

رویکردهای مختلف نسبت به رابطه علم و دین*

دکتر علی نقی امیری*

چکیده

در این مقاله رویکردهای مختلف «رابطه علم و دین» مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در این زمینه به سه رویکرد متداول اشاره شده است. در رویکرد اول دیدگاه پوزیتیویستی نسبت به علم و دین، بخصوص مسیحیت، تجزیه و تحلیل شده و موضوعیت نتایج حاصل از آن در اسلام مورد نقد واقع شده است.

در رویکرد دوم، ضمن بیان مفروضاتی نسبت به دین شناسی و معرفت شناسی، ارتباط این دو مجموعه و در نتیجه نسبت بین علم و دین تبیین شده و در آن بر ارتباط دین یا بخشی از علوم تأکید گردیده است.

در رویکرد سوم با طرح پیش فرض‌هایی راجع به معرفت رویکرد دوم، ارتباط بین دین و همه علوم مورد تأکید واقع شده است.

واژگان کلیدی: علم، دین، معرفت شناسی، دین شناسی، اسلام، مسیحیت، علوم انسانی، علوم تجربی.

* تاریخ دریافت: ۸۴/۱۲/۲۵ تاریخ پذیرش: ۸۵/۲/۲۰

** استادیار پردیس قم، دانشگاه تهران

مقدمه

فرضیاتی که با برداشت‌های متعارف دینی در غرب به چالش برخاستند، فیلسوفان و متکلمان را وادار به تأمل در رابطه علم و دین نمود که موجب پیدایش حجم زیادی از ادبیات در این زمینه گردید.

برخی از این فرضیات عبارتند از:

- نظریه خورشید مرکزی و حرکت زمین؛
- نظریه تحول زیستی انواع داروین؛
- نظریه روانکاوی فروید (که شیوه دینی زندگی را مورد سؤال قرار داد و آن را محصول آمال سرکوب شده دانست)؛

- نسبیست‌انگیز (که مفاهیم فضا، زمان، علیت و غیر آن را به وجه دیگری تفسیر نمود)؛
- پیش‌فرض‌های صنعتی در کامپیوتر و هوش مصنوعی (که موقعیت انسان را به عنوان موجود ممتاز مورد تهدید قرار می‌داد)؛

- کشف مولکول DNA (که راز حیات را برای دانشمندان مکشوف نمود).
- وجود مناقشات و نوع تحلیل و تفسیر هر یک از علم و دین باعث شد تا دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوتی در نوع تعامل یا تقابل این دو امر حیاتی پدید آید (فناپی اشکوری، ۱۳۸۰، ص ۲۸ و ۲۷)؛ و در این جریان بر اساس حیث‌ها و منظرهای متفاوت، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی درباره نوع رابطه و نسبت بین علم و دین مطرح شده است (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷ و ۳۶۱).

معمولاً برای بررسی ارتباط علم و دین از دو منظر به این امر پرداخته می‌شود:

- منظر اول:** نظری و علمی است که در آن ضمن مباحث فلسفی و استدلالی به تعریف مفهوم و جایگاه این ارتباط پرداخته می‌شود.

منظر دوم: منظر عینی و علمی است که در آن ضمن تکیه بر واقعیت های موجود و گرانبهای روز افزون به مباحث اخلاقی، ارزش ها و معنویت آن در زمینه های مختلف فردی و اجتماعی می پردازد.

در این مقاله بیش تر از منظر اول به ارتباط علم و دین پرداخته می شود. بدین معنا که ضمن دقت در موضوع و با تکیه بر منطق و استدلال های نظری نسبت به سوال کلی « امکان پذیری علم دینی » و یا « ارتباط علم و دین » و به تبع آن امکان پذیری مصادیقی از علم دینی همانند « امکان پذیری مدیریت اسلامی » و یا « ارتباط مدیریت و اسلام »، « امکان پذیری جامعه شناسی اسلامی »، « امکان پذیری روان شناسی اسلامی » و ... جواب داده می شود. قطعاً پیگیری چنین جوابی مستلزم توجه به سه عنصر اساسی است: « تعریف دین »، « تعریف علم » و « رابطه علم و دین ».

در این مسیر، رویکردهای مختلفی ممکن است موضوعیت داشته باشند که هر کدام بسته به نوع نگاهی که به دین یا علم دارد، تبیینی خاص از ارتباط آن ها هم ارائه می دهد. در میان این رویکردها، چند رویکرد عمده وجود دارد که هر کدام با طرح پیش فرض های خاصی نسبت به مفهوم علم و دین، تفسیری خاص از ارتباط آن ها ارائه می دهد:

۱. رویکرد اول

این رویکرد ضمن تشکیک در اصل موضوعیت رابطه علم و دین، درصدد بیان آن است که طرح این امر براساس تعریف دین در چارچوب مسیحیت است نه اسلام. بدین معنا که اصولاً بحث از رابطه علم و دین و نسبت آن ها امری است که تولد آن در جهان غرب بوده و در جهان اسلام مطلقاً موضوعیت ندارد. البته بعضی از مسلمانان تلاش کرده اند که مباحث مطرح در غرب را آن هم با تأخیر زمان زیاد و از طریق ترجمه مباحث مربوط به آن به جهان اسلام وارد سازند.

برای تبیین مطلب توجه به نکات زیر ضروری است:

۱-۱. دوره‌های معرفت بشری

براساس نظر آگوست کنت بشر در تکوین عقلی و فکری خود سه دوره را پشت سر گذاشته است؛ یعنی همان گونه که یک فرد از کودکی به نوجوانی و سپس به رشد و بلوغ دست می‌یابد، معرفت بشری هم در تاریخ خود مراحل از رشد را داشته است که سه دوره را می‌توان برای آن قابل شد:

الف- دوره کودکی بشر

در این دوران عقل و اندیشه بشر چندان رشد نداشته، به همین دلیل بشر قدرت تجزیه و تحلیل امور و مسایل و پدیده‌های اطراف خود را نداشته ؛ در نتیجه بشر به خرافه پرستی و گرایش‌های مابعدالطبیعه روی آورده است. این دوران را آگوست کنت، دوران حاکمیت دین و امور اساطیری بر جهان می‌داند که تحلیل پدیده‌ها بر اساس دین و اساطیر صورت می‌گیرد.

ب- دوره عقلی

در این دوران عقل بشر کمی رشد یافته و از پیچیدگی بیش تری برخوردار می‌شود و گرایش‌های مابعدالطبیعی فلسفی موضوعیت می‌یابد و به چرایی پدیده‌ها پرداخته می‌شود. به همین دلیل مکاتب فلسفی مختلفی ظهور یافته، در صدد تبیین پدیده‌ها برمی‌آیند.

ج- دوره بلوغ بشر

در این دوره عقل بشر به تکامل خود رسیده، بشر از بلوغ فکری برخوردار می‌شود. بزعم آگوست کنت، این دوره مصادف است با دوره معرفت حسی و تجربی و نفی خرافه‌ها و نگاه پوزیتیویستی به جهان به گونه‌ای که تنها اموری جزئی و علمی تلقی می‌شوند که با ملاک تجربه و حس قابل آزمون و مشاهده باشند. پوزیتیویسم جریانی است که پرچم‌دار اصالت تجربه است و معرفت دینی را خرافه و غیرقابل تجربی و به عبارتی غیر علمی می‌داند.

۱-۲. مسیحیت و معرفت بشری

مسیحیت در قرون وسطی حاکم مطلق در غرب بود و تلاش می نمود هر معرفت و اندیشه‌ای را از فیلتر کلیسا و کشیشان حاکم بگذراند و کار را به جایی رساند که ثمرات و نتایج کار دانشمندان یا باید با تعالیم انجیل سازگار می شد و یا نفی می گردید. مثلاً در باب نظریه افلاک نه گانه بطلمیوس با اندک تشابه کلیسا نظر می داد که این نظریه همان است که در انجیل به آن اشاره شده است، تا از این طریق مسیحیت، علمی تلقی شده و با دستاوردهای علمی تجربی بشری زمان خویش، همنا گردد (نقی پور، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

طبیعی است که علم به مقتضای ماهیت خویش رو به تکامل است و نظریات علمی از خاصیت ابطال پذیری برخوردارند کما این که با گذشت زمان هیأت بطلمیوسی هم بطلان آن ثابت گردید و این امر مسیحیت را در چالشی جدی قرار داد که اگر منظور از آن چه در انجیل آمده، همان نظریه هیأت بطلمیوس است، آیا بطلان آن بدان معنا نیست که بخشی از انجیل و کتاب آسمانی باطل است و در این صورت چگونه با علم و معارف بشری سازگار است و در واقع ارتباط علم و دین چیست.

تلاشی که علمای یهود و نصارا برای نجات یهودیت و مسیحیت از تهاجم علوم تجربی بر مطالب تورات و انجیل محرف اندیشیدند، این بود که مطالب مخالف تحقیقات علوم تجربی در تورات و انجیل، بناچار، مطابق اقتضای زمان نزول است و به دین ربطی ندارد و حوزه مطالب دینی، غیر از حوزه تحقیقات علوم تجربی است و در نتیجه هیچ تعارضی میان علم و دین وجود ندارد و دین یهود و مسیحیت هم چنان بر حقانیت خویش باقی است.

نتیجه چنین تدبیری اگر چه به صورت موقت، اهل کتاب را از بخشی از تهاجمات علوم تجربی مصون نگه داشت، پی آمد عملی آن جدایی علم از دین و دین از سیاست و امور اجتماع بود که در غرب رخ داد و بعد از رنسانس موجب شد که دین به صورت امری

شخصی و نه اجتماعی، و فرعی و نه اصلی، و صرفاً اخروی و نه دنیوی، در حاشیه زندگی مردم، در خلوت دل افراد و در کنج کلیساها و کنیسه‌ها درآید (همان، ص ۳۲).

۱-۳. اسلام و معرفت بشری

این رویکرد ضمن انتقاد به اگوست کنت که به زعم خود برای نجات مسیحیت اقدام به تفکیک دین از علم و عقل کرده و در واقع از این طریق صورت مسئله را پاک می‌کند، بر این تأکید دارد که آوردن نزاع علم و دین (به معنای مسیحیت) در غرب، به جهان اسلام امری غیر منطقی است؛ چرا که:

اولاً: اصل تقسیم اگوست کنت و قراردادن دین به منزله یک معرفت بشری و آن را دوران کودکی بشر اختصاص دادن، ناشی از عدم تحلیل درست منشأ دین است.

ثانیاً: طرح این امر به دلیل وجود یک الهیات و دین ضعیف و تحریف شده (مسیحیت) است که نتوانسته بین علم و دین سازگاری منطقی برقرار سازد؛ در حالی که اسلام غیر از مسیحیت بوده، از انسجام و هماهنگی برخوردار است. اگر پیش فرض غرب این است که الهیات، به معنای اعتقاد به امور ثابت، با کمال و پیشرفت و کشف علم ناسازگار است، مشکل اصلی در عدم توجه به یک الهیات و دین قوی مثل اسلام است که در آن می‌توان هم اعتقاد به کشف تدریجی علم و محسوسات داشت و هم تفسیری عقلی از قوانین کلی فلسفی ارائه نمود.

ثالثاً: امروزه دیگر دیدگاه پوزیتیویستی و جزمی‌گرایی علم حتی در خود غرب هم بشدت زیر سؤال رفته است، به گونه‌ای که ملاک دقیق برای تعریف علم وجود ندارد، حتی علوم طبیعی هم دیگر علم محض تلقی نمی‌گردند، چه برسد به علوم انسانی و علوم اجتماعی. امروزه بسیاری از موارد حتی در فیزیک براساس مشاهده نیست^۱. گفتمان حاکم در باب

^۱ - اصلی‌ترین مفاهیمی که در فیزیک جدید و در قرن بیستم مطرح شد، هیچ رابطه‌ای با مشاهده و تجربه نداشته است.

علم در غرب این است که جزمیت علم را می شکند، به گونه‌ای که آن را خرافه می دانند و بر این اساس آخرین نظریات در باب علم هم تحلیل فوق را بر نمی تابند. بنابراین، این که در تفکر غرب رشد طبیعیات را با نفی الهیات گره زده‌اند و فلسفه ادیان را یاوه و بی معنا و غلط دانسته‌اند، و با سوء تفاهم‌هایی باعث شده‌اند که رابطه فیزیک و متافیزیک قطع شود، امری نیست که مصحح درستی داشته باشد و در نتیجه کسانی که با این دید تلاش دارند تا این نزاع مبین علم و دین را بین اسلام و علم موضوعیت ببخشند، در واقع نه درک درستی از علم دارند و نه درک درستی از دین و اسلام.

۲. رویکرد دوم

در این رویکرد ضمن طرح مبانی «دین شناسی» و «معرفت شناسی» و براساس مفروضاتی نسبت به آن‌ها، به تبیین رابطه علم و دین اقدام می‌گردد:

۲-۱. دین شناسی و مفروضات آن

الف - تعریف

در این رویکرد، دین دارای ابعاد خاص و چارچوب‌های معینی است و گستردگی معنایی خاص بر آن حاکم است. البته دارا بودن دیگرگونی معنایی در نزد صاحبان اندیشه نیست و اختلاف در نوع تعاریف به کار رفته در این مقوله امری مشهود است (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۲۷).

دین اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این اعتقاد می باشد. این تعریف شامل تمام ادیان می شود و دین حق عبارت از آیینی است که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار می دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند. بنابراین، دین از دو بخش تشکیل شده است: عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد (اصول) و دستورات عملی که متناسب با آن پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آن‌ها باشد (فروع) (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۲).

ب- قلمرو

بحث اساسی این است که حوزه سرپرستی و شمول یافتگی دین تا کجاست و تا چه حدودی را دین می‌تواند دخالت کند و اساساً دین چه حوزه یا حوزه‌هایی را تضمین نموده است (نصری، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱).

(۱) دین و سعادت اخروی بشر

اساس دین جهت راهنمایی و گره‌گشایی و تضمین سعادت اخروی است، به گونه‌ای که خود پیام‌آور سرایی دیگر و تبیین‌کننده شرایط و ویژگی‌های آن بوده است و قطعاً خود متضمن این امر نیز هست. بنابراین "دین"، تمام اصول و ارکان و مبانی لازم جهت کمال و سعادت اخروی را در برداشته و تضمین نموده است که سعادت اخروی در گرو پیروی از توصیه‌ها، سفارش‌ها و احکام و اخلاق دینی است (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۳۳).

(۲) دین و سامان دهی زندگی دنیوی بشر

به لحاظ این پیش‌فرض که دنیا و آخرت دو مقوله و دو عالم متترع و جدا و غیر مرتبط با هم نیستند، دو عالم مرتبط و هماهنگ و تأثیرگذار در هم هستند (نصری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳) به گونه‌ای که دنیا مقدمه آخرت یا به تعبیری مزرعه آخرت تلقی شده است (الدنيا مزرعه الاخره)، تنها نوع خاصی از زندگی در دنیا، سعادت اخروی را تضمین خواهد کرد؛ و چنین نیست که هرگونه نظر و اندیشه‌ای و هر نوع اخلاق و زندگی، سعادت اخروی را در پی داشته باشد. بنابراین با حفظ این پیش‌فرض دین در امور سعادت دنیوی ضرورت‌هایی را تشخیص داده و راهبردهای کلانی را در این زمینه توصیه می‌کند (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۹۴ و ۹۵).

(۳) دین و حکومت

هر چند حکومت و دولت دینی از اموری است که صراحت اجرای آن در متون اسلامی و دستورات معصومین (ع) نیست و بدان تصریح و تأکید نشده است، ضرورت آن

به لحاظ مقتضیات زمان و حاکم بودن فرمانروایان جور و تعطیلی احکام اجتماعی آشکار و بدیهی تلقی شده است (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۹۵). البته براحتی از برخی آیات و روایات، ضرورت تشکیل حکومت دینی به دست می آید و روشن می شود که دین اسلام، اجرای احکام سیاسی، اجتماعی خود را در سایه تشکیل حکومت می داند. لذا ضرورت آن به لحاظ تقدمی از خود احکام بالاتر است، زیرا اساساً اجرا و اقامه احکام الهی، در سایه وجود حکومت اسلامی است و چنین نیست که اجرای احکام و دستورات و نوع هدایت صحیح اجتماعی، در سایه هر حکومتی صورت پذیرد. بنابراین در ساماندهی زندگی دنیوی، دین علاوه بر ابراز و تصریح انواع احکام فردی و اجتماعی، در موضوع تشکیل حکومت دینی نیز دخالت کرده، خواستار تشکیل حکومت بنابر ارزش های اسلامی است.

(۴) دین و مسایل اجتماعی - سیاسی

در این رویکرد، بحث چگونگی حرکت جامعه و سایر بحث های سیاسی - اجتماعی، همچون نوع ساختارهای موجود در جامعه، نوع تقسیم قوا، تعیین وزارتخانه ها، مدل های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، مستقیماً در زمره قلمرو دین محسوب نمی شوند و چنین مقولاتی به عقل و عقلا و نحوه شناخت آن ها سپرده شده است (نصری، ۱۳۷۹، ص ۲۳۳) و زیربنای فلسفی و منطقی این بحث هم به تعریف و جایگاه عقل و ارتباط آن با دین برمی گردد.

عقل در این رویکرد، به عنوان مخلوق خداوندی، حجت و پیامبر درونی است؛ لذا فعالیت عقلانی بازتاب و ثمره صحیحی را به دنبال دارد. به عبارت دیگر، عقل از مقولاتی است که در مقابل دین قرار نمی گیرد (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۹۵)، بلکه اساساً عنوانی خنثی و بی جهت دارد؛ به این معنا که در فعالیت عقلی و عقلانی، اگر نسبت قضیه و حدود و شمول آن، دقیق و درست لحاظ شود، لاجرم بازتاب و نتیجه صحیحی را به دنبال دارد. این نتیجه مورد تأیید دین نیز هست، زیرا اساساً در این نگرش، مقوله مهمی در دین دارد و در شرایط صحیح تمام نتایج عقلی مورد پذیرش دین قرار می گیرد و گویی حکم دینی

است که از ناحیه عقل صادر شده است (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل).

بنابراین، مقولاتی همچون ساختارهای اجتماعی، نهادهای حکومتی و مدل‌های سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و غیره، از سری مقولاتی است که به عقل و عقلا سپرده شده است و این عقلا هستند که در این زمینه می‌اندیشند و صلاح خویش و مردم را به تناسب موقعیت اجتماعی و رعایت عناصر زمان و مکان، به دست می‌آورند و البته این صلاح‌دید، مفهومی غیر دینی نیست، ولو دین به آن تصریح نکرده و صریحاً در آیات و روایات و متون دینی ذکری از آن به میان نیامده باشد.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که قلمرو دین و حوزه انتظار از دین تأمین سعادت دنیوی و اخروی است، منتهی دین در عرصه امور دنیایی تنها به بیان احکام اجتماعی خاص و برخی ضروریات اجتماعی اشاره دارد و بقیه امور در چگونگی زیست دنیایی در منطقه الفراق واقع شده و به عقل و عقلا و عرف جامعه دینی واگذار شده است.

۲-۲. معرفت‌شناسی

در این رویکرد ضمن تعریف خاصی از علم، ارزش آن، نحوه تولید و معیار صحت آن مبتنی بر دین‌شناسی مطرح شده، اقدام به تحلیل و تبیین نسبت علم و دین می‌گردد^۱

الف- تعریف علم

تعابیر زیادی از علم و الفاظ مرادف آن شده که هر یک از موضع خاصی صورت گرفته است (فعالی، ۱۳۷۸، ص ۳۸). انسان دارای قوه مدرکه می‌باشد و کار این قوه درک نمودن است و از این حیث به آن عالم یا مدرک می‌گویند. مدرک بودن قوه مدرکه مستلزم «طرف درک» یا «ادراک شونده» است که از نوعی دوگانگی و تغایر برخوردارند و لازمه پیدایش درک این است که به نحوی این دوگانگی از میان برداشته شود و «طرف درک» نزد قوه مدرکه حاضر گردد؛ چرا که حضور ادراک شونده نزد ادراک کننده، عین

درک و عین یقین به آن است و تنها در این صورت قابلیت تردید در آن از بین می رود. ملاک و معیار عدم تردید در آن چه حاضر می شود هم خود قوه مدرکه است؛ چرا که بالذات از چنین پتانسیلی برخوردار است و ذات آن «درک کردن» است، چه این که به همین خصلت تعریف شده است.

قوه مدرکه در انسان را همان نفس مجرد انسانی دانسته اند و بنابر مبانی فلسفی علم عبارت است از: حضور خود شی و یا صورت جزئی یا کلی آن نزد موجود مجرد که همان نفس یا قوه مدرکه می باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

ب - انواع علم

حضور در نزد عالم مجرد به دو صورت ممکن است واقع شود که به تبع آن علم هم دو قسم می گردد: یکی حضوری و دیگری حصولی. به عبارت دیگر علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می گیرد و وجود واقعی و عینی و معلول برای عالم و شخص درک کننده منکشف می شود که به آن «علم حضوری» گویند؛ یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می شود، از آن آگاه می گردد، که در این صورت به آن «علم حصولی» می گویند.

ج - علم و خاصیت واقع نمایی

از مهم ترین ویژگی های علم، خاصیت واقع نمایی، خارج نمایی و ارزش جهان شناختی آن است و معیار صحت در علم هم عبارت است از: کاشفیت از واقع و انطباق یا عدم انطباق با آن و براساس انطباق یا عدم انطباق، علم به صدق و کذب موصوف می گردد.

توضیح آن که در علم حضوری صور و مفاهیم بین عالم و معلوم واسطه نیست و عدم مطابقت در آن موضوعیت ندارد (معلمی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۱). اساس بحث مطابقت و

عدم مطابقت در دایره علوم حصولی مطرح شده است. علم حصولی هم به دو دسته اصلی بدیهیات اولیه و علوم نظری تقسیم شده که صحت نهایی آن‌ها به نوعی به علم حضوری برمی‌گردد. بدیهیات اولیه به لحاظ اصل وجود عالم خارج خطاناپذیر تلقی شده‌اند، زیرا متکی بر علم حضوری می‌باشند و قسم دوم به دلیل این که ادراک حسی لرزان‌ترین و بی اعتبارترین نقطه در شناخت است و حس در اصل اثبات وجود عالم خارج و در مطابقت ذهن با آن کافی نیست، به ادراک عقلی و بدیهیات متکی گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۲۷).

بنابراین کسی که برای علم، خصوصیت کاشفیت قایل است، حصول علم برای انسان را با کشف حقیقت و کشف واقع و نفس‌الامر مساوی می‌داند، زیرا علم حصولی یا صادق است یا کاذب و کذب آن به عدم مطابقت صورت با خارج و صدق آن به مطابقت با آن است.

بر این اساس، در این رویکرد، علم خارج‌نما، واقع‌گرا و حقیقت‌نماست و کاشف از هست‌هایی است که برای اغراض متعددی به کار می‌آیند (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۳۲).

د - ارکان علم

در این رویکرد، دخالت انسان در تولید علم مربوط به ساختار درونی معرفت نیست، بلکه مربوط به مقدمات و عوامل و زمینه‌های بیرونی آن است؛ بدین معنا که علم و موضوعیت آن بر مبنای سه ساحت تبیین می‌گردد:

(۱) - نفس الامر

ساحت اول مربوط به ذات یا نفس‌الامر اموری است که شناخته می‌شوند. در علم، نفس‌الامر یا نفس معلوم برای عالم منکشف می‌شود و عزم و اراده در این حوزه هیچ تصرف و دخالتی نداشته و نمی‌تواند داشته باشد؛ عالم نسبت به متن حقیقت تنها موظف به استماع و شنیدن است؛ البته او باید هرگونه پیش‌داوری نسبت به نفس‌الامور را از طرف

ذهن و ذات خود بیرون کند. مثلاً، مثلث دارای ویژگی‌هایی است که شخص عالم در خلق و ایجاد آن هیچ نقشی ندارد؛ عالم تنها می‌کوشد تا به خصوصیات آن پی ببرد و آن‌ها را کشف کند.

(۲) - نفس عالم

این ساحت که مربوط به نفس است از وصول نفس عالم به ساحت اول پدید می‌آید. البته نفس عالم در ساحت نخست هیچ نقشی ندارد؛ چرا که به عنوان مثال قضیه فیثاغورث به لحاظ نفس‌الامر و ساحت نخستین، ارتباطی با نفس و شخص فیثاغورث ندارد؛ یعنی قبل از آن که فیثاغورث به دنیا بیاید و ریاضی بیاموزد، «مربع وتر مثلث قائم الزاویه مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر» بوده است و پس از مرگ فیثاغورث نیز این قضیه به لحاظ نفس‌الامر خود چنین می‌باشد. حادثه‌ای که در نفس فیثاغورث اتفاق می‌افتد آن است که در دو هزار سال پیش این قضیه برای او کشف می‌شود و نفس او به شناخت آن نایل می‌گردد و به بیان دیگر نفس خود را به افق آن حقیقت می‌رساند.

البته توجه به این نکته هم ضروری است که در ساحت نفس عالم، علم بدون عزم، جزم و تلاش عالم پدید نمی‌آید؛ مثلاً فیثاغورث به دلیل پشتکار، کوشش و تلاش خود به آن حقیقت نایل شده و اگر کار و تلاش او نبود، قضیه فیثاغورث همچنان مستور و پوشیده می‌ماند.

(۳) - نفس علم

ساحت سوم مربوط به فرهنگ و ذهنیت مشترک جامعه علمی است. البته این ساحت نیز با کار و کوشش عالمان و دانشمندان شکل می‌گیرد. مثلاً اگر فیثاغورث؛ پس از پی بردن به قضیه از بازگو کردن و وارد کردن آن به حوزه تعلیم و تعلم خودداری می‌کرد، آن قضیه به قلمرو فرهنگ بشری وارد نمی‌شد و از بستر تاریخ عبور نمی‌کرد و با مرگ فیثاغورث، از حوزه حیات انسانی خارج می‌شد.

ساحت علم، که ساحت حقیقت و نفس الامر دانش است ، در فراسوی زمان و مکان و فارغ از اشخاص، جوامع، فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی است که به آن علوم نایل می‌شوند. علم صورت و سیرت ازلی و ابدی دارد و به همین دلیل فراتر از حوزه تولید و فارغ از اراده و عزم آدمیان است.

البته علم در این ساحت و نیز ساحت دوم مرهون کار و کوشش آدمیان است، با این تفاوت که اساساً کوششی که در محدوده نفس عالم برای رسیدن نفس به ساحت حقیقت و به جهت انکشاف حقیقت واقع می‌شود، کوششی روشمند است که با منطق، تزکیه و سلوک و با استدلال قیاسی و استقرایی انجام می‌شود، در حالی که کوششی که به عنوان تولید علم در عرصه فرهنگی (ساحت سوم) صورت می‌گیرد به این مقدار محدود نیست، بلکه علم و دانش در عرصه حیات انسانی بدون کوشش و تلاش نخبگان علمی پدید نمی‌آید، زیرا دانشی که براساس تفکر و تأویلات شخصی از آسمان حقیقت یک انسان وارد می‌شود، مادامی که از ساز و کارهای اجتماعی مناسب برخوردار نباشد، در عرصه فرهنگ و حیات اجتماعی بروز و ظهور نمی‌یابد و لوازم اجتماعی و تمدنی خود را آشکار نمی‌سازد.

بنابراین تولید اجتماعی علم در گرو اصول انسانی و اجتماعی فراوانی است که توسط سازمان‌ها، نهادها و اشخاص و افراد مختلفی فراهم می‌آیند. هر نظام اجتماعی به تناسب آرمان‌ها، ارزش‌ها، نیازها و احتیاجات، وابستگی خود را به بخشی از دانش‌ها و علوم احساس می‌کند و امکانات خود را برای ظهور و پیدایش همان دسته از علوم بسیج می‌کند (پارسانیا، ۱۳۷۹، ص ۳۴).

۲-۳. نسبت علم و دین

الف - حالات ممکن:

بعد از ترسیم مبانی دین شناسی و معرفت شناسی و مبتنی بر آن ها، در این رویکرد، به بررسی نسبت دین و علم پرداخته می شود. در یک حصر عقلی این نسبت از سه حالت بیرون نیست:

(۱) - توافق مطلق

یک احتمال این است که علم و دین از همه جهات با هم توافق داشته و به عبارتی کاملاً هماهنگ باشند، به گونه‌ای که در واقع دو روی یک سکه بوده و اختلافی بین آن ها نباشد.

در این رویکرد، قول به توافق صد در صد بین علم و آموزه‌های دینی (و این که همه علوم اعم از طبیعی، ریاضی و انسانی با تدبیر در آیات قرآنی قابل استخراج است) مبتنی بر تصور نادرستی از دین است؛ زیرا براساس این دیدگاه دین برای رفع تمام حاجات بشری نازل گردیده است؛ لکن چنین مطلبی نه از متون دینی استفاده می شود و نه مبنای عقلانی دارد و نمی توان مدعی شد که دین جایگزین همه معارف بشری است، بلکه اساساً علم اسلامی قادر به پیش‌بینی هیچ واقعه‌ای نیست، نه قانونی را می توان با آن کشف نمود و نه هیچ ماشینی را می توان براساس آن ساخت، بلکه آن چه در علوم اسلامی است توضیح بعد از کشف است.

به عبارت دیگر، بعد از این که دیگران حقیقتی را کشف کردند، به منابع رجوع می شود تا نشان دهند که دین هم این امر را پیش‌بینی کرده و یا سعی می شود حکم مواجهه با آن از منابع استخراج گردد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۰، صص ۳۰ و ۳۵).

(۲) - تعارض مطلق

احتمال دوم این است که علم و دین از همه جهات با هم تعارض داشته و به عبارتی کاملاً ناهم‌آهنگ باشند، به نحوی که هیچ‌گونه وجه اشتراکی را نتوان بین آن‌ها ملاحظه نمود.

نظریه تعارض بین علم و دین هم در این رویکرد، مقبول نیست، با این استدلال که اگر علم، یافته‌های قطعی و درست از عالم باشد، هیچ‌گاه با دین حق معارض نیست و فرضاً هم اگر قضیه‌ای با دلیل عقل قطعی منافی باشد، حجیت ندارد و دلیل عقلی مقدم است (حسین زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹).

البته این به معنای انکار تعارض آرای دینی برخی افراد با علم نیست، ولی وجود چنین تعارضی بین علم و دین نیست، بلکه به معنای آن است که فهم علمی با فهم دینی مورد نظر دچار تعارض شده است (همان، ص ۴۰).

(۳) - توافق منطقی

احتمال سوم این است که علم و دین نه توافق کامل دارند و نه تعارض صد در صد، بلکه دو امر متمایزند که از نوعی توافق منطقی و هماهنگی نسبی برخوردارند؛ به گونه‌ای که هم دارای نقاط مشترک هستند و هم دارای وجوه اختلاف و مختص به خود.

بر این اساس، هر چند در دین مسایل بسیاری وجود دارند که برای عقل و علم قابل فهم نیستند و عقل پرسش‌هایی درباره آن‌ها مطرح می‌کند که یافتن پاسخ عقلی برای آن‌ها دشوار است؛ لکن هیچ آموزه دینی در اسلام در تناقض با یافت صریح عقلی نیست.

علاوه بر این حوزه مشترک عقل و دین، در مباحثی همچون اصول اخلاقی و وجود خدا و حوزه خاص دین در مباحثی همچون احوال و قیامت و معاد و احکام عبادی و فقهی و نیز حوزه خاص عقل در مباحثی همچون علوم طبیعی و ریاضیات و برخی مسایل فلسفی چون وجود جزء لایتجزا می‌باشد.

ب - حوزه بحث و تحلیل علم دینی

تیین توافق منطقی بین علم و دین در این رویکرد، بدین گونه است که با تقسیم علوم به دو دسته «علوم انسانی» و «علوم غیرانسانی» (مانند علوم پایه و طبیعیات و علوم تجربی) و با این فرض که ارزش‌ها تنها در ارتباط با انسان موضوعیت می‌یابند، در تحلیل علم دینی، آن را تنها در حوزه «علوم انسانی» قابل طرح دانسته، در باب علوم تجربی و طبیعی، بحث از دین، ارزش و به طور اخص، اسلامی شدن علوم امری بی معنا تلقی می‌گردد.

بنابراین اگر گفته شود که دین کامل است و حوزه و قلمرو وسیعی را شامل می‌شود، بدین معنا نیست که قلمرو دین شامل حوزه طبیعت، تاریخ، علوم تجربی و معارف و مانند آن می‌شود؛ چرا که قرآن یا احادیث معصومین (ع) کتاب هدایتند نه کتاب فرضیه‌های علوم تجربی، قوانین و فرمول‌های ریاضی. البته دین و مباحث آن سهم بسزایی در رشد علوم، شیوه‌های پژوهش، پیشرفت فرهنگ بهداشت فردی و عمومی داشته‌اند و تأثیر ژرف آن را نمی‌توان انکار کرد؛ با این حال دین در حوزه علوم تجربی و معادلات آن علوم تنها به یادگیری تأکید کرده است. به تعبیر دقیق‌تر، حوزه و قلمرو دین صرفاً افعال اختیاری انسان است و از این رو شامل افعال غیر انسانی و افعال غیر اختیاری انسان نمی‌شود؛ یعنی دین مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌های اخلاقی و احکام است که به افعال اختیاری انسان اختصاص دارد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۰، ص ۷۳).

در بخش اخلاق و احکام و ارزش‌ها نیز باید‌ها و نباید‌ها که نقشی در سعادت و شقاوت دارند؛ در قلمرو دین قرار دارند.

بنابراین، مسایلی که در حوزه افعال غیر اختیاری انسان قرار دارند مانند کیفیت عملیات دستگاه گوارش یا گردش خون، از حوزه دین خارجند (حسین زاده، ۱۳۷۹، ص ۴۹).

ج- علوم اسلامی

بنابراین در این رویکرد، تنها علوم انسانی هستند که می‌توانند ارزشمند و با دین مرتبط گردند و به صورت مصداقی هم، علمی می‌توانند به اسلام نسبت داده شوند و یا برعکس اسلام به علمی می‌تواند نسبت داده شود که به نحوی با انسان مرتبط بوده، بدان واسطه جهت‌دار گردند. به عبارت دیگر تنها می‌توان «علوم انسانی اسلامی» داشت، نه «علوم اسلامی».

د- علوم موجود

با توجه به این که علوم، در اصطلاح علما، هم به علوم انسانی اطلاق می‌گردد و هم به علوم تجربی و پایه و به طور کلی علوم غیرانسانی، لذا آن چه در دنیا به عنوان علم تولید شده و در آن روش‌های عقلی و تجربی به کار گرفته شده، در همه اشکال و طبقه‌بندی‌ها، صحیح است، مگر خلاف آن اثبات شود. به عبارت دیگر، در این جا اصل برائت جاری است؛ یعنی علوم موجود اگر با دین و اسلام مخالفت قطعی نداشته باشند، به منزله علوم سازگار و هماهنگ با اسلام و ارزش‌ها پذیرفته می‌شوند، مگر مواردی که با آموزه‌های دینی در تعارض باشند، که این هم تنها در علوم انسانی امکان پذیر است.

ه- تولید علوم اسلامی

علوم تجربی ماهیتاً اسلامی و غیراسلامی بودنشان منتفی است. علوم انسانی هم ابتدائاً نسبتی با اسلام ندارند، ولی در مقایسه با آموزه‌های اسلامی، از دو حال بیرون نیست:

(۱). علوم انسانی سازگار با آموزه‌های اسلامی

این گونه علوم به دلیل همین سازگاری و عدم مخالفت می‌توانند اسلامی تلقی شوند و علاوه بر این، علمی که خاستگاه و متولی آن‌ها خود دین است هم به عنوان علم دینی خاصی تلقی می‌گردند. مثل فقه، اصول و غیره.

(۲). علوم انسانی ناسازگار با آموزه‌های اسلامی

اگر علوم انسانی در مقایسه با آموزه‌های اسلامی به گونه‌ای باشند که در تعارض با آن‌ها قرار گیرند، در این صورت براساس مکانیزم‌های خاصی می‌توان این علوم را هم اسلامی نمود و دینی ساخت. در این راستا دو تکنیک ممکن است به کار گرفته شوند:

-تکنیک تهذیب علوم

در این نگرش، علوم موجود با نظریه اندیشه اسلامی، دارای ناخالصی‌ها و انحرافات است که در فرآیند دینی سازی باید پیراسته و احتمالاً بخش‌هایی نیز باید به آن‌ها افزوده شود.

بنابراین در چارچوب این رویکرد ما از علوم جدید بی‌نیاز نیستیم؛ چون آن‌ها جلوه‌های عقلانیت بشری اند. علوم انسانی مثل روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت و ... محصول کارکرد عقل آدمی است و به غرب یا شرق اختصاص ندارد. برخی از این علوم، محصول قرن‌ها تفکر و تجربه باهوش‌ترین انسان‌های روی زمین و سرمایه بشر است که با خون دل هزاران دانشمند حاصل شده و نباید خود را از آن محروم ساخت. منتهی نه باید تسلیم محض آن‌ها شد و نه باید آن‌ها را مطلقاً رد کرد، بلکه باید به جرح و تعدیل و اصلاح و تکمیل آن‌ها همت گماشت.

مثلاً در باب روان‌شناسی باید سعی در پر کردن خلاءهای موجود در روان‌شناسی جدید و رها سازی آن از قالب‌های تنگ مادی و مطرح کردن بحث‌های نوی چون مبحث اراده و گزینش فکری و تقویت روش‌های عقلانی و بهره‌گیری از علم حضوری در کنار روش‌های تجربی محض و غنابخشی برخی از بخش‌های آن که با فرهنگ اسلامی تناسب بیش‌تر دارد (مانند رشد اخلاقی و رشد شخصیت و توجه دادن به کاستی‌ها و کمبودهای مسایل مطروحه در قالب نقد و بررسی) اقدام نمود (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷).

به این ترتیب باید ضمن طرح مباحث روان‌شناسی معاصر در فصول مختلف، سعی نمود که اگر آیات و روایاتی، به هر نحو، مرتبط با این مباحث وجود دارند، مورد استناد قرار گیرند و در مواردی که آیه و روایتی وجود ندارد، صرفاً به بیان آرا و یافته‌های دانشمندان بسنده نمود؛ ولی در موارد دیگر، افزون بر آوردن آرا دانشمندان، آیات و روایات مربوط نیز بیان گردند. فرضاً در بحث از وراثت و تأثیرات ژنتیکی، به روایاتی از امام صادق (ع) اشاره شود که مضمون آن چنین است: «چون اراده خداوند بر آفرینش انسان تعلق گیرد، تمام ویژگی‌های اجداد وی تا حضرت آدم را گرد می‌آورد و او را با ویژگی‌های یکی از آنان می‌آفریند، پس کسی از عدم شباهت فرزندش به خود و اجداد نزدیکش شگفت زده نشود».

- تکنیک بومی سازی علوم

بر این مبنا، در حکومت دینی و جامعه اسلامی، علاوه بر این که باید نسبت به برخی علوم حساسیت بیش تری به خرج داد و میدان وسیع‌تری را گستراند، در علوم انسانی هم باید توجه داشت که ویژگی ممتاز و خاصی دارند که نمی‌توان آن‌ها را در ردیف علوم تجربی که علوم جهان شمول و غیر مختص به مکان خاص هستند، به حساب آورد؛ زیرا علوم تجربی، علوم خنثی، بدون جهت و واقع‌گرا هستند و ایمان و کفر و حق و باطل در ذات آن‌ها راه ندارد، بلکه بسته به این است که این علوم در چه مسیر و در چه هدفی به کار گرفته شوند؛ اما علوم انسانی چنین ویژگی را ندارند و می‌توان ادعا کرد که هر جامعه و فرهنگی، علوم انسانی مختص به خود با ویژگی‌های متناسب با فرهنگ خود داشته باشد؛ بنابراین باید اقدام به بومی سازی آن‌ها نمود.

- مفهوم بومی سازی

بومی سازی علم، در برابر جریان جهانی بودن مفاهیم علوم اجتماعی قرار دارد و معتقد است که فرهنگ غرب در حوزه‌های مختلف از جمله در انتخاب مسأله، انتخاب روش‌های تحقیق، ارائه راه‌حل‌ها و سیاست‌ها، ارائه فرضیات و مبانی معرفت‌شناسی علوم اجتماعی موجود، اثر و ظهور دارد؛ لذا علوم اجتماعی غرب مبتنی بر فلسفه تاریخ، فرهنگ و تجارب غرب است و در نتیجه بومی کردن علوم اجتماعی بر این مبناست که فرضیات، مفاهیم و روش‌ها در علوم اجتماعی از تاریخ، فرهنگ و تجارب تمدن‌های غیر غربی نیز قابل انتزاع است.

غرض از بومی سازی طرح علم موجود نیست، بلکه غرض آن است که با تدبیر و تغییراتی، علم را متناسب با فرهنگ و نیازهای بومی درآورد؛ چرا که علوم اجتماعی موجود تناسب کافی با فرهنگ و نیاز همه بشریت ندارد. مفاهیم، فرضیات و مبانی غرب باید تصحیح، تعدیل و با عناصر بومی مناسب ترکیب گردند. علوم اجتماعی موجود نه همه علوم اجتماعی است و نه تنها شکل آن.

- ابعاد بومی سازی

مقوله بومی سازی علوم از دو حیث و لحاظ قابل پیگیری است:

- بومی شدن علم به اعتبار موضوع

مراد از بومی شدن علم به اعتبار موضوع و متعلق این است که علم به مسایل زیست محیطی، تاریخی و جغرافیایی محیطی خود بپردازد. بر این اساس سازمان‌ها و نهادهای علمی در صورتی بومی هستند که:
اولاً: به موضوعات اطراف خود بی توجه نباشند؛ ثانیاً: در پرداختن به موضوعات مختلف، اولویت‌ها را براساس مسایل و نیازهای گوناگون رعایت کنند.

بنابراین، کسی که به موضوعات غیر بومی می پردازد، مانند کسی است که درس اژدهاکشی می خواند که با محیط پیرامون او ارتباطی ندارد و نمونه‌ای از دانش‌های بدون نفع است؛ اما همین اژدهاکشی هنگامی دانش بومی است که در محیطی آموزش داده شود که اژدها در آن یافت شود یا منفعت دیگری بر آن مترتب گردد (پارسا نیا، ۱۳۸۲، دفتر اول، ص ۹۰).

- بومی شدن از نگاه تفهیمی (ذهنیت عالم)

از نظر ذهنیت عالم، بومی شدن در حوزه علوم انسانی، از اهمیتی مضاعف برخوردار است، زیرا واقعیت‌های اجتماعی، معنوی و انسانی اند و در ظرف فهم و دریافت انسان‌ها و براساس اعتبارات انسانی شکل می گیرند و این واقعیت‌ها اساساً هویتی فرهنگی و تاریخی دارند و از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر و یا حتی از یک مقطع تاریخی تا مقطعی دیگر تغییر می یابند.

بنابراین، در این نگاه، واقعیت‌های اجتماعی و انسانی از نوع معانی و اعتباراتی هستند که با تغییر اعتبارات و معانی انسانی و فرهنگی همواره می توانند در معرض تغییر قرار گیرند. رفتارهای انسانی در شرایط و ظرف‌های مختلف، هر چند به لحاظ فیزیکی و طبیعی، صورتی واحد داشته باشند، به لحاظ انسانی و اجتماعی، واقعیت‌های یکسانی نیستند و تبعاً آثار مشابهی نیز نمی توانند در پی بیاورند.

بنابر نگاه تفهیمی، موضوعات علوم انسانی، به دلیل شدت حساسیت و سیال بودن فرهنگی و تغییرات که در محیط‌های مختلف پیدا می کنند، همواره موضوعاتی منحصر به فرد می باشند و اطعام آن‌ها، اگر هم به لحاظ نظری تعمیم پذیر باشد، به دلیل تنوع فراوانی که در موضوعات آن‌هاست، بسهولت و سادگی قابل تعمیم نیستند. از این رو دانشمندانی که در این علوم تحقیق می کنند، نمی توانند دستاوردهای دیگران را بسرعت و در شرایط اجتماعی و محیطی خود، تعمیم دهند، بلکه باید از شناخت ویژه‌ای نسبت به زاد و بوم و

محیط خود برخوردار شوند. این شناخت ویژه و خاص، به دلیل معنادار بودن کنش‌های اجتماعی، مقدار زیادی همدلی و همراهی دانشمندان با کنشگران را نیز می‌طلبد. بنابراین عالم علوم انسانی، برای شناخت واقعیت‌های این علوم، نمی‌تواند به عنوان یک مشاهده‌کننده محض، در خارج از طرف دریافت و بیرون از ذهنیت کنشگران، به مطالعه پردازد. او باید بعد از دیدن ظواهر علمی، به ایفای درون کنشگران راه یافته، به منظور و مراد آن‌ها دست یابد.

۳. رویکرد سوم

در این رویکرد هم مانند رویکرد دوم با طرح مبانی دین‌شناسی و معرفت‌شناسی اقدام به تبیین رابطه علم و دین می‌گردد؛ با این تفاوت که مفروضات و اصول حاکم بر دین‌شناسی و معرفت‌شناسی به گونه‌ای دیگر صورت می‌گیرد:

۳-۱. دین‌شناسی و مفروضات آن

الف- دین‌حداکثری

در این رویکرد، دین در اصطلاح حداکثری آن مطرح شده است. بدین معنا که اسلام سرپرستی تکامل بشر را در طول تاریخ بر عهده دارد و تکامل بشر نیز با قرب به حضرت حق و توسعه پرستش همه جانبه او میسر است (میرباقری، ۱۳۸۰، ص ۱۱). «دین حداکثری» در مقابل «دین حداقل» قرار دارد که براساس آن دین در حیطه زندگی امور فردی و اخلاقی زندگی بشر منحصر می‌گردد (سروش، ۱۳۷۶، صص ۲۵۱-۲۵۷). اگر شرک در هیچ سطحی و در هیچ موردی پذیرفته نیست و اگر ظلم در هر شکل آن مانع قرب به حق است، پس باید تا آن جا که ظلم و شرک راه دارد، سرپرستی دینی هم جاری شده و حضور یابد. بنابراین، لازم است علاوه بر امور فردی و معنوی بشر، امور اجتماعی و مادی نیز تحت سرپرستی معارف دینی قرار گیرد؛ البته این سرپرستی به معنای بیان جزئیات و ذکر مصادیق نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۸۱).

به دیگر بیان، دین باید روابط عدل و ظلم را بیان کند و تا هر جا که چنین روابطی فرض وقوع دارد، مناسک پرستش خدای متعال را تبیین نماید. گستره این امر تا جایی است که فرض طاعت و عصیان (اعم از حوزه فردی و اجتماعی انسان) وجود دارد. مبتنی بر این رویکرد، دین وظیفه هدایت و سرپرستی تاریخی بشر را بر عهده دارد. از این رو نمی‌توان بخش عمده‌های همچون اجتماعات را که اعظم عدل و ظلم در آن واقع شده و از مهم‌ترین راه‌های هدایت و اضلال بشر است، از دین جدا نمود و به دست عقلای عالم سپرد (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۷۲، صص ۲۱ تا ۸۰).

ب- خصایص عمده دین اسلام

(۱)- اسلام دین کامل

اسلام ناب محمدی، اسلامی است که از قرآن و عترت سیراب می‌شود و کامل و غنی است؛ یعنی به هیچ چیز، هیچ کس و هیچ زمان خاصی برای رفع نقص خود نیاز ندارد؛ چون فرض بر این است که علم صاحب شریعت کامل بوده و از آن چه در سعادت و شقاوت مردم دخالت دارد باخبر است.

به عبارت دیگر، اسلام دین خاتم است؛ لذا حکمت شارع مقدس، ابلاغ آن را برای استفاده همه نسل‌ها اقتضا می‌نماید. بنابراین شریعت ناقص نیست تا محتاج تکمیل شدن باشد. در نتیجه حتماً احکام آن هم ثابت و غیر قابل تغییر است. البته ثبات دین با ثابت بودن فهم انسان از دین متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۲۸ و ۲۹).

(۲)- سرپرستی همه جانبه و تاریخی بشر

اگر دین بخواهد سرپرستی حتی یک نسل را بر عهده بگیرد، باید نظر خود را در همه زمینه‌ها که آن نسل با آن روبه‌رو بوده و نوع تصمیم‌گیری در آن مورد بر هدایت و گمراهی آنان مؤثر است، ابراز دارد. حال اگر قرار شد که دینی خاتم باشد. باید مشابه

همین توانایی را در طول تاریخ دارا بوده و نسبت به نیازها و مشکلات جدیدی که بشر در هر عصری به تناسب با آن روبه‌روست پاسخگو باشد (سبحانی، ۱۳۸۲، صص ۵۵ و ۱۱۴). قطعاً سؤالات مورد نیاز بشر به همان سؤالاتی منحصر نیست که افراد حاضر در زمان معصومین پرسیدند؛ لکن کلام خدای متعال و معصومین (ع) باید قابلیت این را داشته باشد که در صورت مراجعه صحیح به آن‌ها، امکان بهره‌گیری مناسب از آن‌ها در هر زمان وجود داشته باشد. اگر چنین خصیصه‌ای (ولایت تاریخی) از دین گرفته شود، هیچ دلیلی بر تبعیت از آن در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها وجود نخواهد داشت. حذف ولایت تاریخی از دین، جز اعتقاد به بی‌نیازی از دین نتیجه‌ای به همراه ندارد. پس دین خاتم بیانگر قوانین یا سنت‌های ثابت حاکم بر کل تاریخ است و به همین دلیل باید در هر زمان قدرت هدایت داشته و پاسخ نیازهای همه زمان‌ها را ارائه نماید (سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۷، ص ۹۷ الی ۱۰۰).

(۳) - پویایی و نظارت مستمر

در این رویکرد، شریعت صامت نیست. هر چند باب وحی بسته شده و معصوم (ع) در بین پیروانش با جسم خود حضور ندارد؛ روح او حاضر، ناظر و قادر است و این‌گونه نیست که ارتباط معصومین با شیعیان یا بالعکس قطع شده باشد، بلکه روح ملکوتی آنان آزاد است و قدرت القای تفهیم و هدایت را داراست.

البته اولیای الهی به همه انسان‌ها به یک اندازه لطف و مرحمت نمی‌کنند، بلکه افراد بشری متناسب با ظرفیت فردی و اجتماعی و سطح تقوا و تولای خود می‌توانند درک کامل‌تر و عمیق‌تری از کلام شریف آنان داشته باشند. از این گذشته، حضور حضرت حجت (ع)، حضور نامحسوس و بی‌ثمر نیست؛ ایشان همچون آبای طاهرین خود ولایت تکوینی و تشریحی داشته و واسطه نزول هر چیزی به خلق است، هر چند کیفیت و کمیت

بهره دهی و بهره‌گیری از ایشان در عصر غیبت به شکل زمان حضور نیست (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱).

۲-۳. معرفت‌شناسی و مفروضات آن

در جهت بررسی مبنای معرفت‌شناسی، در رویکرد مطلق بودن علوم دینی، نگرش‌های متفاوتی وجود دارند که هر یک برغم برخورداری از پایگاه استدلالی خاص و شروع از مقدمات متفاوت، به نتیجه‌ای مشابه و همگون دست یافته است، که دین با همه علم نسبت دارد و نه بعضی از علوم و این نسبت باید به صورتی هماهنگ تبیین و تحلیل گردد:

الف - نگرش اول: حاکمیت اراده بر جریان تولید مطلق علم

در این نگرش، طرح ادعای اطلاق در تولید علوم دینی به واسطه دستیابی به مکانیزم متفاوت در تولید معرفت و تحول در نگرش معرفتی نسبت به علم و ادراک صورت گرفته است.

بر این مبنا، فهم و ادراک، پیش از آن که از کشف حقایق خارجی متأثر باشد، علمی ارادی است و کیف اراده انسان در کیف فهم او دخالت دارد. (میرباقری، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

بر اساس این مبنا، نظام خلقت بر «ولایت و تولا» استوار است و فاعلیت اصل اساسی و فراگیر در خلقت بوده، همه موجودات مرتبه‌ای از آن را دارا هستند. هر فاعل نیز لزوماً بر فاعل‌های دیگر ولایت و تصرف داشته و نسبت به بعضی دیگر تولا و تبعیت دارد. بنابراین، انسان پس از آن که جهت‌گیری اولیه و محوری خود را در انتخاب طاعت یا عصیان صورت داد، نظام حساسیت‌ها یا روحیاتش تحت تأثیر دیگر فاعل‌ها شکل می‌گیرد و پس از آن با روحیات ایجاد شده، سعی در اعمال فاعلیت و تحت تسخیر قرار دادن سایر فاعل‌ها می‌نماید. در این مرحله است که نسبت فاعل در نظام ولایت مشخص شده و حیطه ولایت

و تولای او معین می شود. به میزانی که انسان از ظرفیت بالاتری برخوردار بوده و در تبعیت از اولیای خود شدیدتر و خالص تر باشد، قدرت خلاقیت و نیابت بیش تری به او اعطا شده و منزلتش در نظام ارتقا می یابد. همین امر است که سطح معلومات شخص را معین می کند؛ یعنی هر کس به میزان حضوری که در نسبت بین ولایت و تولای می یابد، عالم خواهد بود (پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶).

(۱). جهت دارای علم

براساس این تحلیل، علم، تکنولوژی و تمدن محکوم جهت گیری خاص و نشانگر حاکمیت نوعی اراده ویژه بر آن ها می باشند. اگر تصرف در عالم و توسعه قلمرو همان مرحله تولید علم و اقامه تمدن و قوانین مولود اراده بشری تعریف شوند که از یک سو تابعی از متغیر اراده و از دیگر سو حاکم بر روند تولید علم و تمدن قلمداد شوند، می توان مدعی شد که جهت گیری تولید علم و تکنولوژی همواره قبل از مرحله تولید علم شکل می گیرد. به بیان دیگر، نقطه اثر جهت گیری، در درون اراده حاکم بر قوانین، تکوین پیدا می کند. طبیعی است که در این حالت، هر نوع علم، تکنولوژی و تمدن با رویکردی خاص و هدفی ویژه و برای رفع نیازهای مشخص از انسان و جامعه بشری تولید می شود. بنابراین، این نگرش به جهت دارای علوم می انجامد و مبتنی بر آن اختیار در جوهره آگاهی حضور تام دارد و فاعلیت ارادی انسان است که در جریان تولای و ولایت به تولید علم منتهی می شود (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰ و رضایی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳).

(۲). علوم اسلامی

براساس این نگرش جریان تکامل علوم غربی و جهت گیری حاکم بر آن به دلیل محور بودن نگرش او، نیستی و اصالت لذت در تولید آن، جریانی ناشی از باطل است که محصولات این علوم هم (از تکنولوژی گرفته تا ساختارهای تمدنی) ناشی از جریان تولای و

ولایت باطل بوده و بر محور عصیان و طغیان شکل گرفته است. در نتیجه، طبیعی است که کارآمدی خاص دارد و در جهت توسعه پرستش دنیا مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، نمی‌تواند ابراز ساماندهی تکامل بهینه نیاز و ارضا در جامعه اسلامی باشد، بلکه جوامع اسلامی برای دستیابی به این مهم باید خود به تولید منظومه علوم و مفاهیم مورد نیاز جامعه، مبتنی بر جهت‌گیری توحیدی پردازند (حسینی الهاشمی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱).

ب- نگرش دوم: حاکمیت جهان بینی بر اهداف و نظریه‌های مطلق علوم

شرط این نگرش بر این تأکید دارد که علوم می‌توانند با استفاده از دو روش دینی شوند و جامعه اسلامی برای ساخت و تکامل بنیان‌های حرکتی خود، به علوم کارآمد دینی در همه عرصه‌های انسانی، تجربی و پایه نیاز اساسی دارد: (گلشنی، ۱۳۸۰، صص ۱۶۶ و ۱۵۱).

(۱) - تأثیر پیش فرض‌ها بر علم

پیش فرض‌های متافیزیکی علم می‌توانند متأثر از جهان بینی باشند؛ بدین معنا که اگر چه تا قبل از دهه، ۱۹۶۰ دانشمندان غالباً بر این باور بودند که تحقیقات آن‌ها مستقل از فلسفه است و شامل هیچ‌گونه تعهدات متافیزیکی نیست؛ اما پیدایش بعضی مکاتب فلسفه علم در چند دهه اخیر این ایده را مورد چالش قرار داد و رفته رفته روشن شد که پیش فرض‌های متافیزیکی در نظریه پردازی، روش‌ها و مسایل مورد بررسی علوم دخالت دارند و نیز روشن شد که علم مبتنی بر پیش فرض‌هاست که خود نمی‌تواند آن‌ها را اثبات یا رد کند، اما باید آن‌ها را بپذیرد تا فعالیت علمی معنادار باشد (گلشنی، ۱۳۷۹، صص ۳۸ و ۳۹). بر این اساس، فرضیه‌های علمی، دیدگاه‌های متافیزیکی را به منزله بخشی از زمینه خود، پیش فرض می‌گیرند و این زمینه، بستر پیدایش و تحول فرضیه‌های علمی قرار می‌گیرد.

در حقیقت امروزه بیش تر فلاسفه علم پذیرفته‌اند که متافیزیک بر پیدایش و تحول فرضیه‌ها و انواع نظریه‌های علمی تأثیر می‌گذارد (گلشنی، ۱۳۸۱، صص ۹۴ و ۹۵).

بنابراین، کسی که در علوم انسانی تحقیق می‌کند، پیش فرض‌های او در زمینه انسان، الهام بخش نوع معینی از مفاهیم، فرضیه‌ها، مدل‌ها، سبک‌ها و تئوری‌های علوم انسانی است و معرفت‌های دینی در زمینه انسان می‌توانند به منزله پیش فرض‌های علوم انسانی قرار گیرند؛ کما این که در علوم تجربی هم می‌توان ملاحظه نمود که مثلاً اگر چه نظریه تکامل داروین (یعنی تحول و تبدل انواع، از انواع دیگری غیر از خودشان و صورت گرفتن این تبدل از طریق شانس و انتخاب طبیعی) و صرف داده‌های جانورشناسی و داده‌های ساده تجربی، نفی‌کننده خلقت الهی نیست؛ علایق متافیزیکی و پیش فرض‌های دانشمندان، آن را به سمت این تعبیر سوق داده است. (گلشنی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸).

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که همه عرصه‌های علم می‌توانند تحت تأثیر جهان بینی الهی قرار گیرند و مجموعه‌ای از اطلاع دینی را شکل دهند. (گلشنی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲).

(۲) - تأثیر بینش دانشمندان

بینش دینی محققین در جهت‌گیری‌های کاربردی علم تأثیر حتمی داشته و به نوعی بر آن حاکمیت دارد.

امروزه معرفت‌شناسی غربی به این حقیقت اذعان کرده است که اهداف علمی دانشمندان و نگرش‌های عالم جهان بینی آنان در نحوه شکل‌گیری علم مؤثرند؛ زیرا اهداف علمی دانشمندان، نوع پرسش‌های نظری آنان را تحت تأثیر قرار داده، با توجه به جهان بینی و فضای ذهنی رایج در روزگار خود و با تحت تأثیر قرار دادن پارادایم‌ها، گونه‌های خاصی از پاسخ را شایسته فحوض و بحث میدانند (گلشنی، ۱۳۷۹، صص ۳۹ و ۴۰).

همه فعالیت‌های انسان به سمت و سوی خاصی جهت دارد. این جهت‌گیری‌ها، زاینده انگیزه انسان‌هاست و انگیزه‌ها نیز از بینش‌ها، ارزش‌ها، و اهداف تأثیر می‌پذیرند. بر این اساس، التزام عالمان به آموزه‌های دینی، بر فعالیت‌های پژوهشی و علمی آنان تأثیر می‌گذارد و در اقبال و ادبار عالمان بر دانش خاصی بار شده بر تحول آن مؤثر است.

بنابراین، پژوهش‌های علمی را با هر مبنای متفاوتی می‌توان انجام داد؛ یعنی هم فرد لایبیک و هم انسان مؤمن هر دو می‌توانند کار مشخص علمی انجام دهند و تفاوت اساسی تنها در اهداف و نتایج پژوهشی آنان ظاهر می‌شود. اگر کار علمی در پرتو جهان بینی الهی انجام شود، نتیجه‌اش در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود، و علم اسلامی را شکل خواهد داد؛ ولی اگر در پرتو جهان بینی سکولار صورت گیرد، علم سکولار تحویل خواهد داد.

ج- نگرش سوم: حاکمیت عقل دینی در همه عرصه علم

این نگرش با تکیه بر تفسیر خاص خود از عقل دینی، ضمن بیان «اطلاق در دینی کردن علوم» ادعای امکان اسلامی شدن همه عرصه‌های علم بشری اعم از علوم پایه، تجربی و انسانی را مطرح می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳).

(۱). منابع وحی

- مبتنی بر این نگرش عنصر اصیل اسلام، حکم خدای سبحان است و منشأ حکم خداوند اراده ازلی اوست که از علم ذاتی وی ناشی می‌شود؛ یعنی تنها منبع دین اسلام همان اراده حکیمانه الهی است که از گزند جهل، سهو، نسیان، تحول، تکامل و مانند آن مصون است. عنصر اصلی کشف و اثبات اسلام نیز دو رکن دارد: برهان قاطع عقلی، دلیل معتبر نقلی (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰).

- دلیل معتبر نقلی

مقصود از دلیل معتبر نقلی، کتاب و سنت است که هر کدام از آن‌ها (بعد از ارجاع متشابه به محکم و جمع دلالت مطلق و مقید و عام و خاص؛ و نیز ترجیح سندی در خصوص تعارض سنت‌های منقول، و در نهایت بعد از عرضه همه منقول‌های سنت بر قرآن کریم) انسان را به حکم خدای سبحان رهنمون می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۰).

- برهان قاطع عقلی

مقصود از دلیل عقلی، آن دسته از استدلال‌ات عقلی است که مبرهن بوده، دارای شرایط حجیت باشد، به گونه‌ای که از گزند قیاس (تمثیل منطقی) و آسیب مغالطه مصون باشد و تعارض تام به دلیل معتبر نقلی نداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰).

- رابطه عقل و نقل

عقل همواره چون نقل به مثابه چشم شریعت در بینش و دست او در روش است. شریعت با دو چشم عقل و نقل دیده می‌شود و با دو دست عقل و نقل اجرا می‌گردد. هرگز چشم در مقابل چشم و دست در برابر دست دیگر نخواهد بود و این تعبیر که فلان مطلب عقلی است یا شرعی، ناصواب است، بلکه باید گفت فلان مطلب عقلی است یا نقلی.

(۲). علم اسلامی

براساس این نگرش، برهان قاطع عقلی در همه مسایل دینی راه دارد و با آن می‌توان حکم خدا را کشف کرد. بنابراین، کاشف از اسلام، منحصر در متون نقلی نخواهد بود، بلکه براهین معتبر عقلی مانند ادله متقن نقلی، صادر کننده احکام الهی خواهند بود. در واقع چنین عقلی با چنان مبادی قطعی، هر حکمی را که صادر کند، اسلامی است. محدوده صدور نیز به هیچ وجه محدود نمی‌باشد، بلکه بشر در همه زمینه‌های فکری خود، اگر

براساس عقل سلیم و برهانی که در چارچوب منطق حرکت می‌کند، واقعیت را کشف نماید و به اطلاع و علمی مشخص دست یابد، آن علم اسلامی خواهد بود و از این جهت بین علوم و دانش‌های مختلف هیچ فرقی وجود ندارد. یافته‌های عقل مبرهن در همه قلمروهای هستی، از امور طبیعی و حسی گرفته تا امور ریاضی و برهانی متقن و حتی ساحت عرفان نظری و برهان تجربی دینی بوده و مطابق با احکام و قوانین شرع مقدس است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۰).

نتیجه‌گیری

نگاهی کلی به رویکردهای مختلف رابطه علم و دین، و به ویژه سه رویکردی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت، نشان می‌دهد که آنچه در این بین تعیین‌کننده است، مفروضات اساسی نسبت به دین‌شناسی و معرفت‌شناسی است. مبتنی بر رویکرد اول بستر مفروضات دین مسیحیت است که منتهی به تقابل علم و دین گردیده است. در حالیکه در رویکرد دوم و سوم، بستر این مفروضات دین اسلام است.

مبنی بر رویکرد دوم، علم و دین نه توافق کامل دارند و نه تعارض صددرصد، بلکه دو امر متمایزند که از نوعی توافق منطقی و هماهنگی نسبی برخوردارند؛ به گونه‌ای که هم دارای نقاط مشترک هستند و هم دارای وجوه اختلاف و مختص به خود؛ بدین معنی که هرچند در دین مسایل بسیاری وجود دارند که برای عقل و علم قابل فهم نیستند و عقل پرسش‌هایی در باره‌ی آنها مطرح می‌کند که یافتن پاسخ عقلی برای آن‌ها دشوار است؛ لکن هیچ آموزه دینی در اسلام در تناقض با یافت صریح عقلی نیست. علاوه بر این، حوزه‌ی مشترک عقل دین، در مباحثی همچون اصول اخلاقی و وجود خدا و حوزه‌ی خاص دین، در مباحثی همچون احوال قیامت و معاد و احکام عبادی و فقهی و نیز حوزه‌ی خاص عقل در مباحثی همچون علوم طبیعی و ریاضیات و برخی مسایل فلسفی چون وجود جزء لاینجزی می‌باشد. در رویکرد سوم، با تأکید بر مفروضاتی مانند دین حداکثری کمال

اسلام، سرپرستی تاریخی بشر، پویایی و نظارت مستمر، در حوزه دین شناسی و بررسی نگرش های چون حاکمیت اراده بر جریان تولید مطلق علم و جهت داری علم، حاکمیت جهان بینی بر اهداف و نظریه های مطلق علوم و حاکمیت عقل دینی در همه عرصه های علم، در حوزه معرفت شناسی، در مجموع بر این تأکید شده که دین به همه علوم ارتباط منطقی دارد و باید بتوان تأثیر مفروضات و ارزش های دینی را در آن ها ملاحظه نمود. بدین معنا که هیچ گاه نمی توان عرصه علمی و مدل سازی عینی جامعه را از قلمرو سرپرستی دین خارج دانست.

منابع

۱. پارسائیا، حمید، بومی شدن علم، درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه پردازی در علوم دینی، مجموعه سخنرانی، دفتر اول، ۱۳۸۲ ش.
۲. پارسائیا، درآمدی بر آزاداندیشی دین و نظریه پردازی در علوم دینی، مجموعه گفتگو، دفتر دوم، ۱۳۷۹ ش.
۳. پور ازغدی، رحیم، نسبت علم و دین، سخنرانی صدا و سیما، شبکه اول ۸۲/۱۱/۲ ساعت ۱۹.
۴. پیروزمند، علیرضا، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، ۱۳۷۵ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، متن سخنرانی در همایش حکمت مطهر، قم، ۱۳۸۲ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، معرفت فلسفی، شماره ۳، بهار ۱۳۸۳ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاهاست و عدالت، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. حسین زاده، محمد، دین شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی، پژوهش امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین، یادى از استاد، قم، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، گستره شریعت، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روان شناسی رشد (۱)، با نگرش به منابع اسلامی، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. رضایی، عبدالعلی، تحلیل ماهیت تکنولوژی، قم، پژوهشکده توسعه تکنولوژی، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. سازمان مدیریت صنعتی، نظام فکری درآمدی بر مدیریت توسعه اجتماعی، تهران، سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. سبحانی، محمدتقی، الگوی جامع شخصیت زن مسلمان، تهران، دفتر مطالعات زنان، ۱۳۸۲ ش.

۱۸. سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه صراط، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. فرهنگستان علوم اسلامی، *بررسی رابطه مدیریت با توسعه نظام ولایت*، قم، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. فعالی، محمدتقی، *علوم پایه، نظریه براهت*، قم، نشر دارالصادقین، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. فنایی اشکوری، محمد، *دانش اسلامی، دانشگاه اسلامی*، قم، انتشارات مؤسسه پژوهشی آموزشی امام خمینی ره، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. گلشنی، علم و دین و معنویت در آستانه قرن ۲۱، قم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۲۳. گلشنی، مهدی، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. گلشنی، مهدی، *علم اسلامی*، ج ۶، تهران، جامعه اسلامی دانشجویان، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. گلشنی، مهدی، *علم و دین*، ج ۶، تهران، کانون پژوهشی دانشجویان، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، جلد اول و دوم، شرکت چاپ نشر بین الملل، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، ج ۱، قم، مؤسسه پژوهشی آموزشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. معلمی، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، مجموعه گفتگو، دفتر دوم، قم، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. میرباقری، سیدمحمد مهدی، *بررسی کاستی‌ها و بایسته‌های نظام پژوهشی در جامعه اسلامی*، قم، فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. نصری، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، مجموعه گفتگو، دفتر اول، قم، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. نقی پور، ولی الله، *اصول مدیریت اسلامی و الگوهای آن*، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۶ ش.