

مبانی طراحی الگوی پژوهش توحیدی در علوم تجربی

علی‌رضا ملاحمدی*

هادی وکیلی**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحثی که امروزه در عرصه فلسفه‌دین و فلسفه‌علم مطرح است، موضوع «نسبت علم و دین» و «علم دینی» است. حکیم متأله آیت الله جوادی آملی (مدظله) در خلال مباحث کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» به طرح کلیات دیدگاه خویش در این رابطه پرداخته است که می‌توان آنرا چالش برانگیزترین نظریه درباره علم دینی دانست. لذا اشکالات و پرسش‌های متفاوتی درباره آن نظریه مطرح شده است که از جمله مهم‌ترین آنها، «عدم انسجام» و همچنین «عدم کارآمدی و ثمربخشی به‌خصوص در ساحت علوم تجربی» می‌باشد. لذا در این نوشتار تلاش شده است تا بر محور اندیشه‌های آن حکیم متأله، به ترتیب در جستجوی پاسخ این دو پرسش باشیم که «جهت نیل به یک الگو برای اسلامی‌سازی علوم تجربی چه باید کرد؟» و سپس «چنین طرحی در صورت بسط یافتن و عملی شدن، چه ثمرات و کارکردهایی به دنبال خواهد داشت؟» بنابراین مبتنی بر دیدگاه‌های ایشان، ابتدا ملزومات دینی‌سازی علوم تجربی ذیل دو عنوان «اصول گزاره‌ای» و «اصول روش‌شناختی» تبیین گردیده، سپس ثمرات پیاده‌سازی این الگو ذیل پنج عنوان تبیین می‌گردد. در این بخش روشن می‌شود که در صورت تبدیل شدن این تئوری به یک الگوی عملیاتی، علم تجربی ثمرات چشم‌گیری خواهد داشت که «افزایش کارآمدی علوم تجربی و جهش تکنولوژی» یکی از آنها خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: رابطه علم و دین، علم دینی، فلسفه علم تجربی، عقل نظری، دیالکتیک علم و دین، اسلامی‌سازی علوم، الگوی پژوهش توحیدی.

*طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم. (نویسنده مسؤل) ahmadi82@chmail.ir

**دانشیار گروه مطالعات تطبیقی عرفان پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۰

۱. مقدمه

پس از تمام فرازونشیب‌هایی که در عرصه موضوعی ارتباط علم و دین اندیشمندان را به تحلیل و واکاوی واداشته است، و با فرض پذیرش نوعی «هماهنگی»، «تعامل» و حداکثر «رابطه متکامل» میان علم و دین، این پرسش مطرح شده است که آیا می‌توان علمی را تصور و طرح‌ریزی کرد که متصف به «دینی بودن» باشد؟ یعنی آیا به لحاظ معرفت‌شناختی و علم‌شناختی، چنین اتصافی منطقاً قابل فرض و قبول است؟ اگر آری، کدامین مبانی معرفت‌شناختی، علم‌شناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی به انسان اجازه می‌دهند که به طرحی کارآمد از «علم دینی» دست یابد؟

در پاسخ به این پرسش، اندیشمندان مسلمان پاسخ‌های متعدد و بعضاً متعارضی را ارائه داده‌اند که هریک بر مبانی خاص خود استوار است. اما به جرأت می‌توان گفت که چالش‌برانگیزترین آنها، دیدگاهی است که آیت‌الله جوادی‌آملی (حفظه‌الله) با استفاده از مبانی متقن هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلامی به طرح آن پرداخته است. براساس این دیدگاه، معیارهای متعددی برای «اتصاف علم تجربی به دینی بودن» قابل ارائه می‌باشد: هندسه هستی‌شناختی علوم، ارزش معرفت‌شناختی معلوم، ساختار درونی علم، تأثیر دیالکتیک علم و دین و همچنین تجویز دین برای کارکرد علم؛ که تفصیل هریک مجال خود را می‌طلبد.

اما آنچه که در این نوشتار مطمح‌نظر است، هیچ‌یک از این معیارها نیستند. چرا که این معیارها گرچه حق‌اند، اما نهایتاً نسبت به علوم تجربی پوزیتیویستی منفعل خواهند بود و تحوّل بنیادین در علوم تجربی ایجاد نخواهند کرد. اما ادعای نویسنده اینست که نظریه مزبور، رویکردی حداکثری به علم دینی دارد که منجر به طرحی فعّالانه می‌گردد و مهمترین وجه تمایز این دیدگاه نسبت به باقی نظریات نیز همین است. اما متأسفانه در نقدها و حتی بعضاً در تقریرهای ارائه شده از آن دیدگاه، این رویکرد حداکثری مغفول واقع شده و آنچنان‌که باید، بدان توجه کافی نشده است. لذا در نهایت می‌توان مسأله‌ی اصلی این نوشتار را در این پرسش خلاصه کرد که «براساس دیدگاه مزبور، علم تجربی دینی با علم تجربی غیردینی چه تفاوتی در «روش» و «ثمره» خواهد داشت؟» از آنجا که ابزار اصلی انسان برای علم‌اندوزی «عقل» است، لذا برای پاسخ به پرسش بالا، ابتدا نیازمند مبانی معرفت‌شناختی برای شناخت این ابزار هستیم. بنابراین ابتدا به بیان نقش عقل نظری در فهم واقعیات تجربی (براساس دیدگاه صاحب‌نظر) پرداخته و سپس برای بیان تفاوت علم تجربی دینی با علم تجربی غیردینی در «روش»، نقش

هریک از اقسام عقل در الگوی مزبور و نیل به علم دینی حداکثری تبیین می‌گردد. سپس در بخش پایانی نوشتار به قسمت دوم پرسش می‌رسیم تا تفاوت علم تجربی دینی با علم تجربی غیردینی در «ثمره» نیز روشن گردد. در این بخش (همچنان مستند به کلمات آن حکیم متأله) پنج ثمره مهم و بنیادین برای چنین الگویی بیان می‌شود.

۱-۱. نقش عقل نظری در فهم واقعیات تجربی

از منظر فلسفه الهی، این جهان خلق شد تا اولاً در خدمت انسان قرار بگیرد و ثانیاً مجموعه‌ای از آیه‌های تکوینی الهی برای انسان باشد (جاثیه: ۱۳) و انسان خلق شد تا بیش از هر مخلوق دیگری، الوهیت خداوند سبحان را به تصویر بکشد (ذاریات: ۵۶) تا از این مجرا، به مقام «خلیفه‌اللهی» که متتها غرض خلقت انسان است، نائل شود. (بقره: ۳۰) بنابراین آنچه در علوم تجربی به کاوش و پژوهش گذاشته می‌شود (موجودات آسمان و زمین دنیا)، زمانی به تمام معنا دینی خواهد بود که در خدمت هدف خلقت قرار بگیرد. البته این بدان معنا نیست که اگر علوم بشری انسان را بالایزام در صراط مستقیم عبودیت قرار ندهد، دینی نخواهند بود؛ زیرا فارغ از این معیار، می‌توان با لحاظ‌هایی دیگر معیارهای دیگری برای دینی بودن مطرح نمود. همچون کارکرد علم، ساختار علم، روش تعلم و ارتباط گزاره‌های علمی با محتوای دینی؛ که تشریح آنها از مجال این نوشتار خارج است. لیکن آنچه ضروری است، اینکه با رویکردی حداکثری تلاش کنیم تا به طرح الگویی بپردازیم که بتواند این غرض متعالی (قرارگرفتن علم تجربی در مسیر عبودیت) را تأمین کند. الگویی که بتواند بنیانی برای شجره مبارکه علم دینی باشد.

معیارهایی که بالاتر بدانها اشارت رفت، همه با محوریت خود علم به مثابه یک واقعیت معقول مطرح شده‌اند. لیکن اکنون که قرار است علوم تجربی در خدمت مقام خلیفه‌اللهی انسان قرار بگیرند، لازم است تمرکز نگاه را از علم و معلوم، به «عالم» تغییر جهت داده و درباره آن دسته از ملزومات دینی بودن علم به کاوش بنشینیم که به «فاعل شناسا» مربوط می‌شوند. چرا که انسان آنگاه خلیفه‌الله است که آیینته مستخلف‌عنه باشد (ن.ک: تفسیر تسنیم، جلد ۳، صفحه ۵۳) و دانشمند علم تجربی زمانی می‌تواند ویژگی مراتب نسبت به حضرت حق را دارا شود که با سلوک روحانی‌اش قدم به ملکوت جهان طبیعت گذاشته و اسماء و صفات حق را در سطور و اوراق کتاب تکوین الهی مشاهده

و شهود کرده، صلاهی رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ (آل عمران: ۱۹۱) از زبان حال و قال او برآید.

مسئلاً مَرَكَبِي که قرار است دانشمند علم تجربی به کمک آن در این صراط مستقیم قدم بردارد «عقل» است. اعم از عقل تجربی و تجربیدی. بنابراین لازم است در ابتدای سخن به این بال مرغ ملکوتی جان انسانی، نگاهی عمیق‌تر داشته باشیم.

عقل، نیروی خدادادی است که کارش درک است؛ گاهی «هست و نیست» را درک می‌کند که متعلق آن حکمت نظری است و گاهی «باید و نباید» را درک می‌کند که متعلق آن حکمت عملی است. عقل بر دو قسم است؛ عقل نظری و عملی. (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳) در تعریف عقل نظری اختلافی نیست؛ خلاف تفسیر عقل عملی. «عقل نظری» نیرویی است که با آن اموری فهمیده می‌شود که هستی آنها در اختیار انسان نیست و در جایگاه خود ثابت هستند، پس نیرویی که می‌تواند به جهان بینی راه یابد، عقل نظری نامیده می‌شود. (همو، ۱۳۸۵، صص ۵۲۶ - ۵۲۷) توضیح آن که ادراکات انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. ادراکاتی که متعلق آن، حقایق و هست و نیست‌ها است؛ نظیر الهیات، ریاضیات، طبیعیات، منطقیات و مانند آن؛ که این‌گونه از علوم را حکمت نظری می‌نامند. ۲. ادراکاتی که متعلق آن، باید و نبایدهاست؛ نظیر فقه، حقوق، اخلاق و مانند آن؛ که این‌گونه از علوم را حکمت عملی می‌نامند. عقل نظری، هم هست و نیست‌ها را درک می‌کند و هم باید و نبایدها را؛ زیرا کار عقل نظری درک است.

اما (طبق نظر مختار) «عقل عملی» کارش درک نیست، بلکه او قوه محرکه است که کارش عزم و اراده و تصمیم، محبت، اخلاص، ایمان و مانند آن است. به دیگر سخن، بخش عمل به عقل عملی وابسته است. عقل عملی در سخن امام صادق (علیه‌السلام) این‌گونه تعریف شده است: «العقل ما عُبدَ به الرحمن و اکتسبَ به الجنان» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳)

بنابراین فهم قوی و توان شناخت حقایق هستی (حکمت نظری) و همچنین شناخت وظیفه عملی (حکمت عملی)، نیمی از کمال است (عقل نظری) و اراده، نیت، اخلاص، همت و عزم قوی هم نیم دیگر آن (عقل عملی). «جزم» در مسائل نظری مربوط به عقل نظری و «عزم» در امور عملی مربوط به عقل عملی است و هر اندازه علوم جزمی و امور عزمی و نیز اراده و اخلاص کامل‌تر باشد، عقل نظری و عملی کامل‌تر است. (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۴۱) خلاصه آنکه «عقل نظری چونان قوه مقننه و عقل عملی بسان

قوه مجریه است؛ ولی در حقیقت امام اصلی، عقل نظری است.» (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۱۵)

براساس این توضیحات روشن می‌شود که در سیر تحقیق و پژوهش تجربی، پژوهشگر در واقع به وسیله عقل نظری است که به فهم و حکایتگری واقعیات تجربی می‌پردازد و طبیعتاً در این عرصه عقل عملی هیچ نقشی ندارد. اما در رابطه با شئون عقلانی روح انسان مطلب کلیدی دیگری نیز هست که پس از روشن شدن اقسام عقل، توجه به آن نیز لازم می‌باشد:

۱-۲. نقش کلیدی «اراده» در کمال قوه عاقله

کمال انسان در این است که آنچه را فهمیده به دل (قلب) تحویل دهد تا با دو بال دل و عقل پرواز کند. هرگز به تنهایی، با بال عقل نمی‌توان پرواز کرد، زیرا که اندیشه فقط یک بال است. چه این که هرگز با بال دل نمی‌شود سفر کرد. چون عمل، فقط یک بال است. (همان، ص ۲۶۹) اما اینکه انسان محصول عقل نظر را به وسیله عقل عمل به جان گره زده و تحویل قلب بدهد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این مطلب نیازمند توضیحی است که به شرح اختصار بیان می‌گردد:

«عقل نظر که عهده‌دار فکر و اندیشه است، محققانه، محمولات یک موضوع را بررسی می‌کند و اگر محمولی درخور موضوع نبود، قضیه سالبه می‌سازد، یعنی عقدهی در کار نیست و اگر محمولی از عوارض ذاتی و لوازم موضوع قضیه بود، بین محمول و موضوع گره می‌بندد و عقدهی برقرار می‌کند. لذا قضیه را در اصطلاح منطق «عقد» می‌نامند. پس کار عقل نظر، اجرای عقد است بین دو طرف، یعنی بین موضوع و محمول و بس. اگر هم قائل به اتحاد عاقل و معقول شدیم - چه این که سخن حق همین است - این بخش نظری جان است که با علم یکی می‌شود. و اگر برهان بر مطلبی اقامه شد، به طور ضروری فهم آن مطلب اتفاق می‌افتد. حال اگر جان انسان در بخش نظر با علم گره خورد و یکی شد، تازه نیمی از راه را طی کرده است و یک عقد دیگری لازم است و آن این است که بین جان و بین عصاره آن قضیه گره بخورد، نه بین موضوع و محمول. گره زدن بین موضوع و محمول را می‌گویند «تحقیق»، و گره زدن بین آن حق (عصاره تحقیق) و جان را «تحقق و اعتقاد» می‌نامند و این همان «ایمان» است. پس ایمان کار عقل نظر نیست، کار عقل عمل است. این عصاره علم است که «نور» بوده و به جان بسته شده است. اگر کسی محقق باشد ولی متحقق نباشد

چنین فردی در واقع با یک گره زندگی می‌کند و همواره فقط بین موضوع و محمول گره می‌بندد و از عقل عمل اطاعت نمی‌کند.

این جذب و دفع، اعتقاد و انکار، اقرار و انکار، کار دل است و کار دل به خود دل بسته است، نه به اندیشه و فکر. گاهی دل کندن از باطل و دل سپردن به حق، علی‌رغم تبیین و احراز حقایق آن، حاصل نمی‌شود. و سرش آن است که بین مرکز اندیشه که جزم است، و مرکز عزم که دل است حجابی است. این چنین نیست که انسان به آنچه علم پیدا می‌کند، ایمان بیاورد. (همان، صص ۲۷۰ - ۲۶۹)

نکته مهم و کلیدی اینست که ایمان، عملی است که از سنخ علم و ادراک نفس نیست، بلکه کار نفس است و چون فعل قلب است و میان این فعل و نفس آدمی، عنصر «اراده» فاصله است. پس ایمان عبارت از پیوندی است که بین نفس انسان و مطلبی برقرار می‌شود. یعنی اگر پیوند و گره که از آن به عقده تعبیر می‌شود بین نفس و مطلبی برقرار شود آن نفس را معتقد به آن مطلب، یا مؤمن به آن می‌گویند. (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۳)

۱-۳. تعامل عقل نظری و قلب به واسطه عقل عملی

همانگونه که قبلاً بیان شد، «ایمان به یک مطلب علمی» امری مؤخر از «پیوند علمی» است. از این رو ممکن است در درون نفس کسی آن گره و اعتقاد علمی بین اجزای مسأله‌ای علمی وجود داشته باشد، لیکن هنوز بین آن مسأله و جان او پیوند ایمانی منعقد نشده باشد. قرآن کریم در وصف این حالت انسان می‌فرماید: «ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم» یعنی آنها در حالی که علم و یقین به آن مطلب داشتند نسبت به آن ایمان نیاورده و انکار می‌ورزیدند.

در رابطه با ایمان، همچنین توجه به دو نکته مهم لازم است: اول اینکه ممکن نیست کسی به چیزی ایمان صحیح داشته باشد بدون آن که جزم و یقین علمی نصیب او شده باشد. و دوم اینکه معرفتی که متعلق ایمان واقع می‌شود منحصر به معرفت حصولی نبوده و شامل شناخت شهودی و حضوری نیز می‌گردد، (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹)

۲. روش اسلامی سازی علوم تجربی

براساس مقدمات بالا، اکنون می‌گوییم: آنچه برای اسلامی سازی علوم تجربی لازم است، بایسته‌هایی است که حول محور «فاعل شناسا» یعنی همان محقق تجربی شکل

می‌گیرد. به این بیان که اولاً به روش برهانی و استدلالی یکسری مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی توحیدی برای محقق علم تجربی تبیین شده و روشن و مبین گردد. تا عقل نظری او نسبت به موضوع مورد مطالعه، نگرشی بنیادین، روشن و عمیق داشته باشد. ثانیاً پس از اینکه آن اصول کلی (که به دلیل گستردگی موضوعش شامل موضوع مورد مطالعه و غیر آن می‌شود) به روش برهانی توسط عقل نظری پذیرفته شد، توسط عقل عملی خود پژوهشگر، میان آن مطلب محکم علمی و قلب، عقد دوم نیز ایجاد شده تا وی نسبت به آن حقایق «ایمان» پیدا کند. ثالثاً محقق با ایمانی که نسبت به آن بنیان‌های فکری در قلبش نقش بسته است و با در نظر گرفتن آن پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در تفکر عقلانی‌اش، به سراغ تحقیقات روشمند تجربی رفته و با استفاده از روش مرسوم علوم تجربی، به مطالعه و تحقیق بپردازد.

۲-۱. اصول گزاره‌ای

براساس آنچه گذشت، پژوهشگر تجربی نیازمند مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ای است که در مسیر سلوک تجربی خود، آن‌ها را به مثابه «اصول گزاره‌ای» نصب‌العین خود قرار دهد. این اصول عبارتند از:

۲-۱-۱. مبدأ فاعلی علم

تصور ابتدایی و رایج در میان عموم بشر بر این پایه استوار است که علم، از وجود عالم نشأت می‌گیرد و خود دانشمند است که با تأملات عقلانی و پژوهش‌های تجربی و سنجش تجربیات و... به حقایق علمی دست پیدا کرده، پاسخ پرسش‌های علمی از وجودش جوشیده و تراوش می‌کند و در نهایت دست به کشف و اختراع می‌زند. لیکن چنین نگرشی، آنگاه که برای دانشمند شأن استقلال‌ی قائل بوده (یا لاقلاً به مبدأ ملکوتی فاعل دانش، التفات نداشته باشد) و او را (عالم یا غافلاً) در طول فیوضات سبوحی حق تعالی مشاهده نکند، در تقابل صریح با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توحیدی درباره حقیقت «علم» است. به همین دلیل است که آن حکیم متأله در تبیین نظریه علم دینی خویش، بیان می‌دارد که:

«تفکر قارونی نیز مانع اسلامی کردن علوم است. مشکل قارون آن بود که ثروت و توفیق خویش را تنها مرهون تلاش و زحمت و دانش و تعقل خود می‌دانست و سهمی برای خداوند قائل نبود و توحید افعالی نداشت و می‌گفت: «أَنَا وَتَيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي»

(قصص: ۷۸) کسی که چنین نگرشی دارد، برای علم، مبدأ و هدف قائل نیست بلکه خیال‌پردازی او را به این وادی می‌کشاند که بخشی از علم را کوشش وی و بخش دیگر را شانس، تصادف، رخدادهای اتفاقی و... به عهده دارد.» (همان، صص ۱۳۸-۱۳۹)

اما در نگرش توحیدی، عقل انسان (که شأنی از شؤون نفس ناطقه اوست) در تمثیل، به وزن ظرفی بلورین است که حقایق مجرد نورانی توسط عقل فعال در آن تابیده و قابلیت‌های آن را برای دریافت علم و کشف حقایق هستی (اعم از موجودات ملک و ملکوت) به فعلیت می‌رساند. اما این «سیر از قوه به فعل» مسلماً امکان ندارد به تنهایی توسط علت قابل علم (عقل) صورت بگیرد. بلکه علت قابل، تنها فراهم‌کننده بستر لازم (علت مُعدّه) برای چنین سیری می‌باشد. بنابراین علم واقعی ملکوتی دارد و لذا علت فاعلی و مبدأ حقیقی آن نیز، عقل فعال است که مجال فیض ربوبی -جلّ و علا- می‌باشد.

۲-۱-۲. ضرورت التفات به مبدأ فاعلی و غائی معلوم

طی سده‌های اخیر همواره نگرش پوزیتیویستی بر دانش بشری سایه انداخته است. این منظرگاه باعث شده که موضوع مورد مطالعه علوم، همواره واقعیاتی صرفاً مادی و در بهترین حالت، بدون التفات به مبدأ و معاد تصور و تخیل گردند. در حالی که هرآنچه بشر حول آن به مطالعه و کنکاش می‌پردازد، ابتدا و انتهایی داشته و خواهد داشت. این مبدأ و معاد در بیان خداوند اینچنین معرفی شده است: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن: ۳) پس خداوند سبحان هم مبدأ عالم است و هم معاد عالم. بنابراین «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳)

«این تصور ناصوابی است که ... عقل بیگانه شده از دین، عالم آفرینش را دیگر «خلقت» نداند، بلکه آن را «طبیعت» بنامد و مبدأ فاعلی و غایی را از آن بگیرد و علم طبیعی مثله شده و معیوبی را که منقطع الاوّل و الآخر است، تحویل دهد.» (همان، ص ۱۰۹) لذا به دلیل رویکرد پوزیتیویستی به معلومات، «علم تجربی موجود معیوب است. زیرا در سیری افقی به راه خود ادامه می‌دهد؛ نه برای عالم و طبیعت مبدئی می‌بیند و نه غایت و فرجامی برای آن در نظر می‌گیرد و نه دانشی که خود دارد عطای خدا و موهبت الهی می‌یابد. این نگاهی که واقعیت هستی را مثله می‌کند و طبیعت را به عنوان خلقت نمی‌بیند و برای آن خالق و هدفی در نظر نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به مطالعه لاشه طبیعت می‌پردازد و علم را زاییده فکر خود می‌پندارد نه بخشش خدا، در حقیقت علمی مردار

تحویل می‌دهد، زیرا به موضوع مطالعه خویش به چشم یک مردار و لاشه می‌نگرد؛ چون بال مبدأ فاعلی و نیز بال مبدأ غایی از آن کنده شده است. (همان، صص ۱۳۵-۱۳۴)

پس «اگر خواستیم علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها اسلامی گردد، باید ... عنوان خالق که مبدأ فاعلی است ملحوظ باشد؛ یعنی آفریدگار حکیم صحنه خلقت را چنین قرار داده است که دارای آثار و خواص ویژه‌ای باشند. همچنین هدف خلقت که پرستش خدا و گسترش عدل و داد است به عنوان مبدأ غایی منظور شود.» (همان، ص ۱۴۱)

۲-۱-۳. «خلقت» دیدن عالم طبیعت

آنگاه که پژوهشگر تجربی، موجودات جهان را منقطع الأول و الآخر نیافته و آن‌ها را حلقه واسطه‌ای میان مبدأ و معادی حکیمانه یافت، بلافاصله و لاجرم، به این حقیقت رهنمون می‌شود که این موجودات (که موضوع مطالعه علوم هستند) قبل از آنکه بخشی از طبیعت با خاصیت‌های درون‌زای طبیعی باشند، مخلوقی از مخلوقات خداوند متعال هستند که خالق آنها را براساس «علم» و «قدرت» و «حکمت» نامتناهی و برای نیل به هدفی متعالی خلق کرده است. بنابراین، هرآنچه از آثار و ویژگی‌هایی که این موجودات دارند، در واقع جزئی از نظام «عادلان» و «حکیمانه»ی خلقت است که لازمه نیل به آن هدف نهایی، وجود چنین ویژگی‌ها و آثاری برای این بخش از طبیعت بوده است. پس «باید عنوان «طبیعت» برداشته شود و به جای آن عنوان «خلقت» قرار گیرد؛ یعنی اگر عالمی بحث می‌کند که فلان اثر در فلان ماده معدنی هست یا فلان گونه گیاهی چنین خواص و آثاری دارد، با تغییر عنوان یاد شده این گونه می‌اندیشد و آن را تبیین می‌کند که این پدیده‌ها و موجودات چنین آفریده شده‌اند.» (همان، ۱۴۱)

۲-۱-۴. مظهریت آفرینش درباره اسماء و صفات حق تعالی و آیت بودن آن برای خداوند

براساس مبانی هستی‌شناختی الهی، «نشئه طبیعت که نشئه‌ی تغییر و حرکت است، مظهر صفات جمالیه حضرت حق بوده و شامل پیوند و روابط اشیا با یکدیگر است، مانند رابطه‌ای که بین ماده و صورت، جنس و فصل، قوه و فعل و امثال آنهاست، و اما نشئه ملکوت، مظهر صفات جلالیه حضرت سبحان بوده و ناظر به نزاهت اشیا چنان‌که از

ارتباط به طبیعت است.» (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴) پس در واقع تمام آفرینش تجلی صفات کمالیه حق تعالی بوده و هر مخلوقی مظهر اسمی از اسماء حسناى الهی است. کسی که چنین نگرشی داشته باشد، هر اندازه به متن خلقت آگاه‌تر شده و علم دقیق‌تر و عمیق‌تر پیدا کند، لاجرم به اوصاف کمالیه الهی معرفت بیشتر و عمیق‌تری پیدا می‌کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْتَجَلِي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه؛ خطبه ۱۰۸)

مبتنی بر همین نگرش است که معتقدیم تمام آفرینش مجتمعاً و منفرداً-آیه‌های خداوند سبحان هستند: «قرآن کریم که تشویق به معرفت آیه‌ای دارد، موجودات جهان را نشانه و آیت خداوند سبحان می‌داند، لیکن آیت بودن جهان از دیدگاه قرآن نه امری اعتباری است و نه امری محدود و مقید، بلکه تمامی اشیا در تمامی حالات حتی در ظرف تغییر و دگرگونی بلکه در ظرف فرض تغییر نیز علامت و آیت پروردگار عالمیان هستند؛ بنابراین آنچه مختص به قرآن است آیت دانستن تمامی جهان در تمامی حالات و آنات است. همه آفرینش در تعلیمات قرآنی، آیت و نشانه پروردگار هستند. این آیت‌ها و نشانه‌ها که در استنباط عقلی به فهم حکیمان و در شناخت شهودی مشهود عارفان الهی است، ویژگی و خصوصیت دیگری را نیز داراست.

ویژگی مختص به معرفت قرآنی این است که آیت بودن اشیای جهان برای آنها وصف مفارق یا لازم ذات نبوده و حتی خصوصیتی از خصوصیات مفهومی و ماهوی آنها نیست، بلکه آیت بودن در متن هویت و وجود اشیاست... بدین ترتیب اشیای جهان چیزی نیستند که دارای ربط و اضافه اشراقی و یا نشانه‌ای به سوی حق باشند بلکه عین ربط و عین اضافه و عین نشانه خداوندند، همان طوری که خداوند نیز چیزی نیست که دارای استقلال و بی‌نیازی و غنا باشد بلکه هستی او عین استقلال و بی‌نیازی و غناست.» (همان، صص ۳۴۶-۳۴۸)

۲-۱-۵. اصول روش شناختی

پس از چهار اصل بنیادین گزاره‌ای، لازم است که سه اصل سرنوشت‌ساز روش شناختی نیز مورد توجه و دغدغه پژوهشگر تجربی قرار گیرند تا پژوهش تجربی به لحاظ «روش» نیز صبغه توحیدی بگیرد. آن اصول عبارتند از:

۲-۱-۶. کشف هماهنگی میان کتاب تکوین و کتاب تدوین الهی

همانگونه که قبل از این اشاره رفت، تمام موجودات خلقت، آیه‌ها و نشانه‌های خداوند متعال هستند که هریک به‌گونه‌ای بر وجود و اوصاف او دلالت و راهنمایی می‌کنند. «تعبیر قرآن کریم اینست که از عرش تا فرش آیات الهی است.» (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۶) نکته مهم اینست که «انسان» قرار است این آیه‌بودن آفرینش را فهم کند. امری که با چشم ظاهر غیرقابل درک است؛ بلکه بازگشت می‌کند به توانایی انسان در تأمل در متن خلقت. آن تعبیری که در لسان حکماء وجود دارد که آفرینش را «کتاب تکوین الهی» می‌دانند، اشاره به همین حقیقت دارد.

از سوی دیگر قرآن کریم نیز مجموعه‌ای از آیات الهی است که مجموعاً و منفرداً دلالت و راهنمایی بر وجود و صفات خداوند متعال می‌کند. همچنین از آن‌جهت که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و اهل بیت عصمت علیهم السلام «قرآن ناطق» بوده و خداوند سبحان «خود در مقام فعل و ظهور تنزل کرده، در مقام «الدانی فی علوه و العالی فی ذنوه» که مقام فعل خداست نه مقام ذات او، زبان و چشم و گوش ایشان (انسان کامل معصوم) شده و همه بخش‌های وجودی چنین انسانی معصومانه کار می‌کنند». (جوادی آملی؛ ۱۳۹۰، ص ۴۹)، لذا بیانات آن حضرات که به سند و دلالت معتبر به دست ما رسیده است نیز در کنار ثقل اکبر، در واقع سظوری از کتاب تدوین الهی هستند. بنابراین آنچه در این مرحله لازم است، اینست که اولاً جهت سهولت دستیابی به اوراق کتاب تکوین الهی و ثانیاً جهت صحت‌سنجی آنها، به سراغ کتاب تدوین الهی (آیات و روایات) رفته و در صدد کشف هماهنگی میان این دو برآید. بنابراین « باید ... محور بحث دلیل معتبر نقلی؛ مانند آیه قرآن یا حدیث صحیح قرار گیرد. همچنین از تأییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن استمداد شود. و دیگر اینکه در هیچ موردی دعوی «حسبنا العقل» نباشد، چنان که ادعای «حسبنا النقل» مسموع نشود». (همان، ص ۱۴۱)

آنچه در این زمینه اهمیت پیدا می‌کند، اینست که گرچه ادعای رویکرد دایره‌المعارفی به قرآن کریم نسبت به علوم بشری مسموع نیست، لیکن مسلماً استفاده از آیات و روایات در این عرصه، از آن‌جهت که اولاً اصول و فروع هستی‌شناختی عمیق و دقیق و راستینی به انسان ارائه می‌دهند، ثانیاً گاهی در آنها اشاراتی به بعضی دستاوردهای ممکن‌الحصول بشری در حیطه علم تجربی شده است و می‌توانند افقی نو فراروی محقق تجربی بگشایند و ثالثاً گاه نیز اشارات راه‌گشایی در زمینه روش یا مسیر تفکر و پژوهش ارائه می‌دهند؛ لذا دارای آثار پربار و بابرکتی خواهند بود. (ن.ک: همان، ص

۲-۱-۷. گسترش علوم میان‌رشته‌ای با هدف تفسیر تکوین به تکوین

اگر موجودات عالم، هریک مجتمعاً و منفرداً- کلمات و سطور و اوراق کتاب تکوین الهی هستند، پس دو ویژگی «عدالت» و «حکمت» از جانب خداوند متعال در تمام این کلمات و سطور و اوراق بر وجه نظام احسن- تجلی کرده است که منجر به «انسجام نظام‌واره خلقت» گردیده است. به این معنا که تمام اجزاء آفرینش در هماهنگی خارق‌العاده‌ای با یکدیگر هستند که اگر حتی جزء کوچکی از آن حذف گردد، این منظومه منسجم دچار خلل و اختلال می‌گردد. مسلماً بشر هنوز نتوانسته بخش اعظم این انسجام نظام‌وار درک کند. چراکه آنچه در علوم تجربی مورد پژوهش بوده است (موضوع علوم بشری)، همواره یا توجه به یک موجود خارجی خاص و مقید بوده است، یا اینکه توجه به یک بُعد خاص و مقید از موجودات طبیعی بوده است. چنین امری باعث شده علمی بسیار محدود و تک‌بُعدی دست بشر را بگیرد. بنابراین با هدف اینکه اولاً بتوانیم به فهم دقیق‌تر و عمیق‌تری از کلمات و سطور و آیات تکوینی خداوند متعال برسیم و ثانیاً بتوانیم انسجام نظام‌واره خلقت را آنگونه که هست (در حد طاقت بشری) فهم کنیم و ثالثاً بتوانیم به کمک هر جزء از خلقت، به تفسیر و فهم واقعی‌تر اجزاء دیگر آفرینش پردازیم، لازم است علوم میان‌رشته‌ای گسترش یابند. زیرا هر رشته علمی، از یک منظر خاص به معلوم خارجی می‌نگرد و علوم میان‌رشته‌ای به انسان کمک می‌کنند گستره پژوهش عمیق‌تر شده و به دستاوردهای بیشتری برسد. گرچه در دهه‌های اخیر اهمیت این موضوع تا حدی برای بشر روشن شده و این علوم میان‌رشته‌ای اندکی گسترش یافته‌اند، اما اگر مبتنی بر چنین نگرش توحیدی، توجه ویژه به این علوم ایجاد شود، موجب گسترده شدن افق‌های نو‌فراروی محققان علم تجربی و نیل به دستاوردهای نوینی خواهد شد. «زیرا هر موجودی از موجودهای نظام آفرینش آیه، کلمه و سطر از آیات، کلمات و سطور کتاب جامع تکوین الهی است.» (همان، ص ۱۴۱)

۲-۱-۸. تغییر نگرش معرفت از سیر افقی محض به سیر طولی

«شناخت با ابزارها و راه‌هایی که دارد، دارای مراحل و مراتبی است. مراحل و مراتب شناخت بر اساس مبانی مختلفی که در مورد شناخت وجود دارد متفاوت و متغایر است. آنها که معرفت را در محور حس و تجربه معتبر می‌دانند برای معرفت‌مراحلی را ذکر

می‌کنند: ۱. مشاهده. ۲. فرض‌های مختلفی که در مورد اشیای مشاهده شده به نام فرضیه در ذهن ایجاد می‌شود. با ارائه یک فرضیه مشخص، مرحله دوم شناخت پایان می‌پذیرد. ۳. بازگشت مجدد به طبیعت و آزمون فرضیه. ۴. بازگشت مجدد به ذهن. اگر در مرحله سوم فرضیه با آزمون مطابقت داشته باشد، آنچه که در مرحله چهارم به دست می‌آید به عنوان قانون قطعی و یا قانونی موقت باقی می‌ماند، همگی این مراحل چهارگانه در جهت سیر افقی است. ذهن در نزد این عده تفاوتی با طبیعت خارجی ندارد و فعالیت‌های ذهنی نیز خاصیتی خارج از خاصیت‌های امور مادی و طبیعی ندارد، آنها روان و جان آدمیان، عواطف و احساسات آنان را همانند دیگر اشیای طبیعی از طریق همان مراحل چهارگانه مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهند و در واقع این گروه، درون انسان را نیز همانند موجود طبیعی برون می‌شناسند و سیر از بیرون به درون و از درون به بیرون را سیری یکسان تلقی می‌کنند.

سیر افقی در صورتی می‌تواند به سیر طولی منجر شود که در مرحله دوم از مراحل چهارگانه مذکور ثابت شود کار ذهن به هیچ وجه کاری محسوس و مادی نبوده بلکه عقلی است و این همان امری است که در منطق با فرق گذاردن میان قضایای شخصی و قضایای علمی اثبات می‌شود.» (همو، ۱۳۹۲، صص ۳۲۱-۳۲۳)^۱

«یکی از مهم‌ترین فرق‌های قرآن کریم با کتب علمی، این است که کتاب‌های علمی، تنها به بررسی و تبیین سیر افقی اشیا و پدیده‌های جهان می‌پردازد؛ ... اما قرآن کریم که کتاب هدایت و نور است و نه کتاب علمی محض، گذشته از نگاه اجمالی به سیر افقی اشیا از سیر عمودی پدیده‌های جهان و ارتباط آن‌ها با مبدأ و معاد، سخن‌ها دارد؛ یعنی از مبدأ فاعلی و مبدأ غایی سیر و تحول موجودات سخن می‌گوید.» (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴) البته توجه به این نکته لازم است که «قرآن کریم شناخت افقی و عرضی اشیای طبیعی را جدای از شناخت عمودی و طولی آنها مطرح نکرده، بلکه همواره با بیان روابط عرضی اشیا با هم، از رابطه طولی آنها با خالق و مبدأ آفرینش نیز سخن گفته است.» (همو، ۱۳۸۹، ص ۳۴۰)

بنابراین «معرفت حسی و استقرایی، شناختی افقی و عرضی است که در سطح عالم طبیعت انجام می‌شود» اما در مقابل «معرفت آیه‌ای و استنباطی شناختی است که به دریافت حقایق برتر منجر می‌گردد.» (همان، ص ۳۴۵) پس برای آنکه به علم اسلامی دست یابیم، یکی از اصلی‌ترین محورهای روش شناختی اینست که افق نگاه به عالم

طبیعت و معلومات تجربی را از رویکرد افقی و حسی محض، به معرفت آیه‌ای تعالی داده و درصدد فهم عمیق ابعاد ملکوتی این عالم باشیم.

۲-۱-۹. تنظیم الگوی پژوهشی

مبتنی بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که برای اسلامی‌سازی علوم تجربی، بیش و پیش از هر امری در قدم اول نیازمندیم که باب فصل گسترده‌ای از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی توحیدی (که در حکمت متعالیه صدرائی انسجام و انتظام یافته است) را بر دانش‌های تجربی بگشاییم. مبانی‌ای که در دو بخش «فلسفه هستی» و «انسان‌شناسی» قابل احصاء هستند.

یعنی مجموعه مباحثی که از وجودشناسی و الله‌شناسی آغاز شده و با هستی‌شناسی ادامه پیدا بکند. یعنی مباحثی که اولاً دال بر وحدانیت خداوند سبحان بوده و ثانیاً توانایی تبیین نوع ربط حق تعالی با مخلوقات را داشته باشد. سپس آن‌دسته از سرفصل‌هایی که در حکمت متعالیه برای شناخت فلسفی عالم وجود و عالم ماده لازم می‌نماید. اعم از ماهیت‌شناسی، مقولات عشر و علیت، مباحث هستی‌شناسانه عوالم وجود، ملائکه‌الله، حرکت جوهری، هدف خلقت، عقل مفارق، قضاء و قدر، مسأله تقدیر و سرنوشت، جبر و اختیار، سنت‌های الهی جاری در نظام خلقت (غیر از سنن اجتماعی). آن‌گاه جهت فراهم آمدن بستر مناسب برای حصول معرفت‌شناسی توحیدی، مباحثی که ابعاد مختلف انسان‌شناسی اسلامی را تشریح می‌کنند نیز ضرورت می‌یابند.

اگر این مبانی نظری وارد منظومه فکری پژوهشگر تجربی شود، از این رهگذر به دو رهیافت مهم و بنیادین دست خواهد یافت:

۲-۱-۱۰. تأثیر پیش‌فرض‌ها

یکی از مسائل مهم فلسفه علم، تأثیر پیش‌فرض‌های فکری پژوهشگر در تحقیقات تجربی است. گذشته از تمام چالش‌هایی که در این موضوع مطرح است، براساس اصول معرفت‌شناختی، تأثیر یک سنخ گزاره‌های پیشینی بر اندیشه‌های انسان امری غیرقابل تردید است که خودآگاه یا ناخودآگاه در عملیات ذهنی پژوهشگر رخ می‌نماید. پیش‌فرض‌هایی که در ساحت متافیزیک برای دانشمند مطرح هستند^۲ از سه جهت بر تحقیقات او اثرگذار هستند: ۱. جهت‌گیری پژوهش و انتخاب موضوع تحقیق ۲. مطرح کردن یک فرضیه به مثابه یکی از ارکان پژوهش تجربی ۳. تحلیلی که از مشاهدات

تجربی و نتایج تحقیقات آزمایشگاهی برای پژوهشگر مطرح می‌شود و برداشت و گزینش تحلیلی ای که هرکسی پس از مشاهده امر عینی، از آن واقعیت خواهد داشت.^۳ این تأثیرات آنچنان با علم تجربی بشر درهم تنیده است که «رابرت یانگ» سردبیر مجله *Science as culture* می‌نویسد: «کارهای اخیر این را برای افراد بصیر روشن کرده است که هیچ جایی در علم، فناوری، پزشکی یا سایر تخصص‌ها نیست که شما ایدئولوژی را به عنوان یک عامل مؤثر نیابید.» (گلشنی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹)

آنگاه که تحقیقات تجربی پژوهشگر، بر بنیان‌های توحیدی استوار باشد و این بنیان‌ها در سه ساحت مذکور نقش تعیین‌کننده داشته باشند، مسلماً نمی‌توان محصول این تحقیقات را با مطالعاتی که فارغ از چنین مبانی‌ای هستند، یک سنخ دانست.

۱-۱۱. ابتناء علم تجربی بر فلسفه علم توحیدی

مبادی و اصولی که معرفت و علم تجربی بر روی آنها قرار گرفته و تشخیص و تشکل می‌یابد، باید چه هویتی داشته باشند تا بتوان آن علم را دینی دانست؟ تردیدی نیست که برخی از این اصول که به لحاظ منطقی، نقش حیاتی و تعیین‌کننده نسبت به معرفت علمی دارند، از سنخ گزاره‌های متافیزیکی‌اند. تغییر این دسته از گزاره‌ها، هویت و ساختار معرفت علم را دگرگون می‌کند. این گزاره‌ها برحسب ذات خود، حسی-تجربی، آزمون‌پذیر و مانند آن نیستند؛ مثل گزاره‌هایی که از اصل واقعیت خبر داده، شناخت واقع را ممکن میدانند، علیت را تفسیر میکنند، ربط ضروری بین علت و معلول را می‌پذیرد یا رد میکنند و... . بخش قابل توجهی از این دست گزاره‌ها که هویت و ساختار علم تجربی بر اساس آن سازمان پیدا می‌کند، از نوع گزاره‌های متافیزیکی‌اند. در دیدگاه آیت الله جوادی آملی (دامت برکاته) به تبع آنچه در حوزه فلسفه اسلامی است، آن لایه‌های دیگر نیز، سطح دیگری از علم‌اند که علم تجربی در آن سطح نیست. لذا ظلمتی نیست که علم روی آن نشسته باشد و به تبع آن تاریک باشد، بلکه این مبانی از سنخ علم و نور است و قرار گرفتن علوم تجربی بر روی این مبانی، به مصداق نور علی نور است.» (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۲۵۱)

با این توضیح که: «ریاست فلسفه کلی نسبت به علوم دیگر نه تنها در تأمین هستی و موضوعات و برخی از مبادی تصدیقی مسائل آنهاست، بلکه سرنوشت حساس و مهم اسلامی و الحادی بودن آنها را رقم می‌زند... زیرا پیش‌فرض‌ها؛ یعنی اصول موضوعه هر علم تعیین‌کننده الحادی یا الهی بودن آن دانش است... دستمایه همه آن پیش‌فرض‌ها و

جانمایه همه آن پایه‌ها و مایه‌ها در فلسفه مطلق، یعنی جهان‌بینی کلی رقم می‌خورند و وجود و عدم آنها در آن بارگاه تصویب می‌شود، آن‌گاه در کارگاه‌های فلسفه‌های مضاف و علوم مندرج تحت آن پیاده می‌گردد. بنابراین برای اسلامی کردن علوم باید دینی بودن فلسفه علوم را مطمح نظر داشت و برای اسلامی بودن فلسفه علوم باید الهی بودن فلسفه مطلق را که جهان‌بین و عالم‌نگر و هستی‌شناس است از فیلسوفان متأله فراگرفت تا الهی بودن علوم مندرج تحت آن احراز شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷) و آنگاه است که می‌توان گفت صدر و ساقه این علم به لحاظ ساختار درونی نیز متصف به دینی بودن است.

۳. ثمرات ابتناء علوم تجربی بر نگرش توحیدی

همانگونه که گذشت، در صورت طراحی و عملیاتی‌سازی چنین الگویی از علم‌دینی، ثمرات سرنوشت‌سازی اولاً برای پژوهشگر تجربی و ثانیاً برای جریان تاریخی علم حاصل می‌گردد. در ادامه، برخی از این ثمرات مهم را بیان می‌کنیم:

۳-۱. رهایی از شرک در اندیشه

شرک دارای انواع خفی و جلی و در هر نوع، دارای مراتب است که طبق آیه شریفه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف: ۱۰۶) هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه که لااقل از نوع خفی شرک، به مرتبه ای از مراتب آن مبتلا باشد. یکی از مراتب شرک خفی، که از اهمیت بسیاری هم برخوردار است و تأثیر چشمگیری در ایمان قلبی (و سرنوشت اخروی) انسان دارد، شرک در شیوه تفکر است. کسی که در فهم نظم عالم از ناظم حقیقی غفلت داشته و این نظم را به طبیعت نسبت می‌دهد، در تأملات خویش از معلم اول غافل بوده و تفکر قارونی دارد، در مشاهدات خود صرفاً به علل صوری و مادی اشیاء نظر داشته و از علل فاعلی و غائی اشیاء -در بهترین حالت- غافل باشد، چنین شخصی حتی اگر به لحاظ نظری مسلمان باشد و مناسک ظاهری دینی را رعایت کند، لیکن قطعاً به مراتبی از شرک در اندیشه مبتلا است. اگر در بهترین حالت مبتلا به شرک خالقیت نباشد، لااقل به شرک در ربوبیت تکوینی مبتلا می‌باشد که این موضوع در آیات متعددی مورد تأکید و نفی قرآن کریم بوده است. و چه بسا به سبب شرک در ربوبیت، ناخواسته به ورطه شرک در الوهیت بیفتد! ^۴ لذا اولین و مهم‌ترین اثر چنین نگرشی، اینست که محقق را از شرک در اندیشه می‌رهاند.

۳-۲. سیر آفاقی در آیات الهی

قرآن کریم برای معرفت توحیدی، سه مسیر و راه را فراسوی موخدان و سالکان این صراط مستقیم گشوده است که محل بحث ما فقط یکی از آنها است. این راه‌های سه‌گانه مجموعاً در آیه ۵۳ سوره مبارکه فصلت (طبق برخی تفاسیر) بیان شده است: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

«در این آیه، هم از مطالعه در آیات آفاقی یاد شده است که همان سیر در خلقت آسمان و زمین و پی‌درپی بودن شب و روز است، هم از مطالعه در آیات انفسی که راه دوم است و هم از راه بسیار عمیق و دقیق شناخت خدا به واسطه خدا سخن به میان آمده است.» (ن.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۵۰-۵۱) آنچه در این مجال به بحث ما مربوط می‌شود، سیر آفاقی در آیات تکوینی خداوند است. سیر آفاقی در واقع عبارت است از «بررسی مفهومی و تحلیل حصولی پیرامون آفاق عالم.» مسلماً پیش‌فرض پژوهش تجربی که خواسته یا ناخواسته توسط پژوهشگر پذیرفته شده است، «نظم» عالم طبیعت (موضوع علوم تجربی) است. چرا که اگر چنین نظمی پذیرفته نشود، اساساً رجوع به طبیعت برای کشف آن و پیش‌بینی و... که فلسفه وجودی علوم تجربی است بی‌معنا خواهد بود. محقق تجربی وقتی با نگرش توحیدی به سراغ معلوم خویش برود، هر آنچه از انسجام و نظم درونی و بیرون اشیاء و موجودات طبیعی مشاهده کند، در واقع دارد معرفت عقلانی خویش به وجود الله تعالی و صفات او که منجر به این طبیعت با این نظم پرشکوه شده است را تعمق می‌بخشد و سلوک عقلانی‌اش در آیات آفاقی خداوند سبحان، عمیق‌تر و متعالی‌تر خواهد بود. (ن.ک: همو، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱)

۳-۳. نیل به مقام «یقین» به مثابه هدف خلقت

گرچه خداوند سبحان از عبادت به عنوان هدف خلقت یاد می‌کند (ذاریات: ۵۶) لیکن ملاحظه این آیه در کنار آیه شریفه «و اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) و تأمل در این دو، روشن می‌سازد که گرچه عبادت هدف است، اما خود مقدمه ایست تا انسان را به مقام «یقین» برساند. بنابراین عبادت در واقع هدف متوسط است؛ نه هدف نهایی. همچنین در آیه دیگری، هدف آفرینش همه جهان را «علم» بیان می‌کند: الله الذی خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن یتنزل الأمر بینهن لتعلموا أن الله علی کل شیء قدیر وأن الله قد أحاط بكل شیء علماً (طلاق: ۱۲) (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۱۱)

«یقین» همان جزم مطابق با واقع است؛ یعنی معرفت به گونه ای باشد که چون مطابق با واقع است، جهل در آن راه ندارد و چون تردید پذیر نیست، جزمی است. (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۱) این یقین منطقی که محل سخن است، آنگاه که حاصل شود، در تمام عرصه‌های زندگی انسان و همه ساحت‌های وجودی او تأثیرگذار است.

مسئله آن یقینی که هدف خلقت و قله کمالات انسانی بوده و در بین بندگان بس‌کمیاب است، صرف هرگونه یقین علمی نیست. وگرنه همه انسان‌ها به اقتضای حیات فردی و علمی‌شان، هر یک کم و زیاد، زندگی و اندیشه خود را با امور یقینی مسلمی پیش می‌برند. حداقل گزاره‌های اولی هستند که در مباحث معرفت‌شناسی، یقینی بودن آنها به اثبات رسیده است. همچنین بسیاری از معقولات اولی که از محسوسات استفاده کرده و در قالب گزاره‌های تجربی حکایت می‌شوند نیز می‌توانند حقیقتاً یقینی باشند. یا حتی در بعضی علوم پایه همچون ریاضی و هندسه، به دلیل ویژگی ذاتی‌ای که روش این علوم دارد، یقین بمعنی الأخص بسیار یافت می‌شود. آیا می‌توان ادعا کرد که این همان یقینی است که به عنوان یکی از قله‌های کمالات انسانی مطرح می‌شود؟! مسلماً خیر؛ پس آنچه به یقین ارزش می‌دهد و آن را برای انسان تبدیل می‌کند به یک سیم‌رخ که اولاً دستیابی به آن متوقف بر سلوکی درونی بوده و ثانیاً نیل به آن مساوق با قدم گذاشتن در مسیر ولایت خاصه الهی است، همان «متعلق یقین» است. متعلق یقین در این بحث، همان حقیقتی است که در آیه بالا به بخشی از آن اشاره شد: «لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا».

روشن است که حصول یقین نسبت به حقایق ملکوتی متوقف بر ریاضتی علمی و عملی است تا ذهن و قلب توانایی درک آن حقایق را پیدا کند. پژوهشگر موحد علم تجربی در این الگوی پژوهشی، وقتی با التفات تام به اصول و کبریات هستی‌شناختی مذکور به سراغ معلوم خارجی رفته و به کنکاش و کاوش تجربی و عقلانی آن می‌پردازد، از ابتدا تا انتهای پژوهش، دائماً صدر و ذیل پژوهش خود را صغریات آن اصول کلی یافته و از این رهگذر با گزینش قلبی مکرر و مستمر در برابر آن حقایق ملکوتی، هر اندازه در تحقیقات خویش پیشرفت داشته باشد، در واقع در حال تعمق یقین قلبی خویش نسبت به آن حقایق ملکوتی است. چرا که ایمان صحیح که متوقف بر یقین عقلی است، امری مشکک بوده و دارای مراتب است (فتح: ۲۹) و تشکیک مراتب آن، اولاً به تشکیک مراتب انسان‌ها در تحصیل یقین عقلی، ثانیاً تشکیک مراتب

انسان‌ها در ایجاد عقد میان محصول عقل نظری و قلب، ثالثاً تشکیک مراتب انسان‌ها در تثبیت ایمان در ساحت قلب است. (نحل: ۱۰؛ هود: ۱۲۰؛ فرقان: ۳۲)

حاصل آنکه، آنگاه که پژوهشگر تجربی بتواند از این مسیر یقین خود را تعمق بخشد، به «علم الیقین» خواهد رسید که متعلق این علم الیقین، صورت کلیه آن حقایق ملکوتی است. که گاه از برهان حاصل می‌شود، و گاه از مسیرهای دیگر عقل نظری همچون «فکر صائب» یا «حدس و إلقاء و إلهام» که آن را نوعی کشف نیز می‌دانند. (آشتیانی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). سالک با استقرار در این منزل «کم‌کم مفهوم و معقولش، مشهود می‌گردد و خبر و گزارشش، معاینه.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۵) لذا این علم الیقین، خود مقدمه ایست برای نیل به عین الیقین که «لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکواثر، ۵-۶) و این نیز مقدمه ایست بر مقام «حق الیقین» که اوحدی از اولیای الهی را یارای نیل به آن است و از مقام بحث ما منزّه.

۴-۳. شهود حقایق ملکوتی در آینه اشیاء طبیعی

پژوهشگر تجربی اگر بتواند به آنچه در مطلب پیشین بیان شد، جامه عمل پوشانده و یقین را در حد توان خویش - در نفس ناطقه اش تحقق بخشد، به مرحله ای رسیده است که توانایی پیدا کرده در بیجه «قلب» را بر عالم ملکوت باز کند. گفته شد که متعلق علم الیقین، صورت کلیه حقایق ملکوتی است. اما محقق تجربی که همگام با پژوهش‌های تجربی و آزمایشگاهی‌اش، در حال طی کردن یک مسیر سلوکی الهی است، اکنون می‌خواهد آن صورت کلیه را به وسیله قلب (که یکی از وسایل و ابزارهای شناخت است) درک کند. «لیکن قلب در ادراک این معانی با ادراک عقل در دو چیز تفاوت دارد: تفاوت اول اینکه آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است مشاهده می‌نماید. تفاوت دوم، که نتیجه تفاوت اول است، اینکه عقل به دلیل انحصار در حصار ادراک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است، اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی عالم نیز آگاه می‌شود.» (همان؛ صص ۳۰۰-۲۹۹)

بنابراین او در واقع تلاش می‌کند که در آینه طبیعت، به وسیله قلب، آن حقایق ملکوتی را شهود کند. البته شهود مراتبی دارد؛ اولین مرتبه شهود همین است که «آدمی قادر به معرفت اسرار عالم مُلک و طبیعت می‌گردد و از این طریق بدون آن که رنج شرایط و اسباب معرفت مفهومی را که مربوط به شناخت از دور است داشته باشد، به حوادث

گذشته و آینده نشئه طبیعت علم پیدا می‌کند.» (همان؛ ص ۳۳۶) توضیح این مطلب ضمن دو مقدمه بیان می‌شود:

۱. مظهریت موجودات عالم برای اسماء حق تعالی، بدین معناست که اوصاف کمالی الهی در جریان خلقت و تدبیر عالم، به نحو تجلی در میان مخلوقات سریان پیدا کرده است. از سوی دیگر، اسم در واقع از ذات حکایت می‌کند، از آن جهت که متصف به صفتی خاص است. لذا اسماء حسناى الهی حکایت از خداوند سبحان دارند از آن جهت که متصف به صفات کمالیه‌اش هست. بنابراین انتساب مخلوقات عالم به خداوند متعال، به واسطه اسماء او است. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۲)

۲. تمام اشیای عالم دو چهره دارند: چهره ملکی و ملکوتی. چهره ملکی اشیاء، چهره ظاهری آنهاست و چهره ملکوتی آنها نشانگر ارتباطشان با خدای سبحان است. چهره ملکوتی را هر کسی نمی‌تواند ببیند و چیزی نیست که با احساس یا با علوم تجربی بتوان آن را دریافت (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳) خدای سبحان می‌فرماید: ما چهره ملکوتی اشیا و باطن موجودات جهان را به ابراهیم خلیل (سلام الله علیه) نشان دادیم (انعام: ۷۵) مشاهده آن چهره ملکوتی برای انسان‌های دیگر نیز ممکن است و به همین جهت، خداوند همگان را به نظر نمودن در ملکوت آسمانها و زمین تشویق می‌فرماید (اعراف: ۱۸۵) (همو؛ ۱۳۸۸؛ ص ۳۰۴)

بنابراین پژوهشگر تجربی اگر در این صراط مستقیم پیش برود، خواهد توانست که حقائق ملکوتی عالم طبیعت را نیز شهود کند. البته این شهود خود انواعی (کلی و جزئی) داشته و مراتبی دارد که به اقتضاء مراتب وجودی سالک قابل تحقق است. آنچه دانشمند تجربی در اعلی مراتب این نوع شناخت می‌تواند درک کند، آن حقیقت شریفی است که مولی‌الموحدین در این عبارت عمیق بیان داشته اند: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَيَّ غَيْرِ مُمَارَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَيَّ غَيْرِ مُبَايَنَةٍ» (ابن بابویه، ۱۳۸۴، ص ۳۰۶)^۵

۳-۵. افزایش کارایی عقل نظری در پژوهش‌های تجربی

روشن شد که ابزار اصلی و حقیقی پژوهشگر تجربی، عقل نظری است. مسلماً این قوه بدون استخدام و استفاده از قوای درونی مادون هرگز به چنین امری نائل نخواهد آمد. توضیح آنکه: سه قوه خیال و واهمه و متصرفه، قوای حیوانی متعلق به نفس ناطقه

انسان هستند که هر یک وظایف ویژه خود را در ساحت نفس انسانی بر عهده دارند. قوه خیال برای درک و حفظ صور محسوسه، واهمه برای درک معانی عقلی مضاف به صور جزئی و متصرفه برای تصرف در امور متخیله و متوهمه و ترکیب آنها با یکدیگر است که بدون آن، قوای خیال و واهمه ابتر خواهند بود.^۶ پس مأموریت اصلی این قوا، حوزه ادراکی انسان است. لذا می‌توان کمال این قوا در وجود انسان را در به خدمت درآمدن آنها برای کارآیی عقل نظری دانست. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۹) البته این قوا همانگونه که می‌توانند کمک‌کار عقل نظری باشند، قابلیت بسیاری برای رهنی این قوه نیز دارند. (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴)

بنابراین پژوهشگر تجربی برای آنکه در تحقیقات خویش بتواند مسیر سالمی را طی کند و در مراحل گوناگون مطالعه تئوریک و آزمایشگاهی خویش مبتلا به مغالطه نگردد، اولاً نیازمند عقل نظری سالم و طاهر و ثانیاً نیازمند خیال و واهمه و متصرفه سالم و طاهر و کارآمد است. براساس آنچه در بخش‌های قبلی گذشت، هر اندازه محقق تجربی بتواند آن ثمراتی که قبل از این بیان شد را در جان خویش تحقق بخشد، به همان نسبت (در عرض آنها، نه در طول) توانسته است این دو مؤلفه بنیادین و تأثیرگذار را در سایه آنها کسب کرده و در نتیجه با مشایعت قوای مادون عقل، تأثیرات کاربردی آن را در محصولات تحقیقات تجربی خویش مشاهده نماید.

بعد دیگر این مطلب بازگشت می‌کند به آن حقیقتی که درباره «معلم حقیقی» و علت فاعلی علم بیان شد. و آنچه در رابطه با ارتباط عقل بالملکه با عقل فعال و اشراق عقل فعال، در عبارات حکمای اسلامی بدان اشارت رفته است. شیخ‌الرئیس (ره) پس از بیان قوای انسانی و تقسیم عقل (به اشتراک لفظی) به عقل نظری و عملی، آن‌گاه که می‌خواهد مناسبت صورت عقلیه را با صور حسیه و خیالیه بیان کند، سخنی دارد که حاصل آن اینست:

«مطالعه جزئیات توسط قوه خیال، نفس انسانی را آماده و مستعد می‌کند تا حقایق مجرد از سوی عقل فعال به او افاضه گردد. پس اندیشه و تدبیر، در واقع حرکت نفس است که آنرا معدّ قبول فیض می‌نماید. همانگونه که در ساحت معرفت، حدوسط استدلال معدّ نفس برای قبول نتیجه است.» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۲۱)

همچنین طبق مبانی متقن علم‌النفس که در فلسفه الهی تبیین شده است، نفس انسان از آن جهت که مُدرک حقایق خارجی است، «تنها قوه پذیرش صور عقلیه را واجد است؛ و قوه غیر از فعل است و شیء بالقوه نمی‌تواند خود به‌خود بالفعل گردد. زیرا فعلیت،

دارایی است و قوه، نداری. و تا زمانیکه علتی موجود نباشد که این نداری را دارایی کند، کفه عدم به وجود نمی‌گراید.» (نائيجی، ۱۳۸۸، ص ۵۵۶) و آن علت فاعلی و حقیقی که شأنیت اخراج نفس از قوه به فعل را داراست، همان عقل فعال است که طبق تقریر بالا، نفس به مثابه آینه‌ای است که در محاذات منیر قرار گرفته و تا زمانی که نور از جانب منیر افاضه نگردد، امکان مشاهده هیچ تصویری در آن وجود نخواهد داشت. از سوی دیگر نیز هر اندازه مناسبت نفس با عقل فعال بیشتر شود، اشراق نور بر آن نیز افزون می‌گردد.

گرچه تقریر بالا طبق مبنای مشاء است که از ارتباط نفس با عقل فعال تعبیر به «اتصال» می‌کند؛ و گرچه حکمت متعالیه «اتحاد» این دو (به نسبت سعه و ضیق وجودی نفس و در حیطه مناسبت مخصوص) را اثبات و تبیین کرده است؛ لیکن هر دو مبنا، در اصل مطلب محل بحث تفاوتی نمی‌کنند که عبارت است از این‌که: نفس انسانی برای تعقل - حدوداً و بقائاً، شده و ضعفاً، کمأ و کیفاً- نیازمند ارتباط با عقل فعال است. (حال این ارتباط را هرگونه که تفسیر کنیم؛ چه به نحو اتصال و چه به نحو اتحاد.) و عملیات فکری انسان که توسط قوه عاقله و با ابزار ذهن صورت می‌گیرد، جز «اعداد» که علت حقیقی نبوده و صرفاً فراهم‌کننده بستر لازم برای اعمال علیت علت است، نقش بیشتری ندارد.

بنا بر آنچه گذشت، تأثیر نگرش توحیدی بر افزایش کارآمدی عینی تحقیقات تجربی را از دو جهت می‌توان تقریر کرد: اول از جهت مبادی عقل نظری، نقش مؤثر قوای مادون عقل بر فعالیت‌های آن و تأثیری که این نگرش در سلامت و طهارت آن قوا دارد. و دوم از منظر فعالیت خود عقل نظری از آن جهت که مُدرک حقایق عینی است و ارتباط با عقل فعال به مثابه علت فاعلی علم دارد. لذا می‌توان ادعا کرد که در صورت تحقق این الگو، محصولات علوم تجربی دستخوش تحولات بنیادین در عرصه فناوری و تکنولوژی خواهند شد. چرا که تمام آنچه طی سده‌های اخیر محور تحقیقات دانشمندان بوده، بدون التفات و بلکه با موضع بشرط لا نسبت به چنین نگرشی بوده است. اما این نگرش به دلیل تمام تحولاتی که اولاً در ساحت مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم ثانیاً در ساحت روش پژوهش علوم و ثالثاً در ساحت جان انسانی (که مهم‌ترین بُعد است) ایجاد می‌کند، لاجرم تأثیر شگرفی در سیر پژوهش‌های تجربی و در نتیجه تأثیر بنیادینی در محصولات علوم تجربی خواهد داشت.

نموداری از کیفیتِ ثمره‌دهیِ الگوی مورد بحث نسبت به پژوهشگر تجربی در تصویر زیر مشاهده می‌شود:

۴. تکمله الگو

بر اساس آنچه گذشت، آنچه در این طرح پژوهشی اهمیت ویژه‌ای داشته و نقش محوری و تعیین‌کننده دارد، اینست که فاعل شناسا (محقق) در این مسیر، ابتدا یک سلوک عقلانی و سپس سلوکی روحانی را طی خواهد کرد. بنابراین یکی از لوازم اصلی قدم‌گذاردن در چنین مسیری آنست که پژوهشگر تجربی در آغاز و ادامه این راه، «تهذیب نفس» را برای خود مرکب قرار داده و عزم راسخ بر تحصیل ملکات الهی داشته باشد. بنابراین آن الگویی که قبل از این بدان اشارت رفت (که باید فصل گسترده‌ای از مبانی در مقابل دیدگان پژوهشگر گشوده گردد) نیازمند تکمله‌ای است تا در این تهذیب نفس و تحصیل ملکات الهی نیز توفیق بیشتری داشته باشد. یعنی مباحثی که اولاً معرفت انسان‌شناختی محقق را تعمق بخشیده و ثانیاً مجموعه‌ای از مبانی اخلاق نظری که برای تهذیب نفس لازم می‌باشد را در اختیار او قرار دهد تا «پژوهشگر سالک» بتواند از این رهگذر، سلوک دنیوی و اخروی خویش را هم‌گام با یکدیگر پیش ببرد.

۵. نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش بر این بود که تفاوت‌های بنیادین علم تجربی دینی با علم تجربی غیردینی از دو جهت روشن گردد:

۱. از لحاظ روش: اصول گزاره‌ای و اصول روش‌شناختی‌ای هستند که باید برای طراحی یک الگوی پژوهشی (روش تحقیق عینی و ناظر به کارکرد) برای علوم تجربی، مورد توجه و اهتمام قرار گیرند. برای اسلامی‌سازی علوم تجربی، این اصول باید وارد منظومه فکری محقق تجربی شوند تا اولاً علم تجربی بر فلسفه علم توحیدی استوار باشد و ثانیاً پیش‌فرض‌هایی که قرار است در تحقیقات پژوهشگر نقش مؤثر ایفاء کنند، پیش‌فرض‌های توحیدی و دینی باشند.

۲. از لحاظ ثمره: با توجه به هدف خلقت جهان که عبارت از عبودیت انسان است، روشن شد که اگر نظریه آیت‌الله جوادی آملی در علم دینی به‌خوبی تقریر و بسط گردد و تبدیل به یک الگوی کارآمد شده و به‌منصه ظهور برسد، دقیقاً در همین جهت

عبودیت) گام برمی‌دارد و در درجه اول باعث استکمال معنوی و روحی پژوهشگر می‌گردد، آنچنان‌که وی ابتدای مسیر را با سلوکی عقلانی و ادامه مسیر را با سلوکی روحانی و قلبی طی می‌کند و از این مسیر قابلیت خواهد داشت تا به شهود حقایق ملکوتی نیز دست یابد. و در درجه دوم در صورت اعمال صحیح و کامل این الگو، تحولاتی ژرف و بنیادین در علوم تجربی و بالتبع در عرصه فناوری و تکنولوژی نیز حاصل خواهد شد. چرا که این نگرش به دلیل تمام تحولاتی که اولاً در ساحت مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم، ثانیاً در ساحت روش پژوهش علوم و ثالثاً در ساحت جان انسانی (که مهم‌ترین بُعد است) ایجاد می‌کند، لاجرم تأثیر شگرفی در سیر پژوهش‌های تجربی و در نتیجه تأثیر بنیادینی در محصولات علوم تجربی خواهد داشت.

پی‌نوشت

- ۱ همچنین ن.ک: آیت‌الله جوادی آملی، اسلام و محیط زیست، ص ۱۲۹.
- ۲ حتی اینکه کل واقعیت را به جنبه‌های فیزیکی محدود کنیم، یک موضع متافیزیکی است. (گلشنی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۸)
- ۳ برای مطالعه بیشتر ن.ک: دکتر مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، صفحات ۱۵۸-۱۷۵.
- ۴ تلازم و ارتباط وثیق میان شرک در ربوبیت و شرک در الوهیت، در محل خود اثبات گردیده است.
- ۵ البته اینکه خداوند در افعال خویش ظهور و تجلی دارد و در این حدیث شریف حملی صورت پذیرفته و دخول فی‌الاشیاء بر حضرت حق حمل شده، نباید موجب این تصور باطل گردد که ذات حق تعالی در اشیاء حضور دارد، زیرا در قضیه حملیه تعیین محور عینیت و اتحاد موضوع و محمول به عهده محمول است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۸).
- ۶ تفصیل چیستی و کارآیی هر یک از این قوا در محل خود، در کتب حکمی تبیین شده است. برای نمونه ن.ک: النفس من کتاب الشفاء؛ بوعلی سینا؛ فصل اول از مقاله چهارم، و همچنین فصل اول از مقاله پنجم - محمد حسین زاده؛ منابع معرفت؛ فصل دوم.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
ابن‌بابویه، محمدبن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۴)، التوحید (چاپ نهم)، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

بوعلی سینا (۱۳۸۷)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیقه آیت الله حسن زاده آملی (چاپ سوم)، قم: بوستان کتاب

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، قرآن در قرآن (چاپ دوم)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، مراحل اخلاق در قرآن (چاپ اول)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، تفسیر تسنیم جلد ۳ (چاپ اول)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، دین شناسی (چاپ اول)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تفسیر تسنیم جلد ۱۱ (چاپ اول)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، زن در آئینه جلال و جمال (چاپ بیست و ششم)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، اسلام و محیط زیست (چاپ اول)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، توحید در قرآن (چاپ سوم)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم جلد ۱۲ (چاپ دوم)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم جلد ۲۰ (چاپ اول)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (چاپ پنجم)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، معرفت شناسی در قرآن (چاپ هشتم)، قم: اسراء

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، قرآن در قرآن (چاپ دوازدهم)، قم: اسراء

حسنی، سید حمیدرضا، علی پور، مهدی، موحدا بطحی، سید محمد تقی (۱۳۹۲). علم دینی، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها (چاپ ششم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سید جلال‌الدین آشتیانی (۱۳۸۸)، رسائل حکیم سبزواری (چاپ سوم)، تصحیح، تعلیقه و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: اسوه

سید محمد حسین طباطبایی (۱۳۸۶)، تفسیر المیزان جلد ۸ (چاپ بیست و سوم)، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دارالفکر

فصلنامه کتاب نقد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۶۹، زمستان ۱۳۹۲
فصلنامه کتاب نقد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال شانزدهم، شماره ۷۰-۷۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵) الکافی، تهران: اسلامیه.
مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۱)، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الأئمه الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی
محمد حسین نائینی (۱۳۸۸) ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء (چاپ دوم)، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)
مهدی گلشنی (۱۳۹۳) از علم دینی تا علم سکولار (چاپ هفتم)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.