایت به یمن ترجمه‌هایی از کتاب‌های مسلمانان در اسپانیای سده نوزدهم به غرب منتقل شد. از نظر این متفکران که جنبش تجددگرایی را بنیان نهادند، اصولاً در علم هیچ خطا و نقطه نادرستی وجود ندارد (ibid) و آنچه در این زمینه پذیرفته نیست اعوجاج‌ها و انحراف‌هایی است که فیلسوفان غربی و دانشمندان ضد دین در دیدگاه‌های پوزیتیویستی و مادی‌گرایانه خود بر علم تحمیل کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، علم امری واحد است و غربی و اسلامی ندارد. در واقع این متفکران بر نوعی «وحدت‌نگری معرفتی یا علمی» تأکید می‌کردند؛ اما با گذشت زمان، تأملات متفکران مسلمان در علم مدرن بیشتر و جزئی‌تر شد و دیدگاه‌های متفاوت‌تری پیدا شد. تا آنجا که به تدریج ایده دینی‌سازی علم و در بستر اسلامی، اسلامی‌سازی علم مطرح شد و کسانی مانند سیدمحمد نقیب‌العطاس برای نخستین بار اصطلاح «اسلامی کردن معرفت» را در سال ۱۹۷۸ مطرح کردند (نک: Al-Attas, 1993) و بعدها کسانی همچون اسماعیل فاروقی



(نک: Faruqi, 1982) و نیز دکتر سیدحسین نصر (نک: Nasr, 1978; idem., 1981; idem., 1993; idem., 1996; idem., 2010) به جد به این طرح روی آوردند (نک: لگنهاوسن، ۱۳۸۹: ص ۴۲-۴۷).

البته این مسئله به همین منوال باقی نماند و برخی متفکران ضرورت طرح مدل‌های مشخصی برای تولید علم دینی را مطرح کردند. در چند دهه اخیر در کشور ما، ایران نیز این بحث جدی‌تر مطرح شد که می‌توان از میان مباحث مختلف مطرح‌شده در این زمینه، مدل‌هایی را برای تولید یا ایجاد علم دینی (اسلامی) استنباط کرد؛ مدل‌هایی مانند مدل استنتاجی و مدل تهذیب و تکمیل علوم موجود. «مدل تأسیسی» عنوانی است که دکتر خسرو باقری برای پیشنهاد خود در این باره برگزیده است. البته می‌توان در برخی از مباحث کسانی همچون دکتر نصر نیز اشاره‌هایی به این دیدگاه یافت. مقصود از مدل تأسیسی این است که علم دینی، همچون هر نوع تلاش علمی دیگر، باید در پرتو قدرت الهام‌بخشی پیش‌فرض‌های خاص خود، از یک سو و گیر و دار تلاش تجربی از سوی دیگر، تکوین یابد (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۰). در مدل تأسیسی، بر الگوپذیری فرضیه‌های علمی از مبانی و آموزه‌های دینی تأکید می‌شود. با این مفهوم، به این سخن دکتر نصر توجه کنید که معتقد است علت اصلی ضرورت نقد علم جدید از منظر اسلامی، این است که علم جدید بر نظام ارزشی و جهان‌بینی خاصی مبتنی است (نصر، ۱۳۸۶: ص ۱۱). با این حال، دکتر باقری به تفصیل به بیان مبانی و لوازم و ویژگی‌های مدل تأسیسی به‌عنوان پیشنهادی درباره تولید علم دینی می‌پردازد. وی مدل تأسیسی خود را در چهار بخش مطرح می‌کند:

۱. امکان و فرایند تکوین علم دینی؛

۲. توجیه علم‌شناختی علم دینی؛

۳. توجیه دین‌شناختی علم دینی؛

۴. پیش‌فرض‌های متافیزیکی اندیشه اسلامی.

بخش دوم و سوم بیشتر به مبانی دفاع از این مدل و بخش چهارم به فرایند اجرای این مدل در یکی از مباحث اسلامی مربوط می‌شود. با توجه به اینکه در این مقاله، به اصل





امکان و مطلوب بودن تولید علم دینی بر اساس مدل تأسیسی و لوازم آن متمرکز خواهیم شد، در ادامه سه بخش نخست مباحث وی را که در مدل ایشان محوری هستند مطرح می‌کنیم و بخش چهارم و بررسی آن را به مجال دیگری وامی‌گذاریم.

## ۱. امکان و فرایند تکوین علم دینی

آقای باقری در این بخش می‌کوشد امکان سخن گفتن از علم دینی و چگونگی علم دینی در مدل تأسیسی را تبیین کند. توضیحات وی در این زمینه، مقصود از مدل تأسیسی را نیز بهتر روشن می‌سازد. وی امکان سخن گفتن از علم دینی (علوم انسانی اسلامی) را در گرو این می‌داند که بتوان پاره‌هایی از اندیشه اسلامی را به منزلهٔ پشتوانهٔ متافیزیکی برای تحقیق در علوم انسانی لحاظ کرد. در اینجا وی تأکید می‌کند که پشتوانهٔ متافیزیکی نظریه‌ها در مراحل مختلف گسترش یک نظریه علمی نفوذ عمیق دارند؛ بنابراین می‌توان نظریهٔ علمی را به نحوی با مسمی، به پشتوانهٔ متافیزیکی آن منتسب دانست. اگر اندیشه‌های اسلامی بتوانند چنین نفوذی را در جریان تکوین رشته یا رشته‌هایی از علوم انسانی داشته باشند، به دلیل همین نفوذ محتوایی می‌توان آن را به صفت اسلامی منتسب ساخت و از علوم انسانی اسلامی دم زد. علم دینی به این معنا، موجودیت یکپارچه‌ای خواهد داشت. این یکپارچگی بدین گونه به دست می‌آید که تلقی‌های دینی، به منزلهٔ پیش‌فرض اخذ می‌شوند و آن‌گاه با الهام از آنها، فرضیه‌پردازی‌هایی در مورد مسائل روانی یا اجتماعی صورت می‌پذیرد که به طبع میان این فرضیه‌ها با تلقی‌های دینی، تناسب وجود خواهد داشت. پس از آنکه فرضیه‌ها تکوین یافتند، نوبت آزمون تجربی آنها فرا می‌رسد که اگر شواهد کافی برای آنها وجود داشت، می‌توان گفت که این یافته‌ها علمی‌اند. این یافته‌ها از یک سو علمی هستند (زیرا از بوتۀ تجربه بیرون آمده‌اند) و از سوی دیگر، دینی هستند (زیرا به پیش‌فرض‌های دینی تعلق دارند) (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۰-۲۵۱). همچنین یکپارچه و همگن هستند؛ زیرا فرضیه‌ها در پرتو پیش‌فرض معینی پیش رفته‌اند و سرانجام آنکه از این اتهام

که دین را به آزمون و تجربه گرفته‌اند، به دورند؛ زیرا آنچه که به آزمون گرفته می‌شود، «فرضیه‌های ما» است که از ایده‌های دینی الهام گرفته‌اند؛ نه خود ایده‌های دینی.

فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی نیز با توجه به پشتوانه‌های متافیزیکی قابل تصور است؛ به این نحو که پشتوانه‌های متافیزیکی برگرفته از اندیشه‌های اسلامی، در مراحل گوناگون فعالیت علمی به کار گرفته شوند؛ به بیان دیگر، هرگاه مضمون‌های متافیزیکی بتوانند در مراحل مانند گزینش مسئله، انتخاب مفاهیم و الگوهای برای فهم مسئله، طرح پژوهش (شامل سبک تبیین، فرضیه‌پردازی و روش تحقیق)، انجام مشاهده، پیش‌بینی و تفسیر، تأثیرگذار باشند، فرایندی شکل می‌گیرد که محصول آن، دانش‌هایی متناسب با اندیشه‌های اسلامی خواهد بود. بدین قرار، فرایند تکوین علوم انسانی اسلامی، همانند فرایند تکوین دیگر علوم انسانی معاصر است؛ تنها تفاوت آنها به نوع پشتوانه‌های متافیزیکی‌ای برمی‌گردد که بر محتوای این فرایند تأثیر می‌گذارد. علوم انسانی اسلامی تا آنجا که به منزله علمی از نوع علم تجربی در نظر گرفته شوند، باید در چنین فرایندی تکوین یابند و تا آنجا که صفت اسلامی را با خود به همراه دارند، باید پشتوانه متافیزیکی‌ای داشته باشند که بر اندیشه اسلامی مبتنی باشند (همان: ص ۲۵۱).

در این دیدگاه، تفاوت علوم انسانی اسلامی، با علوم انسانی معاصر، کم‌و بیش همانند تفاوتی است که هم‌اکنون میان نظریه‌های رقیب در عرصه علوم انسانی وجود دارد؛ همانند نظریه‌های رفتار گرایانه، انسان گرایانه و شناخت گرایانه. همان‌طور که این نظریه‌ها بر پشتوانه‌ها و مبانی متافیزیکی گوناگونی تکیه زده‌اند، علوم انسانی اسلامی نیز بر مبانی متافیزیکی معینی تکیه دارند و بر حسب آنها، در مراحل بسط خویش، ویژگی‌هایی خواهند داشت. وی معتقد است که باید هویت علوم انسانی اسلامی را در چنین فضایی تصور کرد «تا هم از غرابت آن کاسته شود و هم قرابت آن با حوزه‌ای که می‌خواهد به آن تعلق گیرد، یعنی حوزه علوم انسانی، مشخص شود» (همان).





## ۲. مبانی مدل تأسیسی

در ادامه به دو مرحله بسیار مهم در مدل تأسیسی می‌پردازیم: الف) بیان و اثبات مبنای علم‌شناختی این مدل؛ ب) بیان و اثبات مبنای دین‌شناختی آن.

### الف) مبنای علم‌شناختی

دکتر باقری رویکردها یا روایت‌های علم‌شناسی را در دو دسته کلی جای می‌دهد و خود رویکرد دوم را برمی‌گزیند و آن را مبنای علم‌شناختی مدل تأسیسی قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> این دو رویکرد یا به تعبیر دکتر باقری این دو روایت عبارتند از:

#### ۱. روایت علم‌شناسی پوزیتویستی

این روایت که پوزیتویست‌ها مدافع آن هستند، از ویژگی‌های اصلی زیر برخوردار است: (۱) انفکاک علم و متافیزیک؛ (۲) انفکاک مشاهده و نظریه (و تقدم مشاهده بر نظریه)؛ (۳) انفکاک واقع و ارزش؛ (۴) انفکاک حوزه‌های کشف و داوری (همان: ص ۲۰-۲۶).

#### ۲. روایت علم‌شناسی پساپوزیتویستی

این روایت که کسانی همچون کوهن، لاکاتوش و ویزدم مدافع آن هستند، دارای ویژگی‌های اصلی زیر می‌باشد:

##### (۱) درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک

روایت پساپوزیتویستی از علم، این دیدگاه پوزیتویست‌ها درباره جدایی علم و متافیزیک و اعتقاد به مرز قاطع میان این دو را نمی‌پذیرد. به این ترتیب، فیلسوفان علمی همچون پوپر ظهور یافتند که معتقد شدند نه تنها متافیزیک می‌تواند بر فرایند کشف علمی تأثیر گذارد، بلکه اساساً بدون آن، اکتشاف علمی امکان‌پذیر نیست.

این نگاه، در کوهن نیز به چشم می‌خورد. وی در این زمینه مفهوم «پارادایم» یا

۱. به منظور آشنایی تفصیلی با این دو روایت، نک: باقری، ۱۳۸۲: ص ۱۶-۶۱.

الگوی کلان علمی را مطرح کرد. به باور ماسترمن، کوهن سه معنا برای الگو در نظر داشته است: ۱. الگوهای متافیزیکی (نظرپردازی‌های متافیزیکی و روش جدید نگریستن به اشیا)؛ ۲. الگوهای جامعه‌شناختی (الگوهای ناظر به عادت‌های علمی که جمعی از دانشمندان در مواجهه موفق با مسائل تشکیل داده‌اند)؛ ۳. الگوهای سازه‌ای (به منزله دستگامی که حل معماها را برای ما ممکن می‌گرداند و ابزاری مناسب برای این کار است). لاکاتوش نیز با طرح اصطلاح «برنامه‌های پژوهشی» این امر را تأیید می‌کند که متافیزیک بر علم تأثیرگذار است.

### (۲) تأثیرگذاری متافیزیک بر علم

دکتر باقری در این باره نیز بیشتر از دیدگاه‌های لاکاتوش و برنامه‌های پژوهشی وی و نیز اصطلاح‌هایی مانند الهام‌بخشی سلبی و الهام‌بخشی ایجابی بهره می‌برد. دانشمند در مواجهه با چالش علمی خود به جای تردید در هسته سخت، به کمک الهام‌بخشی برنامه پژوهشی، فرضیه‌های کمکی را دست‌کاری می‌کند و یا فرضیه‌های کمکی جدیدی ابداع می‌کند و به این ترتیب، الهام‌بخشی ایجابی نقش متافیزیکی خود را در نظریه‌پردازی بازی می‌کند. علت متافیزیکی بودن این نقش آن است که ملهم از هسته سخت است و به جای آنکه حاصل مشاهده و تجربه باشد، خود حاکم بر مشاهده و تجربه است. تأثیرگذاری دیدگاه‌های متافیزیکی بر علم، در همه مراحل گسترش نظریه، یعنی مرحله‌گزینش مسئله؛ انتخاب مفاهیم و الگوها برای فهم مسئله؛ طرح پژوهش؛ انجام مشاهده و ناکامی نظریه در پیش‌بینی قابل توجه است.

### (۳) درهم‌تنیدگی علم و ارزش

کوهن با بیان این مطلب که فعالیت علمی دانشمندان متأثر از الگوهای کلان (پارادایم‌ها) می‌باشد، یکی از دیدگاه‌های تأثیرگذار درباره تلازم علم و ارزش را فراهم کرد. بر این اساس، علم به مثابه پدیده‌ای انسانی و فرهنگی نگریسته می‌شود. لاری لائودن که از اصطلاح «سنت‌های پژوهشی» در علم بهره می‌برد، از سه بخش در علم سخن می‌گوید: ۱. اهداف یا ارزش‌شناسی؛ ۲. روش‌شناسی؛ ۳. نظریه یا مدعیات تجربی.







از نظریه‌ی، اهداف یا ارزش‌شناسی بر دو بخش دیگر تأثیر می‌گذارد؛ بدین معنا که توجیهی برای روش‌شناسی فراهم می‌کند و با نظریه یا داعیه‌های تجربی هماهنگی برقرار می‌کند. البته این تأثیرگذاری یک‌طرفه نیست، بلکه دو طرفه است.

#### (۴) درهم تنیدگی مشاهده و نظریه

مطابق روایت پساپوزیتیویستی از علم، سخن گفتن از امور واقع و مشاهده آنها، همواره گران‌بار از نظریه یا نظریه‌بار است و مشاهده محض و فارغ از نظریه امکان‌پذیر نیست. اصطلاح «نظریه‌بار» را نخستین بار نورود هسنس به کار برد و سپس بسیاری دیگر همچون پوپر، کوهن، لاکاتوش و لائودن نیز از آن سخن گفتند؛ برای مثال کوهن معتقد است که با داشتن پیش‌فرض‌های معین، جهان به گونه خاصی دیده می‌شود و با تغییر آنها، همان امور مشاهده‌ای به گونه دیگری نگریسته می‌شود. تغییر در پارادایم، به تغییر تمام‌عیار و کلی منجر می‌شود که بر اساس آن حتی دریافت‌های مشاهده‌ای نیز دگرگون می‌شوند.

#### (۵) عدم تعین نظریه توسط مشاهده و آزمون

#### (۶) پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها

دکتر باقری در اینجا نیز از دیدگاه‌های لاکاتوش و برخی دیگر استفاده می‌کند. برنامه پژوهشی نه یک تک نظریه، بلکه رشته‌ای از نظریه‌هاست و آنچه که باعث کنار گذاشتن یک نظریه می‌شود، نه واقعیت‌های ابطال‌کننده، بلکه نظریه‌ای رقیب است که از حیث قدرت تبیین و پیش‌بینی توانمندتر از نظریه قبلی جلوه می‌کند. البته وی به مخالفت فایرماند و کوهن با انباشتی‌بودن پیشرفت علم نیز اشاره می‌کند (همان: ص ۲۷-۶۱).

#### (۷) تأثیر علم بر متافیزیک

همچنان که اشاره شد، دکتر باقری از رویکرد دوم (روایت پساپوزیتیویستی از علم) دفاع می‌کند و آن را به عنوان مبنای علم‌شناختی دیدگاه خود برمی‌گزیند و می‌کوشد نتایج مبنای مزبور را بر مدل تأسیسی اجرا کند. نخستین نکته در این زمینه این است که در علم‌شناسی پساپوزیتیویستی یا مابعد اثبات‌گرا، مشاهده‌گرایی افراطی که

در دیدگاه اثبات‌گرایی بر آن تأکید می‌شود، رد می‌شود. همچنان که با دقت در دو ویژگی «درهم‌تیدگی مشاهده و نظریه» و «عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون» روشن می‌شود، نمی‌توان گفت که علم حاصل مشاهده محض و مبرای واقعیت‌هاست. در واقع آنچه که دانشمندان را در نظریه‌پردازی یاری می‌کند، تکیه آنها به خزانه فکری و فرهنگی‌ای است که در اختیار دارند (همان: ص ۲۵۲ - ۲۵۳).

اگر ارتباط میان مشاهده و نظریه‌پردازی روشن شود، سخن گفتن از علم دینی، به منزله علم، امکان‌پذیر می‌گردد. بر این اساس، داعیه علم دینی این است که نوع نگرش دینی به انسان و جهان، زمینه و سبک فکری مشخصی را برای انسان فراهم می‌سازد که مشاهده‌ها در پرتو آن به گونه خاصی فهم و تفسیر می‌شود. بدین قرار، لازمه تولید علم دینی این خواهد بود که نگرش دینی به انسان و جهان، زمینه آن را فراهم آورد که مشاهداتی متناسب با آن در قلمروهای علمی صورت گیرد و نیز امکان تفسیر با کفایت مشاهده‌های دیگر و شواهد مخالف به دست آید. نکته دیگر آنکه با توجه به ویژگی «درهم‌تیدگی علم و ارزش»، علم هرچه بیشتر به دیگر سرمایه‌های فرهنگی انسان نزدیک می‌شود و ایده اثبات‌گرایان مبنی بر تقابل تام علم و ارزش از میان می‌رود و روشن می‌شود که مشاهده‌ها و فعالیت‌های علمی، نه تنها نظریه‌بار هستند، بلکه ارزش‌بار نیز هستند؛ باز هم سخن گفتن از علم دینی امکان‌پذیر می‌گردد و لازمه آن این خواهد بود که بینیم نظام ارزشی و ترجیح‌گذاری دینی، چه اولویت‌ها و چه نوع آداب و رسومی را برای اندیشه‌گری فراهم می‌کند.

با توجه به ویژگی «پیشرفت علم از طریق رقابت نظریه‌ها و الگوهای علمی» روشن می‌شود که علم نه تنها مسیر مشخص و واحدی برای پیشرفت ندارد، بلکه الگوهای گوناگون فکری در عرصه آن با یکدیگر رقابت می‌کنند. این امر، همچنان که فایربرند نیز بر آن تأکید می‌ورزد، مستلزم آن است که حتی با راه و رسم جاری و غالب علم نیز درافتند. چه بسا در یک الگوی غریب و منزوی، قابلیت‌هایی نهفته باشد که باعث





درهم شکسته شدن راه و رسم غالب می شود و راه جدیدی با دستاوردهای چشم گیری در علم در اختیار ما می نهد (همان: ص ۲۵۳ - ۲۵۴).

نکته دیگر اینکه با توجه به ویژگی «تأثیر علم بر متافیزیک»، ممکن است یافته های ما در علم باعث ابطال مبنای متافیزیکی دینی گردد. دکتر باقری با درک این خطر، در پاسخ معتقد است که آنچه ابطال می شود فرضیه های عالم است؛ یعنی فرضیه ها از آن جهت که به عالم مربوط است، نه از آن جهت که به منبع الهام، یعنی آموزه های دینی، ارتباط دارد. همچنین باید دانست که ابطال تجربی فرضیه به معنای ابطال تجربی پیش فرض های آن نیست (همان: ص ۲۵۵). بر این اساس، «علم دینی در صورت عدم تحقق، اثر اصلی خود، یعنی دلالت به خدا را نقض نخواهد کرد» (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۶).

### ب) مبنای دین شناختی

مبنای دین شناختی مدل تأسیسی علم دینی، رویکرد «گزیده گویی» در رویکردهای دین شناسی است. بر اساس این رویکرد، دین نه همه حقایق هستی را بیان کرده است (برخلاف رویکرد دائرة المعارفی) و نه کاملاً صامت است (بر خلاف رویکرد قبض و بسط و رویکرد هرمنوتیکی). در واقع، دین گزیده گوی است؛ نه از هر دری سخن می گوید و نه از گفتن همه سخنان چشم می پوشد (همو، ۱۳۸۲: ص ۱۵۰ - ۱۵۱).

بر اساس این رویکرد، دین عهده دار سخن گفتن درباره هر گونه معرفتی نیست؛ بلکه سخن معینی برای گفتن دارد. سخن و پیام اصلی قرآن، «هدایت انسان به ساحت ربوبی» است؛ به بیان دیگر، شناساندن قدر و منزلت خدا به انسان و ارائه دستور عمل های فردی و اجتماعی، برای پیمودن راه خدا و تقرب به او کار دین است. بر این اساس، قرآن همواره غرض اصلی خود را پیگیری می کند. هر چند گاه برای تبیین هدایت و ذکر موانع حصول آن، پاره ای از حقایق مربوط به هستی یا انسان مطرح می شود؛ ولی بازگشت این معارف به همان غرض اصلی است؛ از این رو قرآن یا به مسائل دیگر نپرداخته یا به قدر ضرورت و اقتضای موردی به آن اشاره کرده است. این ویژگی

گزیده‌گویی، در پاسخ به این پرسش به ما کمک می‌کند که «آیا قرآن نیازهای آدمی را در مقیاس حداقل پاسخ می‌دهد یا در مقیاس حداکثر؟» در واقع، آن دسته از نیازهای انسان که موضوع غرض اصلی قرآن هستند، در مقیاس حداکثر پاسخ داده شده‌اند و آن دسته که در حیطه غرض اصلی نباشد، به اختصار اشاره شده‌اند یا اساساً مورد اشاره نیز قرار نگرفته‌اند (همان: ص ۱۵۶-۵۴۱)؛ از این رو در این رویکرد، ارائه دیدگاه درباره مسئله یا مسائلی از علم، هرگز ضروری محسوب نمی‌شود و تکوین علم دینی نیز چیزی نیست که بر عهده دین باشد تا عدم تحقق آن به منزله نقص دین قلمداد شود. اگر هم تلاش می‌شود که علم دینی تأسیس شود، برای آن است که به نظر می‌رسد دین می‌تواند افزون بر انجام دادن مقصود اصلی خود، یعنی هدایت به ساحت ربوبی، برای شکل دادن به نظام‌های علمی نیز توانایی‌ها و قابلیت‌هایی داشته باشد. این کار، با تکیه بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌ای انجام می‌شود که دین ارائه می‌دهد.

از نظر باقری، رویکرد گزیده‌گویی، رویکرد ناشناخته‌ای نیست؛ بلکه اندیشمندان و مفسران مسلمان به آن معتقد بوده‌اند؛ مثلاً علامه طباطبایی معتقد است که مقصود از «تبیاناً لکل شیء» (نحل: ۸۹) همه چیزهایی است که به هدایت انسان مربوط می‌شود. امین خولی نیز در دائرة المعارف الاسلامیة به نوعی به رویکرد گزیده‌گویی اشاره کرده است. وی می‌نویسد: «مسئله اصلی در قرآن، طرح مسائل اعتقادی و دینی است و طرح بحث‌های خارج از آن بیرون از اهداف و پیام قرآن است. پیامبران برای این نیامده‌اند که مسائلی را بگویند که به لحاظ عقلی آن را درک می‌کنند و خود می‌توانند به آن مقصد برسند» (نک: ایازی، ۱۳۷۵: ص ۱۶۵). باقری، در بیان دلیل این رویکرد، به نقدهای وارد بر رویکردهای دیگر اشاره می‌کند و معتقد است که نقدهای مربوط به جنبه عقلی دیدگاه‌های دیگر، بسان پشتیبان عقلی نظریه گزیده‌گویی و نقدهای مربوط به جنبه نقلی، بسان پشتیبان نقلی آن قلمداد می‌شوند.

به باور وی قرآن نیز به گزیده‌گویی اشاره کرده است. همچنان که از آیات قرآن برمی‌آید هدف خداوند از نزول قرآن و دیگر کتاب‌های الهی، آن بوده است که هدایتی



را به انسان ارائه دهد که بتواند در پرتو آن، راهی به ساحت ربوبی بگشاید: «فَأَمَّا يَا تَبِيَّتَكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). این هدایت تنها از سوی خداست و انسان نمی‌تواند بدون یاری خدا و با استمداد از عقل خود به آن برسد: «وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) (نک: باقری، ۱۳۸۲: ص ۱۵۱-۱۵۳).

### ۳. ویژگی‌های دین و معرفت دینی در رویکرد گزیده‌گویی

دکتر باقری برای دین و معرفت دینی در رویکرد گزیده‌گویی، ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد و این ویژگی‌ها را متناسب با پیشنهادی می‌داند که وی در مقام بازسازی نظریه قبض و بسط مطرح می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

#### (۱) وجود سه منطقه در متون دینی

براساس نظریه گزیده‌گویی، آنچه که در متون دینی اسلام و به‌ویژه قرآن بیان شده، به یک اعتبار به سه منطقه تقسیم می‌شود: ۱. منطقه مرکزی؛ ۲. منطقه میانی؛ ۳. منطقه مرزی (همان: ص ۱۶۰-۱۷۷).

منطقه اول، منطقه مرکزی است که در بردارنده آموزه‌های اساسی دین است. آموزه‌های اساسی دین، همان آموزه‌ها، اعتقادات، ارزش‌ها و احکام دینی هستند. محتوای اصلی دین در این منطقه قرار دارد و دین‌بودن دین به آنها وابسته است؛ برای مثال وقتی قرآن می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱)، این یک آموزه اساسی است.

منطقه دوم، منطقه میانی است که مطالب جانبی را دربرمی‌گیرد. این مطالب، در شمار آموزه‌های اساسی دین نیستند؛ بلکه به منظور تبیین و تحکیم آن آموزه‌ها مطرح می‌شوند؛ همچنان که گذشت، به تناسب آموزه‌های اساسی دین یا سخنی که دین برای گفتن برگزیده است، پاره‌ای از حقایق هستی مورد اشاره قرار می‌گیرد. البته این اشاره همواره محدود و متناسب با آموزه یا سخن مورد نظر دین است



۱۰۰  
صدر نظر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸

و به تفصیل بیان نمی‌شود؛ مثلاً وقتی در همان سوره می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» (ملک: ۳)، این آیه در پی ارائه تفصیلی مسائل نجوم و ستاره‌شناسی نیست؛ بلکه فقط در چارچوب سخن اصلی قرآن (بیان یگانگی و فرمان‌روایی و تدبیر خدا)، اشاره می‌کند که خدا آسمان‌ها را به صورت هفت طبقه پی‌درپی و منظم آفریده است. در اینجا اشاره ضمنی است و درباره جزئیات هفت آسمان سخنی گفته نمی‌شود.

منطقه سوم، منطقه مرزی است. این منطقه قلمرو مشترک میان متون دینی و دنیای مخاطبان دین است. این منطقه در بردارندهٔ باورهایی از نوع عقل سلیم همراه با استدلال‌های عقلی است. در این منطقه، با تکیه بر باورهای عمومی مردم و با توسل به برخی استدلال‌ها، حقانیت آموزه‌های اساسی مربوط به منطقه اول، مورد دفاع قرار می‌گیرد؛ برای مثال، در ادامه این سوره می‌خوانیم: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ» (ملک: ۳-۴). همچنان که روشن است در اینجا از مردم می‌خواهد در پدیده‌های آفرینش و در اطراف خود دقت کنند و اگر در آنها نظام‌مندی و هماهنگی می‌بینند، به این نتیجه برسند که یگانگی خدا در فرمان‌روایی و تدبیر هستی، پذیرفتنی است.

## (۲) ناطق بودن دین

در رویکرد گزیده‌گویی، منطقه سوم همچون زبان گویای دین عمل می‌کند؛ از این رو دین همواره ناطق است. منطقه‌های اول و دوم در متون دینی، در بردارندهٔ مطالبی است که مورد نزاع واقع می‌شود؛ اما منطقه سوم با تکیه بر عقل سلیم و شیوه‌های استدلالی مورد قبول آن، همچون برزخ یا منطقه مشترک میان آموزه‌های دینی، از یک سو و باورهای غیردینی مردم از سوی دیگر است. این برزخ از این جهت منطقه مشترک نامیده می‌شود که هم‌زبانی فکری میان دنیای مردم غیردین‌دار و محتوای اصلی دین را فراهم می‌سازد. منطقه مشترک نامیدن این قسمت، بیانگر آن است که انسان‌ها خود نیز با فهم عمومی و عقل خود ممکن است بتوانند پیش از مواجهه با دین این حلقه





اتصال را فراهم کنند؛ اما اگر هم چنین نکنند، دین خود پیش قدم می‌شود و این حلقه اتصال را ایجاد می‌کند و به کمک آن، آموزه‌های اساسی خود را تبیین می‌کند. نقش منطقه مرزی بسیار مهم است؛ از این رو دکتر باقری زیر چند عنوان فرعی مهم‌ترین نقش‌های آن را بیان می‌کند. این نقش‌ها عبارتند از:

۱. تبیین ضرورت وجود دین؛

۲. تبیین آموزه‌های اساسی مورد نظر دین؛

۳. ایجاد تزلزل در بنیان‌های باطل فکری؛

۴. پاسخ به چالش‌های فکری رقیبان (همان: ص ۱۵۶-۱۶۲).

(۳) تأثیرگذاری دین بر پیش‌فرض‌های معرفت دینی

باتوجه به نقش منطقه سوم متون دینی، دین به مبارزه با تصویر ماتریالیستی یا شرک‌آمیز درباره جهان و انسان می‌پردازد؛ از همین رو همواره ظهور دین و معرفت دینی طوفان خیز بوده است (همان: ص ۲۵۵).

(۴) حاکمیت رابطه کل‌گرایانه ملایم میان معرفت دینی با معرفت‌های بشری

رابطه میان معرفت دینی با معرفت‌های بشری همانند روابط میان مجموعه‌ای از شبه‌جزیره‌هاست. در این شبه‌جزیره‌های معرفتی، درعین‌آنکه میان آنها راهی ارتباطی برقرار است، ولی هریک از آنها کانون‌های مستقلی دارند و درعین‌آنکه برخی شبه‌جزیره‌ها همجواری دارند، برخی دیگر از هم دورند. روابط معرفت دینی با معرفت‌های بشری در پنج حالت قابل‌تصور است: ۱. اشتراک در زمینه؛ ۲. طرد معرفت‌های ناهمگون؛ ۳. به‌کارگیری معرفت‌های فلسفی و عرفانی همگون برای تعمیق معرفت دینی؛ ۴. به‌کارگیری معرفت‌های علمی برای تفصیل معرفت دینی؛ ۵. جهت‌دهی به معرفت‌های فلسفی، عرفانی و علمی (همان: ص ۱۷۲-۱۷۵).

(۵) گفت‌وگو و تفاهم فزاینده میان ادیان

در این رویکرد، میان ادیان نیز امکان گفت‌وگو و تفاهم فزاینده فراهم می‌آید (همان: ص ۱۷۵). بر اساس برداشت دکتر باقری از علم دینی، پیوند میان علم دینی و

دین، به این صورت است که آموزه‌های بنیادی دین، بسان پیش‌فرض‌های علم در نظر گرفته می‌شوند. دانشمند با تکیه بر این پیش‌فرض‌ها و با الهام گرفتن از آنها، فرضیه‌هایی را درباره موضوع مورد تحقیق خود فراهم می‌کند. این فرضیه‌ها، دو بعد دارند: از یک‌سو از آموزه‌های دینی الهام یافته‌اند و از سوی دیگر، برآیند پردازش دانشمند هستند. هرگاه این فرضیه‌ها در عرصه تجربه و کاربرد بتوانند ویژگی تبیین، پیش‌بینی و کنترل را داشته باشند، علم دینی در جریان شکل‌گیری خواهد بود (همان: ص ۲۵۶ - ۲۵۷).

#### ۴. پیش‌شرط‌های تأسیس علم دینی در مدل تأسیسی

به باور دکتر باقری ظهور و تحقق علم دینی در گرو تحقق شرط‌های زیر است:

۱. آموزه‌های دینی، در قلمرو مورد نظر از علم تجربی، چندان غنی و فراوان باشند که بتوان از آنها به‌عنوان پیش‌فرض آن علم بهره برد؛
۲. از پیش‌فرض‌های آماده‌شده برای «صورت‌بندی» فرضیه‌هایی در جهت قلمرو علم مورد نظر استفاده کنیم. دلیل تأکید بر «صورت» فرضیه‌ها این است که چه‌بسا مواد مختلفی از منابع گوناگون به فرضیه‌های ما راه یابند، ولی دست‌کم لازم است صورتی که بر این مواد افکنده می‌شود، از آموزه‌های دینی الهام‌یافته باشد؛
۳. در مقام آزمون و محک‌زدن این فرضیه‌ها، شواهدی برای تبیین‌ها، پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های نشئت‌یافته از آنها به‌دست آید؛
۴. شمار این گونه فرضیه‌های مستظهر به شواهد، در حدی باشد که بتوان نظریه‌ای در مورد موضوع مورد مطالعه در علم شکل داد.

چنین نظریه‌ای در بردارنده علمی است که از نظر دکتر باقری می‌توان آن را علم دینی نامید. از نظر وی، دینی بودن علم در اینجا بدین معناست که نظریه علمی، صبغه دینی دارد؛ صبغه‌ای که از پیش‌فرض‌های برگرفته از آموزه‌های دینی نشئت یافته است (باقری، ۱۳۸۲: ص ۲۵۷).





## ۵. مراحل تولید علم دینی در مدل تأسیسی

با تأمل در مطالب پیش گفته درباره مدل تأسیسی، می توان گفت برای تولید علم دینی، باید مراحل زیر پیموده شود:

مرحله اول: شناسایی سه منطقه دین؛

مرحله دوم: احراز پیش شرط‌های پیش گفته؛

مرحله سوم: حدس یا فرضیه مبتنی بر معارف دینی؛

مرحله چهارم: داوری تجربی فرضیه پیشنهادی.

## ۶. نقادی مدل تأسیسی

نکته‌های متعددی را می توان در نقد مدل تأسیسی مطرح کرد. در ادامه به اجمال به برخی از این نکات می پردازیم:

### الف) نقد مبتنی بر علم‌شناختی مدل تأسیسی

نقد نخست درباره مبنای علم‌شناختی مدل تأسیسی است. نکته قابل توجه درباره مبانی علم‌شناسی مدل تأسیسی آن است که دکتر باقری با عناصر مطرح در دو رویکرد پوزیتویستی و پساپوزیتویستی به صورت سیاه و سفید برخورد کرده است؛ بدین معنا که هر کس یا در سوی پوزیتویستی علم است و یا در سوی پساپوزیتویستی آن؛ در حالی که امروزه بسیاری از فیلسوفان علم، در عین پذیرش برخی از لوازم رویکرد یا روایت دوم، همچنان به برخی از لوازم روایت اول (پوزیتویستی)، دست کم در مقام عمل ملتزم هستند؛ به این معنا که می کوشند در مقام عمل داوری را جدا از کشف بدانند و ارزش‌ها را در داوری دخالت ندهند. دانشمندان در همه شاخه‌ها می کوشند هر روز معیارهای عینی و بین‌الذهانی بیشتری را در ارزیابی نظریه‌ها کشف و ملاحظه کنند؛ از این نظر، باقری به نوعی دچار مغالطه شده است. هر چند به لحاظ فلسفی بپذیریم که انسان در داوری‌های خود فارغ از ارزش‌های محیطی، فرهنگی و اجتماعی نیست، همگان می‌پذیرند که باید از ارزش‌گذاری‌های غیرعینی پرهیز شود. امروزه در محافل علم،



نظر

محک سنجش فرضیه‌ها، واقع خارجی و تجربه است. این واقع خارجی با توجه به قدرتی که دارد، مانع از این می‌شود که در ارزیابی فرضیه‌ها، ارزش‌های غیرعینی حاکم شود؛ برای مثال، چه‌بسا دانشمند متعصب یهودی در برابر فرضیه یک دانشمند مسیحی به دلایل فرهنگی و اجتماعی مقاومت کند و با دخالت دادن ارزش‌های فرهنگی و دینی خود آن را رد کند، ولی روشن است که این مقاومت موقتی است و چنانچه فرضیه مزبور بتواند از محک و محکمه تجربه سربلند بیرون آید، بر عرصه علم حاکم خواهد شد. این، همان اتفاقی است که گفته می‌شود درباره اینشتین رخ داد و جامعه علمی، به دلیل غلبه اعضای مسیحی آن در برابر نظریه اینشتین (به دلیل یهودی بودن) مقاومت کرد؛ اما همچنان که انتظار می‌رفت نظریه وی فایده آمد و همگان به‌ناگزیر آن را پذیرفتند. دلیل این امر، چیزی جز پیروزی آن در محکمه تجربه و تطابق با واقعیت نبود.

البته امروزه، تقریباً همه فیلسوفان علم واقع‌گرا پذیرفته‌اند که دستیابی قطعی به حقیقت امکان‌پذیر نیست؛ ولی تقرب به حقیقت مورد پذیرش است. با این توضیح روشن شد که به صرف اینکه واقع و ارزش کاملاً قابل تفکیک از یکدیگر نیستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که ارزیابی نظریه‌ها کاملاً تحت سیطره ارزش‌هاست و ارزیابی عینی آنها امکان ندارد. این نکته در دیگر علوم، از جمله علوم انسانی نیز جاری است. البته ارزیابی عینی فرضیه‌ها در علوم انسانی، به دلیل موضوع پیچیده آن، بسیار دشوار است و دخالت ارزش‌ها در این حوزه ممکن است بیشتر و پیچیده‌تر هم باشد، ولی نمی‌توان از این امر نتیجه گرفت که اساساً ارزیابی عینی و بین‌الذهانی فرضیه‌های علوم انسانی ممکن نیست. بر این اساس، در عین پذیرش اموری مانند درهم‌تنیدگی علم و ارزش، تأثیر متافیزیک بر علم، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه که از ویژگی‌های علم پساپوزیتیویستی هستند، می‌توان به امکان سنجش و ارزیابی عینی و بین‌الذهانی نظریه‌ها تأکید کرد. متأسفانه امروزه، برخی با تکیه بر این ویژگی‌ها، نتیجه‌ای بسیار فراخ می‌گیرند و به ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و دینی جایگاهی بسیار گوه‌ری در ارزیابی نظریه‌ها می‌دهند که همین امر، سبب مغالطه‌های بسیاری شده است.





### ب) نقد حاصل از وجود سه منطقه در متون دینی

نقد دوم، درباره وجود سه منطقه در متون دینی است. درباره وجود سه منطقه در متون دینی که یکی از ویژگی‌های مدل تأسیسی است، می‌توان این سؤال را به عنوان نقد مطرح کرد که این سه منطقه چگونه شناسایی شده‌اند؟ به بیان دیگر، صاحب نظریه با تکیه بر کدام دلیل و مبنا به وجود سه منطقه در دین معتقد شده‌اند؟ معیار ایشان برای تقسیم‌بندی مناطق متون دینی چه بوده است؟ روشن است که دکتر باقری دلیل قانع‌کننده‌ای برای این تقسیم‌بندی ندارد. منظور این است که هیچ‌گاه نمی‌توان درباره آموزه‌های دینی خط‌کشی کرد؛ برای مثال چه‌بسا آموزه‌های منطقه اول که منطقه اصلی از نظر دکتر باقری است، جزو مواردی باشد که مشمول حکم منطقه سوم است؛ یعنی کاملاً با تکیه بر دریافت‌های عقلی مردم پیش رفته باشد. دکتر باقری درباره منطقه سوم می‌گوید: «این منطقه دربردارنده باورهایی از نوع عقل سلیم همراه با استدلال‌های عقلی است». روشن است که این معیار درباره آموزه‌های منطقه اول نیز جاری است و بسیاری از آموزه‌های اساسی دین با تکیه بر عقل سلیم بیان شده‌اند. در واقع، نگرش‌ها و برداشت‌های متفکران دینی (در اینجا متفکران مسلمان)، چندان متنوع است که به راحتی نمی‌توان این تقسیم‌بندی را موافق با همه آنها دانست؛ بنابراین گویا دکتر باقری، طبق برداشتی که از دین دارد، یا مطابق برداشت رایج و مرسوم می‌که با آن رشد کرده، این تقسیم‌بندی را ارائه کرده است. اینجاست که توجه ما به نکته‌ای جلب می‌شود که در ادامه بیشتر روشن می‌شود و آن اینکه وجود برداشت‌های مختلف از دین یکی از موانع اساسی در تحقق علم دینی است.

### ج) نقد رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌ها

نقد سوم، نکته‌ای قابل تأمل درباره رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌هاست. درباره رابطه معرفت دینی با معرفت‌های بشری، باید در مجال دیگری بحث شود و در اینجا، تنها این پرسش را به‌جد مطرح می‌کنم که میان این دیدگاه که آقای دکتر باقری با عنوان

«حاکمیت رابطه کل گرایانه ملایم میان معرفت دینی با معرفت‌های بشری» یاد می‌کند و نظریه تکامل معرفت دینی دکتر سروش چه تفاوتی هست؟ همچنان که دیدیم، دکتر باقری روابط معرفت دینی با معرفت‌های بشری را در پنج حالت ذیل قابل تصور می‌داند:

۱. اشتراک در زمینه؛ ۲. طرد معرفت‌های ناهمگون؛ ۳. به کارگیری معرفت‌های فلسفی و عرفانی همگون برای تعمیق معرفت دینی؛ ۴. به کارگیری معرفت‌های علمی برای تفصیل معرفت دینی؛ و ۵. جهت‌دهی به معرفت‌های فلسفی، عرفانی و علمی.

پرسش جدی در اینجا آن است که آیا به‌واقع نظریه تکامل معرفت دینی این پنج حالت را طرد می‌کند؟ یا آنکه با آنها سازگار است؟ با چشم‌پوشی از تشبیه رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌های بشری به مجموعه‌ای از شبه‌جزیره‌ها (که در عین آنکه میان آنها راهی ارتباطی برقرار است، ولی هر کدام کانون‌های مستقلی دارند و در عین آنکه برخی شبه‌جزیره‌ها همجواری دارند، برخی دیگر از هم دورند)، چه تفاوتی میان این نگرش با نظریه تکامل معرفت دینی دکتر سروش هست؟ نظریه تکامل معرفت دینی هم «به کارگیری معرفت‌های علمی برای تفصیل معرفت دینی» را رد نمی‌کند. همین نکته درباره ویژگی پنجم نیز جاری است. دکتر سروش نیز می‌پذیرد که ممکن است آموزه‌های اساسی دین، بر معرفت‌های فلسفی، عرفانی و علمی تأثیرگذار باشند.

شایسته است در اینجا به نکته‌ای درباره برداشت دکتر باقری از نظرقبض و بسط شریعت نیز اشاره شود. وی می‌گوید: مبنای دین‌شناختی مدل تأسیسی علم دینی، رویکرد «گزیده‌گویی» در رویکردهای دین‌شناسی است. بر اساس این رویکرد، دین نه همه حقایق هستی را بیان کرده است (برخلاف رویکرد دائرةالمعارفی) و نه کاملاً صامت است (برخلاف رویکرد قبض و بسط و رویکرد هرمنوتیکی). با دقت در این سخن، روشن می‌شود که گویا دکتر باقری نظریه قبض و بسط را به‌درستی درنیافته است؛ زیرا این نظریه نمی‌گوید که دین کاملاً صامت است؛ به این معنا که حتی گزیده‌گویی هم نکرده است؛ بلکه صامت‌بودن دین در این رویکرد به این معناست که آنچه از متن دین استنباط می‌کنیم (حتی با اعتقاد به نگاه گزیده‌گویی)، معرفت بشری





است؛ در واقع، دین همین متونی است که ما در اختیار داریم. اینکه مقصود از این جمله مطرح شده در متون دینی چیست، به فهم ما بازمی‌گردد؛ یعنی این ما هستیم که با توجه به معرفت‌های دیگر خود، مقصود دین را تعیین می‌کنیم؛ پس آنچه که از دین برداشت می‌شود، فقط برداشت ما انسان‌هاست؛ از همین رو ما برداشت‌های مختلف و گاه متضادی از دین داریم. با این بیان، رویکرد قبض و بسط نه به گزیده‌گویی دین و نه به دائرةالمعارفی بودن آن نظر دارد، بلکه هر دوی آنها را پوشش می‌دهد.

### (د) نقد درباره هدف‌داری علوم

دغدغه مدافعان اسلامی سازی علم این است که آموزه‌های اسلام را حق می‌دانند و درصدد آن هستند که مبتنی بر این آموزه‌های حق، علم دینی بنا نهند. اگر مطابق بیان دکتر باقری روشن شدن خطاب‌بودن این الهام‌های برگرفته از آموزه‌های دینی هیچ تأثیری بر دین ندارد، دیگر چرا دم از خطاب‌بودن این علوم جدید غربی و اصلاح آنها با آموزه‌های دینی داریم؟ به بیان دیگر، هدف از دینی‌سازی علم چیست؟ اگر برای دین‌داران احتمال خطاب‌بودن علم به وجود آمده از طریق الهام‌های برآمده از دین، همانند احتمال خطانبودن آنها باشد، اساساً چرا باید دغدغه ایجاد علم دینی داشته باشیم؟ اگر بناست گزینه اول نیز به همان میزان گزینه دوم در معرض خطا باشد، علم‌ورزی از طریق الهام‌گیری از آموزه‌های دینی با علم‌ورزی از طریق توسل به تجربه‌های بشری چه تفاوتی دارد؟ آیا این سخن دکتر باقری نمی‌رساند که در این میان حرف آخر را مشاهده تجربی می‌زند و نه الهام‌های دینی؟ و گرنه همچنان که حتی در روایت مابعد اثبات‌گرا نیز آمده است، راه حدس یا خلق نظریه اهمیتی ندارد. از هر جا که می‌خواهی نظریه‌ای خلق کن. آنچه مهم است، مقام داوری نظریه یا فرضیه است. از این نظر، حدسی که یک دانشمند از پریدن کلاغ می‌زند، باعث نمی‌شود که فرضیه او فرضیه کلاغی نام بگیرد؛ یا فرضیه‌ای که از راه تخیل به ذهن دانشمند می‌رسد، سبب نمی‌شود که نظریه وی را «نظریه تخیلی» بنامند. خود دکتر باقری نیز می‌پذیرد که قاضی اصلی در

مقام توجیه یا داوری فرضیه، همان تجربه و مشاهده است، نه منبع حدس فرضیه؛ بنابراین در نتیجه این نظریه به دستاورد جدیدی نمی‌رسیم. چه بسا در دفاع از مدل تأسیسی گفته شود که مبنای متافیزیکی (در اینجا الهام‌های برآمده از دین)، حتی راه و روش و مسیر تحقیق را هم جهت می‌دهد. حتی اگر این نکته را نیز بپذیریم، آنچه که در نهایت مهم است این است که نظریه باید در معرض داوری قرار گیرد و تنها داوری که صحت و سقم نظریه را تعیین می‌کند، تجربه و آزمایش است و بس. جامعه علمی هیچ‌گاه نمی‌پذیرد که در مقام داوری، نظریه را به محکمه متون دینی یا الهام‌های برآمده از متون دینی یا جهان‌بینی‌ها بسپاریم؛ بلکه تنها محکمه مورد پذیرش در علم (تجربی)، همان تجربه و مشاهده است.

همچنان که بیان شد، از نظر دکتر باقری نیز داور نهایی همان تجربه و روش تجربی است و دین و آموزه‌های دینی تنها در مقام گردآوری برای الهام‌گیری در ایجاد فرضیه به کار می‌آیند. اگر چنین است، دیگر علم دینی معنا ندارد؛ زیرا آنچه که علم بودن علم را تعیین می‌کند، مقام داوری فرضیه‌هاست که در آن از روش تجربی بهره گرفته می‌شود، نه مقام حدس و ایجاد فرضیه؛ بنابراین به لحاظ علم‌شناختی، تفاوتی نمی‌کند که فرضیه را از کجا آورده باشیم، از پریدن کلاغ یا از متن دینی. آنچه مهم است مقام داوری فرضیه است و در آنجاست که دچار مشکل هستیم. اگر محکمه را آموزه‌های دینی قرار دهیم، علم تجربی بر آن صدق نمی‌کند؛ چون از روش تجربی پیروی نکرده است و اگر محکمه را تجربه قرار دهیم، باز علم دینی بر آن صدق نمی‌کند؛ زیرا تنها در مقام حدس نظریه به متون توجه شده است؛ ولی در روش و در نتیجه تابع داوری تجربه هستیم. در واقع، هیچ دانشمندی خرده نمی‌گیرد که منبع یا پیش‌فرض یک فرضیه چیست؟ مهم برای دانشمندان این است که پس از ارائه نظریه باید در محکمه تجربه نیز سنجش شود.

خلاصه آنکه آنچه در علم اهمیت دارد، مرحله داوری است (که در مدل تأسیسی مرحله چهارم است) و داوری، با محک تجربه انجام می‌شود و آنچه که در علم اهمیتی





ندارد و هرگز نقشی ندارد، مرحله گردآوری یا تشکیل فرضیه است که از هر راهی باشد، تفاوتی نمی‌کند؛ اما در مدل تأسیسی آنچه که مهم‌ترین نقش را در تولید علم دینی دارد، همین مرحله‌ای است که در علم بودن یک علم اهمیتی ندارد و آنچه که در این نظریه اهمیتی ندارد، مرحله‌ای است که در علم بسیار مهم است. پس، در این مدل، آنچه که باید باشد تا علم دینی تحقق یابد، وجود ندارد و آنچه که نباید بدان تأکید شود، نقش محوری دارد.

### ه) نقد در مورد تفاوت فرضیه‌های ما با فرضیه‌های دین

آقای باقری با تأکید بر اینکه فرضیه برآمده از دین خود دین نیست، بلکه فرضیه‌های ماست که بر مبنای دینی تکیه کرده‌اند، معتقد است با این بیان، دیگر اتهام آزمودن تجربی دین نیز وارد نمی‌شود؛ زیرا آنچه که به آزمون گرفته می‌شود، «فرضیه‌های ما» است که از ایده‌های دینی الهام گرفته شده‌اند، نه خود ایده‌های دینی.

در نقد این سخن باید از صاحب نظریه پرسید که دست آخر شما این فرضیه الهام گرفته از ایده‌های دینی را فرضیه‌ای دینی می‌دانید یا غیردینی؟ اگر دینی باشد، نقد و ابطال آن به دین نیز باز می‌گردد؛ یعنی اگر امری دینی باشد، نمی‌توان باطل شدن آن را بی‌ربط به دین دانست؛ پس ابطال آن به ابطال دین نیز پیوند خواهد خورد، و گرنه دعوای مدافعان و مخالفان علم دینی بی‌معنا خواهد بود. چه معنایی دارد که مدافعان علم دینی این همه بر اثبات علم دینی پافشاری کنند و آن‌گاه به‌هنگام ابطال یک فرضیه منسوب به دین گفته شود که این ابطال به جنبه بشری باز می‌گردد و هیچ آسیب و اشکالی بر دین وارد نمی‌شود؟! و اگر غیردینی باشد، دیگر علم دینی تحقق نیافته است. با این نقد روشن می‌شود که تعبیر «فرضیه برآمده از ایده‌های دینی» باعث نمی‌شود که آن فرضیه از حصر «دینی/غیردینی» خارج شود؛ زیرا یک چیز یا دینی است یا غیردینی. اگر دینی باشد، دست آخر اتهام مزبور وارد می‌شود و اگر غیردینی باشد که مطلوب شما حاصل نیست.

## و) نقد «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین»

نقد دیگر بر عنوان «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین» وارد است. دکتر باقری معتقد است دین می‌تواند افزون بر انجام دادن مقصود اصلی خود، یعنی هدایت به ساحت ربوبی، برای شکل دادن به نظام‌های علمی نیز توانایی‌ها و قابلیت‌هایی داشته باشد. این کار، با تکیه بر پیش فرض‌های متافیزیکی‌ای انجام می‌شود که دین ارائه می‌دهد.

پرسش این است که پیش فرض‌های متافیزیکی‌ای که دین ارائه می‌دهد کدام‌اند؟ چرا این پیش فرض‌های متافیزیکی را دینی می‌دانید؟ به بیان دیگر، آنچه که شما پیش فرض متافیزیکی دینی می‌نامید، چه بسا از نظر برخی اساساً دینی نباشند، بلکه ضد دینی باشند؛ برای مثال وجود روح مجرد برای انسان، از نظر برخی پیش فرض متافیزیکی دینی است، ولی از نظر برخی دیگر همچون جمهور متکلمان ضد دینی است؛ زیرا آنها روح را امری مادی می‌دانند. با این وصف، نمی‌توان گفت که علم تولید شده از راه مدل تأسیسی، علم دینی است؛ در واقع دینی نامیدن این علم نوعی تحکم خواهد بود که تنها در قالب فکری طرفداران این مدل ممکن است دینی خوانده شود. روشن است که در این صورت، هدف اصلی (تحقق و تولید علم دینی) به دست نخواهد آمد. از همین جا نکته‌ای که پیش‌تر اشاره کردم برجسته می‌شود و آن اینکه منشأ تولید یک نظریه باعث توصیف و مقید شدن علم به آن منشأ نخواهد شد؛ و گرنه باید به تعداد گروه‌های فکری و گاه به تعداد افراد مختلف، دانش‌های مختلف داشته باشیم که امری باطل است. با دقت در این نکته، روشن می‌شود که اتخاذ فرضیه با الهام از تلقی‌های دینی، امری است که در عمل ناممکن یا بیهوده است. اگر هم قرائت خاصی مبنا قرار گیرد، دیگر نمی‌توان ادعای دینی بودن مبناي خود را مطرح کرد.

## ز) نقد داوری دین در دو حوزه کشف و داوری

یکی از مبانی دیدگاه آقای باقری اعتقاد به تأثیر دین در دو قلمرو کشف و داوری است.







از نظر وی، «محدود کردن تأثیر دین به قلمرو کشف غیرمدلل است» (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۳). وی تأکید می‌کند «اگر تأثیر دین در قلمرو کشف پذیرفتنی باشد، در قلمرو داوری نیز باید پذیرفته شود؛ زیرا در این قلمرو، نه استحاله‌ای صورت می‌گیرد که منجر به حذف تعلقات مرحله کشف شود و نه اثباتی نسبت به درستی نظریه‌ای اتفاق می‌افتد» (همان: ص ۱۱۴).

افزون بر نقدی که مطرح شد، باید گفت در واقع عمل کردن به این سخن، مستلزم اعتقاد گریزناپذیر به یک قرائت از دین است و این کار نه تنها علم برآمده را دینی نمی‌کند، بلکه اساساً نوعی خشونت دینی را نیز دامن می‌زند؛ زیرا همین که یک علم را دینی دانستیم، انگیزه‌های دفاع از آن شعله‌ور می‌شود و به طور طبیعی، مخالفان آن قرائت از کاوش علمی باز داشته می‌شوند و نتیجه این امر، نقض غرض آشکاری است که بعید است مقبول صاحب نظریه نیز باشد.

### ح) نقد فرضیه‌های نظریه

چنان که گذشت، طبق این مدل، دانشمند با تکیه بر پیش‌فرض‌های برآمده از آموزه‌های بنیادین و با الهام گرفتن از آنها، فرضیه‌هایی را درباره موضوع مورد تحقیق فراهم می‌کند. این فرضیه‌ها، دو بعد دارند: از یک سو، از آموزه‌های دینی الهام یافته‌اند و از سوی دیگر، برآیند پردازش دانشمند هستند؛ به تعبیر دیگری از خود دکتر باقری، فرضیه‌های علم دینی دو رگه هستند: از یک سو ناشی از پیش‌فرض‌های دینی هستند که سنخ حدس‌ها را رقم می‌زند؛ از سوی دیگر، ناشی از خلاقیت عالم هستند که جزئیات تجربی فرضیه را بررسی و مشخص می‌کنند. دکتر باقری به نحوی پیش می‌رود که پرداختن به علم بر اساس مفروض خاص را باعث رنگین شدن و مقید شدن علم به آن مفروض یا مبنای آن مفروض می‌داند؛ به نحوی که ابایی از این ادعا ندارد که می‌توان از علم مارکسیستی و پراگماتیستی هم دم زد! (همان: ص ۱۱۸).

نقد این سخن آن است که اگر این فرضیه‌ها دو جنبه دارند (الهام‌یابی از آموزه‌های دینی و پردازش دانشمند)، چرا جنبه الهام‌یافتگی را باعث «دینی‌بودن» آن علم بدانیم؟ به ظاهر هدف اصلی و غایی دکتر باقری از این دو رگه دانستن فرضیه‌های دینی،

جلوگیری از اتهام نقص و ابطال به دین است؛ زیرا وی رد فرضیه علمی را بی‌درنگ به رگه دوم، یعنی ضعف خلاقیت عالم، منتسب می‌کند: «رد بعضی از فرضیه‌های علم دینی، حداقل حاکی از خامی آنهاست که ناشی از خلاقیت ناچیز عالم است. در این صورت، عالم ناگزیر باید فرضیه‌های پخته‌تری را جایگزین کند» (همان: ص ۱۱۷). این تدبیر در مدل تأسیسی، به‌راستی نمونه‌ای از واپس‌گرایی در علم و نظاره‌گری واپس‌گرایانه است. در واقع تحلیل‌گر این مدل، می‌نشیند و ماجرا را به نظاره می‌نشیند؛ هرگاه اتفاق ناگواری افتاد، رگه دوم را متهم و مقصر معرفی می‌کند و بس. این کار، خیال او را از اتهام نقص و نقض در دین آسوده می‌کند!

نکته قابل توجه در اینجا آن است که مقیدشدن علم به یک رنگ و گرایش، امری دستوری یا هنجاری نیست. در واقع هر فرضیه‌ای با هر مبنایی که مطرح شود، باید در محکمه آزمایش تجربی قرار گیرد. در صورت توفیق در این دادگاه پر قدرت، علم می‌شود؛ و گرنه کنار گذاشته می‌شود. اگر به‌واقع تعلقات عالم باعث مقیدشدن علم شود، باید به ازای همه فرهنگ‌ها و رویکردهای فکری علم می‌داشتیم!

البته اگر بخواهیم به نحوی همدلانه با دکتر باقری همراه شویم، حداکثر می‌توانیم این عذر را بیاوریم که وی بین علم و تکنولوژی خلط کرده است. همچنان که دکتر پایا به‌درستی هشدار داده است (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۲۰)، مقیدشدن تکنولوژی به یک وصف خاص، مانند تکنولوژی دینی، هم ممکن و هم مطلوب است؛ اما مقیدشدن علم به یک وصف خاص، نه ممکن است نه مطلوب. این امر در تفاوت‌های مهمی است که میان این دو برقرار است؛ برای مثال هدف تکنولوژی پاسخ به نیازهای غیر معرفتی و هدف علم پاسخ به نیازهای معرفتی است. همچنین داور ارزیابی‌ها در علم واقعیت بیرونی (مطابقت با واقع) است؛ در حالی که در تکنولوژی صدق و کذب و مطابقت با واقع معنا ندارد؛ بلکه امور عملی و پراگماتیستی و مفیدبودن آن ملاک دآوری است. تفاوت بسیار مهم دیگر این دو در این است که چون تکنولوژی، برای رفع نیازهای عملی ساخته می‌شود، خواسته یا ناخواسته ارزش‌هایی را منتقل می‌کند؛ برخلاف علم؛ از همین رو تکنولوژی با ورود به محیط غیربومی باید بومی شود و ارزش‌های بومی را به خود بگیرد. در علوم



انسانی، دموکراسی یک تکنولوژی است و از همین روست که در محیط‌های اسلامی، دموکراسی مطرح در غرب با چالش‌هایی روبه‌روست (همان: ص ۱۲۰-۱۲۴). بر این اساس، وجود ارزش در تکنولوژی امری پذیرفته است، اما ارزشی دانستن علم که باقری بر آن تأکید می‌ورزد، امری شگفت و نامنسجم است؛ زیرا علم با هر گرایشی که به وجود آید، در برابر واقعیت قرار می‌گیرد و محک می‌خورد و واقعیت، حتی واقعیت‌های حاکم بر انسان و رفتارهای انسانی یکی است و رنگ‌پذیر نیست.

### ط) نقد ورود تجربه برای محک‌زدن فرضیه‌ها

دکتر باقری می‌پذیرد که فرضیه به وجود آمده از راه الهام‌گیری از مبانی و آموزه‌های دینی، در مرحله بعدی (مرحله چهارم در بالا) از طریق تجربه محک می‌شود. در اینجا مدل تأسیسی دچار یک تناقض یا تناقض‌نما می‌شود؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که اگر این روش تجربی از چنان اعتباری برخوردار است که حتی باید پشتوانه حقانیت و صدق گزاره‌های متون مقدس شوند، چرا نتوانند پشتوانه حقانیت و صدق گزاره‌های علوم و معارف بشری باشند؟ نیز اگر این روش‌شناسی چندان بی‌ارزش و بی‌اعتبار است که نمی‌تواند ضامن حقانیت و صدق گزاره‌های علوم و معارف بشری شود، چگونه می‌تواند حقانیت و صدق گزاره‌های متون مقدس را تضمین و اثبات کند؟ اینجاست که می‌توان به تعبیر استاد ملکیان، نتیجه گرفت که این مدل و نیز دیگر دیدگاه‌های طرفدار اسلامی‌سازی علوم، به «یک بام و دو هوا» معتقدند. از یک سو لابد طرح اسلامی‌سازی معرفت برای این است که در فراورده‌های علوم و معارف بشری نقص و عیبی مشاهده می‌کنند و برای رفع آن دخالت متون مقدس را ضروری می‌یابند و بنا به قاعده این نقص را معلول روش‌شناسی این علوم و معارف می‌دانند (زیرا کاستی‌ها و آسیب‌های فرایند کسب علم، معلول روش‌شناسی آن است؛ و گرنه چگونه این کاستی‌ها به فراورده‌های آن سرایت می‌کند؟)؛ اما از سوی دیگر، برای دخالت دادن متون مقدس در علوم بشری، مجوزی لازم است که روش‌شناسی این علوم آن را صادر می‌کند و این همان یک بام و دو هوا بودن است (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱-۱۲۲).



نظر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸

## ی) نبود قداست در علم دینی دکتر باقری

نکته دیگری که استاد ملکیان نیز در نقد این نظریه به درستی بر آن تأکید کرده (باقری، ۱۳۹۱: ص ۱۳)، آن است که علم دینی مورد نظر آقای باقری، هیچ قداستی ندارد؛ یعنی دینی بودن آن به لحاظ قداست، سودی ندارد و از این رو هیچ حجیت تامی ندارد؛ زیرا در نهایت آنچه که باید محک باشد تجربه است؛ به ویژه اینکه هنگام ابطال شدن فرضیه، وی رگه نخست (مبنای دینی فرضیه) را از خطر نقض و ابطال دور می‌داند و رگه دوم (رگه مربوط به عالم) را در معرض اتهام قرار می‌دهد. این در حالی است که پیروان علم دینی، به نوعی قداست و حجیت تام به علم دینی می‌نگرند و اساساً یکی از مهم‌ترین علل طرح تولید علم دینی، نگاه تردیدآمیز و دنیوی به علم رایج و ارائه علم مورد نظر دین است.

## ک) اثبات در مقام بیان بودن دین در برابر گزاره‌های استفاده‌شده

نقد نهایی در اینجا آن است که صاحب نظریه باید بتواند اثبات کند که در مواردی که پیش فرض یا مبنایی را از دین گرفته و از آن فرضیه‌ای دینی ساخته‌اند، در آنجا دین در مقام بیان بوده است؛ زیرا چه بسا دین گزاره‌هایی را به منظور خاصی بیان کرده است که استفاده از آنها در مقامی که مورد نظر شماست، مورد رضایت دین نباشد؛ بنابراین یکی از لوازم مهم در ایجاد مدل علم دینی، اثبات این نکته است که روایت یا آیه‌ای که فرضیه خود را از آن می‌گیرید، در مقام بیان بوده است.

## نتیجه‌گیری

مدل تأسیسی در علم دینی، خواه به لحاظ مبنا و خواه به لحاظ بنا، اشکال‌هایی جدی دارد. این اشکال‌ها هم در مبنای علم‌شناختی این مدل و هم در مبنای دین‌شناختی آن جریان دارند. برخی از محورهای نقد نگارنده بر این مدل تأسیسی در علم دینی را که در مقاله به اجمال آمد، نقادی نگاه سیاه و سفید به علم‌شناسی، نقد تعیین سه منطقه در





دین، نقادی رابطه معرفت دینی با دیگر معرفت‌های دینی، نقد پیامد روشن شدن خطای فرضیه ارائه‌شده از متون دینی، نقادی طرح عنوان «متافیزیک دینی» یا «متافیزیک برآمده از دین»، و نقد ادعای تأثیر دین در دو قلمرو کشف و داوری بود. همچنین تأکید شد که با توجه به اینکه معیارهای نهایی در داوری میان فرضیه‌های دینی مطرح‌شده، همان معیارهای مطرح در علم مورد نظراست، آنچه که مرجع نهایی خواهد بود، همان علم است؛ علمی که بنا بود با فرضیه ارائه‌شده از دین، جایگزین علم دینی شود!

بنابر آنچه گذشت، می‌توان ادعا کرد که نکته مورد تأکید آقای باقری در امکان پیدایش فرضیه‌ها با تکیه بر مبانی مختلف، از جمله مبانی دینی، مورد پذیرش همگان است؛ اما استفاده‌ای که وی از این نکته می‌برد و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، خطاست. همچنین با توجه به اندک بودن تأثیر این مبانی و پیش‌فرض‌های دینی در محتوای علمی به‌دست آمده و در تولید گزاره‌های علمی جدید، می‌توان ادعا کرد که آقای باقری در عمل در صف مخالفان علم دینی قرار دارد؛ نه در صف موافقان. در واقع ادعای وی چندان فروتنانه است که تأثیر محتوایی چندانی ندارد؛ بنابراین پرسش این است که آیا اصرار بر «دینی» دانستن علمی که ممکن است فرضیه‌هایی را با تکیه بر مبانی و آموزه‌های دینی ایجاد کند، نوعی تحکم و سرقت عنوان «علم» و مقید کردن آن به وصف دلخواه نیست؟!

## کتابنامه

۱. باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۲. لکنهاوسن، محمد (۱۳۸۹)، «مبانی هرمنوتیکی علوم اجتماعی اسلامی»، ترجمه: منصور نصیری، معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۱، ش ۳.
۳. \_\_\_\_\_ (به کوشش) (۱۳۹۱)، مناظره‌هایی در باب علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، حدیث آرزومندی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، «جهان‌بینی اسلامی و علم جدید»، در: علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، تدوین و تعلیقات: سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور و سیدمحمدتقی موحد ابطحی، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
6. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
7. Faruqi, Isma'il (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought.
8. Guiderdoni, Bruno (1993), "Islam, Contemporary Issues In Science And Religion," In: Van Huyssteen, J. Wentzel Vrede (editor In Chief), *Encyclopedia Of Science And Religion*, Thomson: Gale, 2nd ed. 2003.
9. Nasr, Seyyed Hossein (1978), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Boulder: Shambala.
10. \_\_\_\_\_ (1981), *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad.
11. \_\_\_\_\_ (1993), *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press.



12. \_\_\_\_\_ (1996), *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press.
13. \_\_\_\_\_ (2010), *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, with Ramin Jahanbegloo, Santa Barbara: Praeger.



۱۱۸

نظر  
صدر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸