

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی مواجهه تفسیر المیزان و تفسیر المنار با مسئله تعارض علم و دین

mrmohsenazadi@gmail.com

hasanabdi20@yahoo.com

✉ محسن آزادی / کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم

حسن عبدی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

### چکیده

تاکنون مسئله تعارض علم و دین رویکردهای گوناگونی به خود دیده است. در این میان پوزیتیویست‌ها و تحلیلگران زبانی توجه به مسئله زبان را مسیری مناسب برای رسیدن به حل این مسئله دانسته‌اند. «المنار» و «المیزان» رویکرد پوزیتیویستی را یک‌سره انکار می‌کنند. همچنین اگرچه در برخی عبارات «المنار» و «المیزان» شائبه استفاده از راه‌حل تحلیلگران زبانی وجود دارد، ولی آنان را نمی‌توان از هواداران این رویکرد برشمرد. عبارات «المنار» و «المیزان» ابزارانگاری علمی را نیز برنمی‌تابد و ایشان را باید در زمره واقع‌گرایان علمی قلمداد کرد. مواجهه «المنار» با راه‌حل تأویل نیز با «المیزان» متفاوت است. رشیدرضا این راه‌حل را راه‌حلی مناسب برای ترسیم رابطه علم و دین نمی‌داند؛ اما در مقابل علامه طباطبائی فی‌الجمله از این رویکرد به صورت روشمند بهره می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** علم، دین، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیل زبانی، ابزارانگاری، واقع‌گرایی، تأویل، المنار، المیزان، علامه طباطبائی.

امروزه، رویارویی دین با علوم تجربی رویکردهای به غایت متفاوتی را در میان دانشمندان رقم زده است. در این میان گروهی به پژوهش درباره زبان، گروهی دیگر صرفاً به جنبه معرفت‌شناختی علم و دین و شماری نیز به چگونگی فهم معرفت دینی در برابر علوم تجربی پرداخته‌اند. ورود قرآن کریم به مسائل علمی و مواجهه مفسران با این آیات، پژوهش درباره الگوی اسلامی علم و دین در اندیشه دانشمندان مسلمان را پراهمیت جلوه داده است. برای دستیابی به الگوی رابطه علم تجربی و دین در آثار و اندیشه‌های هر دانشمند، سنجش افکار او با رویکردهای تأثیرگذار در این مسئله، کمک می‌کند تا روش‌های او را استخراج کنیم و همراه با وی در این مسیر قدم برداریم. این تلاش به معنای فهم هرچه بهتر نظام فکری او در ترسیم الگوی رابطه علم و دین است. در میان تفاسیر معاصر، *المنار* با نگاهی نو به آیات قرآن کریم بسیار کانون توجه روشن‌فکران اهل سنت است و *المیزان* نیز بی‌اغراق مؤثرترین تفسیر جریان شیعی عصر حاضر است. در این مقاله بر آن شدیم تا مهم‌ترین رویکردها در ترسیم الگوی رابطه علم و دین را به‌اختصار تبیین، و موضع تفاسیر *المنار* و *المیزان*، به عنوان مهم‌ترین تفاسیر دو جریان فکری اسلام در دوره معاصر را در برابر آنها استنباط کنیم.

## ۱. زبان دین و زبان علم

پژوهش درباره «زبان دین» ریشه در قرون وسطا دارد. آنچه پژوهش فیلسوفان قرون وسطا را در این زمینه به خود معطوف کرده بود، یافتن راه‌حل مناسب برای مسئله «معناشناسی اوصاف الهی» بوده است. از معروف‌ترین رهاوردهای این پژوهش‌ها «نظریه تمثیل» (The theory of analogy) است که قدیس *توماس آکوئیناس* آن را مطرح و ارائه کرد. از آغاز قرن بیستم در پی توجه بیش از پیش فیلسوفان به زبان و در نتیجه ظهور فلسفه‌های جدید، دامنه این پژوهش‌ها گسترده‌تر و عمده تلاش‌ها به سوی دیگری معطوف شد. تا پیش از این، اصل معناداری و ارتباط میان گزاره‌ها در حوزه‌های مختلف، اعم از عرصه‌های تجربی و متافیزیک، اصلی مسلم و مفروض به‌شمار می‌رفت تا جایی که نزاع تنها در چگونگی افاده این معانی بود؛ اما رهاورد فلسفه‌های جدید، تردید جدی در این پیش‌فرض مسلم انگاشته شده بود. از این‌رو مسئله معناشناسی، یا همان دل‌مشغولی فیلسوفان قرون گذشته، متوقف بر تعیین موضع و اتخاذ مبنا در رویکردهای زبانی معاصر است.

با توجه به این نکته نمی‌توان با پیش‌فرض گرفتن معناداری گزاره‌های دینی یا ارتباط آن با دیگر عرصه‌های زبانی، زبان دینی را تعریف کرد؛ بلکه باید تعریفی عام که شامل تمام مسائل مطروحه در این عنوان شود ارائه داد. از نظر *پیتر دانوان* (Peter Donovan) زبان دینی «زبانی است که اهداف موردنظر دین را پیگیری و آموزه‌های مختلف دینی را بیان می‌کند» (دانوان، ۱۹۸۵، ص ۱).

در سوی دیگر مسئله «زبان علم» است. آنچه پژوهشگران در ذیل این عنوان به دنبال هستند، پاسخ روشن به این پرسش است که «گزاره‌های علوم تجربی چه چیز را و چگونه به ما ارائه می‌دهند؟». باربور در کتاب **علم و دین** در مقایسه دوره پیشین و کنونی مواجهه با این مسئله، غفلت از خصلت کنایی یا نمادین زبان علم در گذشته و توجه به این ویژگی در دوره کنونی را تفاوت عمده این دو دوره برمی‌شمرد (باربور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱). از نظر او چهار رویکرد رایج در دنیای امروزین علوم تجربی، در واقع پاسخ به این پرسش است. او معتقد است استنباط‌هایی که هرکس برای خود از این رویکردها می‌کند بر نگرش او نسبت به علم و رابطه علم و دین تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۱۹۶). این چهار رویکرد عبارت‌اند از: پوزیتیویسم، ایده‌آلیسم، ابزارانگاری و رئالیسم یا همان واقع‌گرایی.

مسئله‌ای که در بررسی رابطه علم تجربی و دین به عنوان مقدمه و با نام زبان علم و دین مورد کنکاش قرار می‌گیرد، دل‌مشغولی اصلی‌اش در باب زبان دین، اصل معناداری گزاره‌های دینی و چگونگی ارتباط آن با عرصه‌های زبانی دیگر و در باب زبان علم، ربط گزاره‌های علمی با واقعیت است. از این‌رو به بیان دو دیدگاه مهم در این مسئله، و موضع دو تفسیر **المنار** و **المیزان** در برابر آنها می‌پردازیم.

### ۱-۱. پوزیتیویسم و مسئله معناداری گزاره‌ها

ابتدای دهه چهل میلادی گرایشی در اروپا رواج یافت که چهره اصلاح‌شده آن در سال‌های بعد، به تدریج دیدگاه غالب فیلسوفان مغرب‌زمین (اعم از انگلیسی و آمریکایی) شد. این گرایش، که به‌واقع می‌توان آن را احیاکننده سنت «اصالت تجربه» در قرن معاصر دانست، نگاه خاصی به گزاره‌های تجربی و غیر آن داشت. براساس دیدگاه هواداران این گرایش، که به پوزیتیویست شهره‌اند، «حس» تنها مسیر دریافت معرفت از جهان خارج است. تأکید اینان بر معرفت حسی موجب تقسیم‌بندی جدیدی در گزاره‌های علمی شد. براین‌اساس معنا، به عنوان مدلول گزاره‌های زبانی، یا به تعبیر دیگر «تحقیق‌پذیری» در گرو دریافت و تجربه حسی بود؛ یعنی اگر گزاره‌ای تبیین زبانی اشاره‌ای حسی یا مشاهده‌ای مستقیم باشد معنادار است و در غیر این صورت بی‌معناست. طبق این دیدگاه تنها علوم تجربی «علم» هستند و گزاره‌های متافیزیکی، اخلاقی، الهیاتی و ... شبه‌قضایی تهمی از دلالت و معنایی محصل‌اند. این قاعده به «اصل تحقیق‌پذیری» مشهور شد. آیر (A. J. Ayer)، بزرگ‌ترین شارح این جریان، این اصل را چنین تبیین می‌کند:

معیار برای تعیین اصالت گزاره‌های مربوط به امر واقع، تحقیق‌پذیری است. به اعتقاد ما یک جمله تنها در صورتی برای شخصی خاص معنای واقعی دارد که ... بدانند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می‌شود که ما آن قضیه را به عنوان قضیه‌ای صادق بپذیریم یا به عنوان قضیه‌ای کاذب وارهانیم (آیر، ۱۹۵۲، ص ۳۵).

انقلاب‌های علمی و بروز نظریات جدید در علوم تجربی، که عموماً نقشی اساسی برای مشاهده‌گر و تجربه‌کننده در شکل‌گیری و تدوین نظریات علمی در نظر می‌گرفتند، زمینه را برای طرح موفق این رویکرد هموارتر کرد. نام‌گذاری

دانش‌های فنی و تجربی به علم، و خارج ساختن علوم انسانی از این گستره، خود بیانگر عمق تأثیر این نگرش در میان مجامع آکادمیک جهان است.

تأکید این رویکرد بر انکار معناداری گزاره‌های الهیاتی و غیرتجربی تا اندازه‌ای است که به جرئت می‌توان گفت در میان دانشمندان علوم اسلامی از جمله مفسران، نمی‌توان هواداری برای آن یافت.

محمد رشیدرضا از جمله مفسرانی است که گزاره‌های الهیاتی را مُشیر به واقعیات بیرونی و به اصطلاح معنادار می‌داند. مؤلف *المنار* رسالت قرآن را، به عنوان متن معارف دینی، بیان حقایق می‌داند که تنها آن حقایق، کامیابی دنیایی و آخرتی انسان را به ارمغان می‌آورند. از نظر ایشان وجه تمایز میان معارف تجربی و معارف دینی قدرت انسان بر دستیابی به معارف تجربی با اتکا به توانایی‌های خود است؛ درحالی‌که دستیابی به معارف دینی صرفاً از طریق وحی امکان‌پذیر است (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴). تقابل حقایق دینی و قوانین تجربی در کلام *المنار*، بیانگر هم‌سنخی معارف دینی و معارف بشری در معناداری و تحصل، یا همان تحقیق‌پذیری است؛ زیرا همان‌گونه که گزاره‌های تجربی قوانین و حقایق دنیای ماده را برای ما بازگو می‌کنند، گزاره‌های دینی نیز از قوانین دستیابی به واقعیتی به نام سعادت به ما گزارش می‌دهند. براین اساس سعادت واقعیتی خارجی است که حصولش معلول رفتار انسان خواهد بود و رسالت گزاره‌های دینی تبیین این علت و معلول است (همان، ص ۶۸۶۷).

در میان صفحات پرشمار *المنار* می‌توان گزاره‌های دینی فراوانی را یافت که مؤلف در تبیین آنها به معنادار بودنشان تصریح می‌کند. برای نمونه ایشان باور به خدا و ملائکه را باور به غیب قلمداد می‌کند و منکران فراحس و متافیزیک را مورد طعن قرار می‌دهد (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸). ایشان حتی نزاع میان مثبتان و منکران وجود خدا را نزاع لفظی تلقی، و تصریح می‌کند منکر وجود خدا نیز به گونه‌ای به وجود چنین موجودی معتقد است (همان، ص ۲۷۴)؛ یا در جایی دیگر واژه «إله» را دال بر معنایی خارجی و موجودی واقعی می‌داند (همان، ص ۴۵)؛ درحالی‌که پوزیتیویست‌ها معتقدند گزاره‌های متافیزیکی و تعبیری چون «خدا موجود است» گزاره‌های فاقد معنا هستند. ایشان همچنین در تفسیر آیه «إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (انعام: ۱۳۴) نه تنها براساس دیدگاه خود به تبیین واقعیتی به نام معاد می‌پردازد، که سعی در توجیه این معرفت دینی با کمک علوم تجربی دارد (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۱۱۷-۱۱۸). این مسئله در تعارض واضح با نگرش پوزیتیویستی به مقوله دین و گزاره‌های دینی است.

در سیره علمی علامه طباطبائی نیز نمی‌توان ردپایی از نگرش پوزیتیویستی به علم مشاهده کرد. ایشان در مقاله چهارم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، گزاره «خدا موجود نیست» را سخنی باطل و خطا و نه گزاره‌ای بی‌معنا توصیف می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۳۳). معیار صحیح و خطا از نظر ایشان مطابقت و عدم مطابقت با خارج و واقع است (همان، ص ۲۱۹-۲۲۱). بنابراین سخن ایشان به معنای عدم مطابقت آن گزاره با خارج است و این یعنی آنچه گزاره مورد بحث بدان اشاره دارد، خلاف نفس الامر و واقع است. پس براساس دیدگاه ایشان، ملاک

تحقیق‌پذیری در چنین گزاره‌ای نیز وجود دارد و این نکته خلاف دیدگاه هواداران پوزیتیویسم است. علاوه بر این، ایشان در پایان مقاله سوم از همین کتاب تصریح می‌کند که علم مطلقاً مادی نیست (همان، ص ۱۵۰).

علامه طباطبائی در *المیزان* نیز رویکرد حس‌گرایی و به تبع آن پوزیتیویسم را به چالش می‌کشد. ایشان در مقدمه *المیزان* در مقابل گرایش‌های حس‌گرایانه، که درصد نفی متافیزیک برمی‌آیند، موضعی سلبی و قاطع می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳). مؤلف *المیزان* همچنین معتقد است کسانی که علم را منحصر در ادراکات تجربی می‌دانند، برای اثبات دیدگاه خود از مقدمات غیرتجربی استفاده کرده‌اند که از اثبات استدلالشان فساد آن لازم می‌آید (همان، ص ۵۰)! این اشکال مشابه اشکال معروف منکران پوزیتیویسم مبنی بر عدم اثبات تجربی اصل تحقیق‌پذیری است. وانگهی تفسیر *المیزان* مملو از تبیین گزاره‌های متافیزیکی و الهیاتی است که تورق کوتاه این کتاب شریف نیز تفاوت دیدگاه مؤلف آن با هواداران پوزیتیویسم را نمایان، و ما را از بیان مصادیق آن بی‌نیاز می‌سازد.

تنها در یک نمونه، ایشان درباره ملائکه چنین گوشزد می‌کند که چون امروزه مادی بودن دیگر کرات آسمانی ثابت است، نمی‌توان آیات شریفه درباره اسکان ملائکه در آسمان را بر این کرات تطبیق داد (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۱). در این عبارت، به طور ضمنی استفاده از ابزارهای تجربی برای پژوهش درباره این موجودات تخطئه شده است. این نکته در کنار بحث وافی ایشان درباره چیستی این موجودات فراخس (همان، ص ۱۲-۱۳) بیانگر رد نگاه پوزیتیویستی به متافیزیک، و معنادار دانستن این گزاره‌هاست.

## ۱-۲. استقلال زبان دین و علم

در سال ۱۹۳۲م، ویتگنشتاین با نامعتبر خواندن فلسفه اولیه‌اش (میچ، ۱۹۸۸، ص ۳۳۳) رویکردهای پوزیتیویستی را انکار و زبان را نوعی «بازی» دانست که در آن معنا جای خود را به کاربرد می‌دهد. او در این باره می‌گوید: «معنای یک مهره، نقش آن در بازی شطرنج است» (ویتگنشتاین، ۱۹۹۱، ص ۵۶۳). همین گونه است ساحت‌های مختلفی که بشر با آن سروکار دارد؛ از هنر گرفته تا اخلاق و از علوم تجربی تا متافیزیک، فلسفه و دین. هریک از این حوزه‌ها بازی‌های مختلفی هستند که قواعد و قوانین ویژه خود را دارند. معنای هر واژه و گزاره در هریک از این حوزه‌ها نقش آن واژه و گزاره در همان حوزه است که در آن نقش، نقطه مشترکی با حوزه و بازی دیگر وجود ندارد. این دیدگاه در نتیجه، پیدایش فلسفه «تحلیل زبانی» را موجب شد؛ فلسفه‌ای که «پیشاپیش قائل به هیچ مجموعه‌ای از استنباط نیست، بلکه عبارت است از کوشش در روشن کردن و سر درآوردن از انواع مختلف زبان و نقش‌هایی که در زندگی بشر ایفا می‌کند» (باربور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). تحلیل‌گران زبانی با این شعار شه‌ره‌اند که «از معنای یک گزاره نپرس، بلکه کاربرد آن را دریاب» (همان، ص ۱۵۳ و ۱۸۹). از این رو ایشان کاربرد زبان دینی را پیشنهاد و توصیه روش زندگی و اصول اخلاقی می‌دانند و در مقابل، پیش‌بینی و مهار را وظیفه زبان علمی برمی‌شمردند (همان، ص ۱۵۳-۱۵۴). بر این اساس دو حوزه علم و دین بسان دو بازی متفاوت، با قوانین کاملاً

متمایزی هستند که از یکدیگر مستقل‌اند. برخی روشن‌فکران مسلمان نیز چنین تصویری از زبان دین ترسیم می‌کنند (شریعتی، بی‌تا، ص ۵۶) که نتیجه آن جدایی حوزه‌های زبانی علم و دین است.

در این میان، اگرچه از برخی تعابیر *المنازل* تمایل مؤلف به نمادین جلوه دادن زبان دین (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۸۲-۲۸۴) یا تمایز نهادن میان آن و زبان علم (همان، ج ۷، ص ۶۳۱؛ ج ۱۱، ص ۳۵۶) قابل استظهار است، به نظر می‌رسد ایشان دست کم زبان دین و زبان علم تجربی را در نقاطی مشترک می‌داند. از نظر رشیدرضا، اساساً دین نهادی است که یکی از رسالت‌های آن، ارشاد انسان به خطاهای حس در دریافت معارف است (همان، ج ۱، ص ۶۳). واضح است که حواس صرفاً معارف تجربی را درک می‌کنند. بنابراین لازم است گزاره‌های دینی و معارف تجربی اشتراک زبانی داشته باشند تا دین بتواند ادراکات حسی را جهت‌دهی کند و خطا در مدالیل گزاره‌های تجربی و افاده معانی ناصحیح توسط آنها را گوشزد نماید. *المنازل* همچنین در موارد بسیاری، از معارف تجربی به‌عنوان تأیید یا تبیین برای گزاره‌های دینی استفاده می‌کند؛ تا جایی که حتی روشن شدن معنای برخی واژه‌های قرآنی را منوط به رشد علوم تجربی می‌داند (همان، ج ۱۱، ص ۳۰۲). این در حالی است که اگر در نگاه او حوزه‌های زبانی علم و دین کاملاً از یکدیگر متمایز باشند، گزاره یکی نمی‌تواند دیگری را تأیید یا تبیین کند و یا حتی شاهد مثال آن قرار گیرد. برای نمونه مؤلف برای توجیه علمی حرمت ازدواج با محارم از مسئله‌ای در علوم تجربی و تأییدشده توسط پزشکان یاری می‌گیرد و در پایان تصریح می‌کند که بدین وسیله مضر بودن این عمل ثابت می‌شود (همان، ج ۵، ص ۳۱-۳۲).

رشیدرضا همچنین در بحث موجودات فضایی، دادوستد معرفتی علم و دین را به نمایش می‌گذارد و از معارف هریک برای تکمیل دیگری استفاده و در نهایت اعلام موضع می‌کند. ابتدا برای اثبات وجود چنین موجوداتی تفسیر خود از معرفتی دینی را با کمک رصد تجربی ادعایی خود تکمیل (همان، ج ۷، ص ۳۹۲) و در جایی دیگر انسان‌وار بودن آنها را با ترکیبی از معارف تجربی و دینی نفی می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۱۳۸-۱۳۹). بنابراین ناگفته روشن است که استفاده پرچم مؤلف *المنازل* از معارف تجربی برای تفسیر معارف دینی و برعکس، نشان از رد رویکرد استقلال زبانی علم و دین در اندیشه او دارد.

در سوی دیگر تطبیق، علامه طباطبائی را نیز نمی‌توان از هواداران این رویکرد، یعنی استقلال حوزه‌های زبانی علم و دین، دانست. اگرچه برخی عبارات ایشان، مانند فرق گذاردن میان معنای قرآنی و علمی آب در آیه شریفه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵۸) فی‌الجمله تمایل به چنین نگرشی را تقویت می‌کند، اما پذیرش و رد معارف دینی با اتکا به معارف علوم تجربی و برعکس در *المیزان* گواهی می‌دهد که ایشان حوزه‌های زبانی علم و دین را یک‌سره از یکدیگر متمایز و مستقل نمی‌داند.

برای نمونه می‌توان به داروینیسیم و مسئله پیدایش انسان در *المیزان* اشاره کرد که ایشان با پذیرش ظاهر آیه قرآن، فرضیه علوم تجربی را رد و بر آن اشکالاتی وارد می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۶). علامه در گام بعد با معیار قرار دادن همین معرفت دینی، به سراغ تعدیل در این فرضیه زیست‌شناسی می‌رود و آن را به گونه‌ای تبیین

می‌کند که با ظاهر معارف دینی نیز سازگار افتد (همان، ص ۳۰۶). شیوه *المیزان* در مواجهه با این فرضیه تجربی به‌وضوح دلالت بر تداخل حوزه زبانی دین با حوزه زبانی علم، دست‌کم در برخی موارد دارد.

## ۲. ابزارانگاری و واقع‌گرایی

در نزاع تاریخی میان کلیسا و *گاليله*، به‌واقع کلیسا به دنبال بسط نظریه «خورشید مرکزی» (Heliocentric) بود، تنها به این شرط که آن را فقط یک مصنوع ریاضی و صرفاً یکی از چند طرح محاسباتی ممکن به حساب آورند که می‌توان با آن نظام موجود در آسمان و میان سیارات را تبیین کرد و از آنجا که حق انحصاری تفسیر واقعیت در اختیار کلیسا بود، منجمان نباید چنین ادعا می‌کردند که این نظریات واقع را آن‌گونه که هست، بیان می‌کند؛ اما *گاليله* بر این ادعا اصرار داشت (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۳۵۹-۳۶۰). بدین ترتیب برای رفع تعارض علم و دین با طرح کسانی همچون *بلارمین* (Bellarmine) و *اوسیاندر* (Andreas Osiander) رویکردی به نام ابزارانگاری در حوزه علوم تجربی پدیدار شد. ابزارانگاران بر آن‌اند که نظریه‌های علمی صرفاً «ابزارهایی» مناسب برای پیش‌بینی، مهار و حل مسئله درباره پدیده‌های مشاهده‌پذیرند و روی در توصیف واقع نداشته، اخباری نیستند (آکاشا، ۱۳۸۷، ص ۸۰). براین‌اساس این پرسش که «آیا الکترون وجود دارد» از نظر ایشان پرسش سودمندی نیست (باربور، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

سرسختی *گاليله* در برابر کلیسا، اگرچه موجب طعن و نقد ابزارانگاران معاصر و غیرمعاصر خود از *بلارمین* تا *دوئم* (Pierre Duhem) شد، نشان‌دهنده این مسئله است که او در حوزه علوم تجربی واقع‌گرا بوده است. براساس دیدگاه واقع‌گرایان می‌توان به نظریه‌های علمی همچون توصیفات دقیقی از عالم واقع نگریست که واقعیات مشاهده‌پذیر بر وجود آنها در عالم خارج دلالت دارند. واقع‌گرایان برخلاف ابزارانگاران، دستاوردهای علم را کشف و اکتشاف می‌دانند نه جعل و اختراع؛ به همین سبب از نظر اینان مسئله وجود بر کاربرد و فایده مقدم است. ایشان در صورتی که زبان دینی را نیز نمود واقع بدانند، در تلاقی معارف علمی و معارف دینی همچنان با مسئله چگونگی رابطه علم و دین مواجه خواهند بود. از این‌رو باید درصدد تبیین این مسئله برآمده، موضع خود را در این زمینه مشخص کنند.

در میان مسلمانان، محمد رشیدرضا مؤلف *المنار* را باید از جمله اندیشمندان مسلمانی دانست که در زمره واقع‌گرایان علمی قرار می‌گیرد. برای نمونه، ایشان در نزاع میان کلیسا و *گاليله*، نظام خورشیدمرکزی را در جایگاه حق نشانده، از نظام بطلمیوس به وهم و خیال تعبیر می‌کند (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱۲، ص ۱۹). مؤلف *المنار* با رد ادله کلیسا بر زمین‌مرکزی (همان، ج ۶، ص ۳۱۳) معتقد است که نصوص دینی هرچه بیشتر با نظام خورشید مرکزی سازگارند (همان، ج ۱۲، ص ۱۷ و ۱۹).

تأکید *المنار* بر رد نظام بطلمیوس و وهم دانستن آن، نشان از واقع‌گرا بودن رشیدرضا در نظریات علمی دارد. علاوه بر این، استفاده مؤلف از واژه حقیقت برای این علوم نیز چنین ادعایی را تقویت می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۰۱). همچنین اصرار رشیدرضا بر هماهنگی قرآن کریم با نظام خورشیدمرکز را می‌توان دلیل بر واقع‌گرایی دینی ایشان دانست.

علامه طباطبائی نیز با ورود به این نزاع تاریخی، جانب هواداران خورشیدمرکزی را می‌گیرد و معتقد است توجه به اختلاف معارف قرآنی با نظام بطلمیوس می‌توانست پیش از آنکه علوم تجربی بطلان این نظام را تبیین کنند، دانشمندان مسلمان را بیدار کند (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۵۷). بر این اساس تأکید بر بطلان نظام بطلمیوس و نه ناکارآمدی آن، و همچنین سازگاری قرآن با خورشیدمرکزی، *المیزان* را نیز در عداد واقع‌گرایان علمی و دینی قرار می‌دهد.

در این میان برخی به صراحت علامه را در پاره‌ای از آرای تفسیری خویش ابزارانگار دانسته‌اند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۳۰). علامه معتقد است فرضیه تکامل انواع (Evolutionism) را می‌توان با الگوی تکامل در خواص و آثار گونه‌ها فهمید، نه تکامل در ذات گونه‌ها و هواداران این فرضیه هیچ دلیلی بر رد این رویکرد، به عنوان رقیب تکامل انواع ارائه نداده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۴۹). با استناد به این فراهی *المیزان* برخی ادعا کرده‌اند که مؤلف برای حفظ ظاهر معرفت دینی، ابزاری شمردن این فرضیه علمی را لازم دانسته است. به نظر می‌رسد اینان حذف عنصر ذات گونه‌ها در تکامل و فروکاستن آن به آثار و ویژگی‌ها را مؤید این برداشت خود می‌دانند. در مقابل و در نقد این برداشت، برخی آن را کج‌فهمی و پیش‌داوری تلقی انگاشته‌اند و معتقدند از آنجاکه علامه *طباطبائی* رئالیست است و ابزارانگاری رویکردی آنتی‌رئالیستی است، نمی‌توان میان این دو جمع کرد. از نظر ایشان می‌توان گوشه‌ای از نظریه علمی را کنار نهاد و در عین حال آن را توصیفی دانست (قائمی‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

با مراجعه به *المیزان* می‌توان قضاوت بهتری میان این دو برداشت از سخن مؤلف داشت. علامه، گزاره اصلی فرضیه تکامل انواع را چنین بیان می‌کند: «انسان حیوانی است که به انسان تبدیل شده است». سپس در ادامه به بیان سیر تاریخی پیدایش موجودات و تبدیل هر گونه به گونه دیگر براساس فرضیه تکامل می‌پردازد. ایشان در نهایت گزاره بنیادین این فرضیه و این سیر را رد، و آن را ناتوان از معارضه با حقیقت مورد اشاره قرآن کریم مبنی بر تباین گونه‌ای انسان از دیگر حیوانات برمی‌شمرد (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۴۹). می‌دانیم که براساس رویکرد ابزارانگاری، زمانی برای تعدیل یک نظریه عنصری از آن حذف می‌شود یا آن تئوری جای خود را به نظریه جایگزین می‌دهد که نظریه جایگزین، ارائه سودمندتر و کارآمدتری نسبت به تئوری پیشین در حل مسئله داشته باشد؛ درحالی‌که *المیزان* با انکار تغییر گونه‌ها و فرض تغییر خواص و حالات آنها درصدد بیان عدم واقع‌نمایی فرضیه تکامل است؛ زیرا در غیر این صورت و با فرض پذیرش مسلک ابزارانگاری از سوی مؤلف، رد تکامل انواع بی‌معنا و غیرمعقول است؛ چراکه براساس مدعا



(سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷-۲۲۹) این فرضیه به خوبی می‌تواند توجیه‌کننده تغییرات تأییدشده در گونه‌ها باشد. به عبارت دیگر زمانی که تکامل انواع به‌خوبی حل مسئله می‌کند و تغییرات تجربه‌شده در گونه‌ها را توجیه می‌نماید، چه نیازی به حذف عنصری از این نظریه یا ارائه فرضیه جایگزین بدون اثر عملی است؟! اگر در پاسخ، سازگاری فرضیه با معرفت دینی را اثر عملی حذف عنصر تکامل در ذات گونه‌ها یا ارائه جایگزین بیان کنند، پرسش اساسی این است که چه انگیزه‌ای غیر از واقع‌نما نبودن فرضیه تکامل در مقابل واقعیت مورد اشاره دین می‌تواند توجیه این رفتار باشد. پرواضح است که اشکال عدم واقع‌نمایی به فرضیه تکامل از سوی علامه در تضاد صریح با ابزارانگاری است.

وانگهی اگر پذیرش بخشی از یک نظریه علمی و رد بخش دیگر به معنای مشی ابزارانگارانه در علم است، مادام که یک نظریه به صورت کامل از اعتبار ساقط نشده و مورد جرح و تعدیل واقع می‌شود، هر آن کس که به تعدیل آن همت گمارد ابزارانگار است و چه کسی است که نداند علم اساساً با تعدیل‌ها پیش می‌رود. براین‌اساس به‌ویژه در انگاره قبض و بسط که معتقد است هر مرزی از معرفت بشری گامی پیش نهد مرز دیگر معارف بشری در تب و تاب قبض و بسط تعدیل می‌شود، تمامی دانشمندان ابزارانگارند، مگر آنان که یک‌سره تمام نظریات پیشین را از اساس ساقط کرده‌اند!

بنابراین به نظر می‌رسد در نزاع میان دو گروه برای فهم سخن علامه، دیدگاه منتقدان نسبت ابزارانگاری به ایشان است که روی در صواب دارد.

### ۳. تأویل‌پذیری معارف دینی در برابر علم

با آغاز بحث‌های جدی میان کلیسا و دانشمندان علوم طبیعی در قرن هفدهم تعصب ارباب کلیسا بر ظاهر کتاب مقدس با خوانش ارسطویی آن، مشکلات جدی به بار آورد. اینچنین بود که نص‌گرایی آنان به محکوم شدن گالیله توسط کلیسای کاتولیک کمک شایانی کرد (باربور، ۱۳۸۹، ص ۶۳). مسئله دانشمندانی مانند گالیله نه دین و کتاب مقدس، بلکه نص‌گرایی ارباب کلیسا و جمود آنان بر تفاسیر مبتنی بر فلسفه ارسطویی از کتاب مقدس بود. بنابراین در واقع مخالفت امثال گالیله نه با ظاهر کتاب مقدس که با دستگاه علمی ارسطو بود. گالیله در مقابل کلیسا، که نظریه خورشیدمرکزی وی را مخالف با ظاهر کتاب مقدس می‌دانست، چنین ادعا می‌کرد که نه‌تنها این نظریه مطابق با واقع است، بلکه کتاب مقدس را نیز بهتر تفسیر می‌کند:

به عقیده من مطمئن‌ترین و نزدیک‌ترین راه اثبات اینکه نظریه کپرنیک مخالف با کتاب مقدس نیست، ارائه سلسله دلایلی است که صحیح است و نمی‌توان خلاف آن را ادعا کرد؛ بدین ترتیب چون حقایق نمی‌توانند مغایر یکدیگر باشند، این نظریه و کتاب مقدس باید با یکدیگر توافق کامل داشته باشند (کوستر، ۱۳۸۷، ص ۵۴۱).

از این‌رو گالیله در نامه خود به بانو کریستینا (Grand Duchess Christina)، با تقسیم علوم به مدلل (اثبات‌شده) و غیرمدلل، الگوی جدیدی از تفسیر کتاب مقدس در مواجهه با علوم طبیعی ارائه می‌دهد. براین‌اساس اگر علوم

طبیعی مدلل با ظاهر کتاب مقدس تعارض پیدا کنند، آن فراز از کتاب مقدس، دوباره و با توجه به آن یافته علمی تفسیر خواهد شد و در غیر این صورت گزاره‌های علمی بی‌شک خطا تلقی می‌شوند و باید در نفی آنها تمام امکانات را بسیج کرد (همان، ص ۵۲۳-۵۲۴).

پس از گالیله و با پیروزی علم بر کلیسا گروهی که همچنان به فرازهای کتاب مقدس تعلق خاطر داشتند و روش گالیله را نیز در تفسیر کتاب مقدس می‌پسندیدند، بر آن شدند که نمی‌توان کتاب مقدس را یک‌سره به گوشه‌ای وارها نید و دست از آن کشید. اینان چنین چاره کردند که مشابیهات کتاب مقدس را با محک‌های علم جدید تفسیر کنند (باربور، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

پای این سبک و جریان تفسیری، که متن کتاب مقدس را در برابر دستاوردهای علوم طبیعی منفعل می‌دانست، پس از مدت‌ها به دنیای اسلام نیز باز شد. این جریان تا اندازه‌ای در میان روشن‌فکران و گاه مفسران اسلامی ریشه دواند که در دوره‌ای، دنیای اسلام شاهد تفاسیر و کتاب‌های بی‌شماری با موضوع تطبیق آیات قرآنی با یافته‌های علمی بود. از دل این جریان، راه‌حلی‌هایی با هسته مشترک تأویل ظواهر متون دینی با دستاوردهای علمی برای حل مسئله علم و دین نیز بیرون آمد. برخی این وجه مشترک را «تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی» نامیده‌اند که نظریه‌پردازان آن روشن‌فکران ساختی‌گرا بودند (قائم‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۳۲). از جمله این نظریات نظریه‌ای است که پردازشگران آن، خود نام «قبض و بسط تئوریک شریعت» بر آن نهاده‌اند.

فارغ از چیستی و چرایی این نظریات و بدون ایراد سخن در این باب که آیا همان‌گونه که نظریه‌پردازان آن ادعا دارند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶) این نظریات رئالیستی و واقع‌گرایانه است یا خیر، لازم است بپرسیم آیا مؤلفان *المنازل و المیزان* نیز بر این روش طی طریق کرده‌اند یا خیر؟ آیا براساس دیدگاه رشیدرضا و علامه طباطبائی «تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی» روی در صواب دارد؟ اگر ایشان به تأویل نصوص دینی در مقابل علوم تجربی تن می‌دهند، آیا چنین اطلاقی نیز موردنظر آنهاست؟

در این میان رشیدرضا گرایش خود را رسماً به مذهب سلف اظهار می‌کند (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۵۲). ایشان مذهب سلف را در مقابل مذهب خلف قرار می‌دهد و در یک کلمه مذهب خلف را، همان تأویل تعریف می‌کند و معتقد است که اینان گزاره‌های دین را در مقابل عقل به زانو درمی‌آورند و تأویل می‌کنند (همان). ایشان در ادامه مذهب خلف را رد می‌کند و هواداران آن را طعن می‌زند که «ان الله لا یکلف نفسا إلا وسعها» (همان، ص ۲۵۳)!

سخت‌گیری نظری *المنازل* در تأویل گزاره‌های دینی توسط عقل، درباره رابطه میان علم و دین نیز تکرار شده است. ایشان گذشتگان را به سبب تأویل ظواهر قرآن کریم با نظریات علوم معاصر خود که بعدها باطل شده‌اند تقبیح می‌کند و پیشرفت این علوم را سبب روشن شدن این رویکرد باطل می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۱۲؛ ج ۸، ص ۴۵۵-۴۵۶؛ ج ۱۲، ص ۱۹). ایشان اگرچه در عمل و در فرازهای تفسیری خود نرمش بسیاری

در تطبیق آیات با علوم تجربی از خود نشان می‌دهد، تا جایی که غالباً با یافته‌هایی از علوم مواجه می‌شود که کاملاً مؤید آیات قرآن هستند، اما تا حد بسیاری به این رویکرد پایبند می‌ماند و در تقابل جدی میان علوم تجربی و گزاره‌های دینی، جانب دین را مقدم می‌دارد. برای نمونه می‌توان به آیات شریفه رجم شیاطین و جن با شهاب‌ها اشاره کرد. ایشان در این زمینه معتقد است اگرچه این مسئله از نظام سبب و مسببی جاری در عالم خارج نیست و علم تجربی تا کنون چنین امری را تأیید نکرده است، اما این مسئله از جمله مسائلی است که با وحی تبیین شده و دلیل قطعی دینی دارد و جهل نسبت به آن به جهت علم اندک بشر است. المنار مدعی است از این قبیل مطالب، که وحی آنها را تبیین کرده باشد و هنوز توسط علم تأیید نشده باشند، در عالم بسیار است (همان، ج ۴، ص ۷۸).

با این همه در برخی تعابیر المنار شائبه تأویل ظاهر وجود دارد. برای مثال در تفسیر آیه شریفه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» (روم: ۱۹) رشیدرضا از اختلاف دانشمندان علوم تجربی با این گزاره یاد می‌کند و درصدد برمی‌آید واژه حی و میت را به گونه‌ای تبیین کند که با فرضیات آنان تعارض نداشته باشد (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۶۳۱؛ ج ۱۱، ص ۳۵۶). براین اساس ظاهر این آیات دستخوش تفسیری می‌شود که گویی خلاف فهم عرفی از آن است. همچنین در تعیین معنای واژه دخان، ایشان این واژه را برای هماهنگی با علوم تجربی، به بخار تأویل می‌کند (همان، ج ۷، ص ۴۷۰).

در نهایت باید گفت المنار همان گونه که در ساحت نظر تأویل را برنمی‌تابد، در عمل نیز بدان پایبند بوده است. موارد جزئی تأویل در آن را نیز یا باید قابل توجیه دانست و یا بر تخطی مؤلف از روش و مشی تفسیری‌اش حمل کرد.

اما در سوی دیگر المیزان به گونه روشمندتر با این الگو مواجه شده است. علامه طباطبائی در مقدمه کتاب خود چنین اطلاقی را یک‌سره منکر می‌شود (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳)، اما این به معنای رد تأویل به صورت مطلق نیست. با مراجعه به رویارویی‌های مؤلف المیزان با علوم تجربی می‌توان دریافت که ایشان فی‌الجمله اصل رویکرد تأویل را به‌عنوان راه‌حلی برای حل مسئله علم و دین می‌پذیرد. در این میان عبارات المیزان معیار روشنی برای تأویل‌پذیری معارف دینی با یافته‌های بشری در اختیار ما می‌گذارد. براین اساس از نظر ایشان تطبیق حقایق دینی با فرضیات تجربی هنگامی موجه است که از طرفی گزاره‌های دینی نص صریح نباشند (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۱) و از طرف دیگر به این فرضیات با براهین علمی یقین حاصل شود (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۳-۳۷۴).

المیزان براساس این معیار در داوری میان بطلمیوس و کپرنیک، از برخی دانشمندان اسلامی در دوره‌های پیشین به سبب تأویل آیات قرآن کریم و تطبیق آن با هیئت بطلمیوس به‌شدت انتقاد می‌کند و معتقد است پیش از ابطال هیئت بطلمیوس توسط علوم تجربی، توجه این گروه از مفسران به ظاهر قرآن

و اختلاف آن با تبیین بطلمیوس از حرکات سیارات، آنان را از تأویل بازمی‌داشت (همان، ج ۸، ص ۱۵۷). همچنین مؤلف در رد چندپدیری انسان‌های کنونی نبود براهین قطعی و وجود پیش‌فرض مردود (همان، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۴۶) را دلیل بر عدم تأویل ظاهر می‌داند (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۱).

طبیعی است که پذیرش تأویل روشمند از جانب علامه نمونه‌هایی را در *المیزان* به همراه داشته باشد. ایشان برای مثال در تفسیر عبارت شریفه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸) واژه «تَجْرِي» را به حرکت خورشید از نگاه اهل زمین تفسیر می‌کند و خود بلافاصله تأکید می‌کند که حرکت خورشید به دور زمین خلاف یافته‌های علوم طبیعی روز است. این ذیل به طور ضمنی دلیل چنین تبیینی از این عبارت قرآنی را بیان می‌کند و روشن است که این تفسیر، تفسیری خلاف ظاهر است (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۸۹). ایشان همچنین در تفسیر آیات شریفه‌ای که بر رجم شیاطین و جن اشاره دارند، در تأویلی آشکار این گزاره را به گزاره‌ای تمثیلی بدل و شهاب را به نوری خارج از طاقت شیاطین یا جلوگیری از تلبیس حق به باطل توسط آنان تفسیر می‌کند. رد تفسیر دیگر مفسران از این آیات براساس علوم تجربی و توضیح مترجم *المیزان* در این باره، شاهدی بر تأویل این آیات توسط مؤلف در راستای عدم تعارض با علوم تجربی است (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). اکنون باید پرسید که آیا هر دو معیار موردنظر علامه برای تأویل در این آیات وجود داشته است؟ آیا هیچ‌یک از این آیات نص صریح نبوده است و آیا یافته علمی مقابل آنان با براهین یقین‌آور پشتیبانی شده است؟

می‌دانیم که امروزه دانش‌های تجربی دانش‌های استقرایی هستند که در آنها جزئیات، ما را به یافته‌های علمی رهنمون می‌سازد. همچنین نیک می‌دانیم تفاوت عمده استقرا و قیاس، روش استدلال در آن دو است که یکی قطعی و دیگری احتمالی است. حال پرسش اساسی که *المیزان* در اینجا باید به آن پاسخ دهد این است که براساس کدام مبنای فلسفه علم برای فرضیات تجربی براهین قطعی مطالبه می‌کند؟ آیا اساساً چنین توقعی از دنیای علم تجربی قابلیت برآورده شدن دارد؟ ما در آثار علامه به نکته‌ای که این مسئله را براساس دیدگاه ایشان تبیین کند برخوردیم و این پرسش موجبات اشکال دیگران به ایشان را نیز فراهم آورده است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۳۱).

به هرروی روشن است که *المیزان* معارف دینی را فی‌الجمله در برابر علم تأویل‌پذیر می‌داند. این بدان معناست که مؤلف این تفسیر نه به صورت کلی تأویل را انکار می‌کند و نه مطلقاً دین را در برابر علوم تجربی منفعل می‌داند و حتی معتقد است در برخی موارد می‌توان با توجه به ظاهر معرفت دینی، آن را از آلوده شدن به فرضیات علمی باطل نجات داد. بنابراین الزاماً با تحول در معارف بشری، معارف دینی متحول نمی‌شوند.

## نتیجه گیری

بررسی فرازهای المنار و المیزان از قرابت روشی علامه طباطبائی و محمد رشیدرضا در رویارویی با مسئله رابطه علم تجربی و دین حکایت دارد. تبیین رویکردهای مطرح در دنیای علوم تجربی و تأثیر آن بر چگونگی این رابطه و در ادامه استخراج دیدگاه این دو مفسر شهیر دنیای اسلام نسبت به این رویکردها، نشان داد این دو علاوه بر اینکه زبان علوم تجربی و دین را معنادار می‌دانند، دست کم در نقاطی قائل به اشتراک میان این دو حوزه زبانی‌اند. همچنین آنان به گرایش‌های ابزارانگارانه در علوم تجربی روی خوش نشان نداده، در زمره واقع‌گرایان علمی قرار می‌گیرند. نتیجه این شیوه، تلاقی جدی برخی گزاره‌های دینی و معارف بشری است.

برخی برآن‌اند که چون معارف بشری به پیشرفت‌های چشمگیری دست یافته‌اند و این دستاوردها بسیار به کار انسان امروزی می‌آیند و گویی حقایق را به خوبی حکایت می‌کنند، باید در تبیین معارف دینی جانب علم را بگیریم و گزاره دین را به تأویل ببریم. به تفصیل بیان شد که رشیدرضا در المنار اگرچه تلاش شایانی برای تطبیق معارف دینی و علمی کرده است، اما در آنجا که نمی‌تواند وجهی برای جمع میان علم تجربی و دین بیابد، راهکار تأویل را راه حل مناسبی نمی‌داند و از نظر وی تأویل یک‌سره مردود است. در سوی دیگر المیزان تأویل را با معیاری که عرضه می‌کند فی‌الجمله می‌پذیرد، اگرچه سلوک مؤلف در این مسیر گاه با اشکالاتی نیز روبه‌روست.

## منابع

- آکاشا، سمیر، ۱۳۸۷، *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران، فرهنگ معاصر.
- باربور، ایان، ۱۳۸۹، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ هفتم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، ط. الرابعة، بی‌جا، دارالفکر.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، *قبض و بسط تنویریک شریعت*، چ ششم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریعتی، علی، بی‌تا، *اسلام‌شناسی*، تهران، حسینیه ارشاد.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۲ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط. الثانية، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۴، «مسئله ارتباط علم و دین در جهان اسلام»، *ذهن*، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۲۹-۴۵.
- کوستلر، آرتور، ۱۳۸۷، *خواب‌گردها*، ترجمه منوچهر روحانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.

Ayer, A. j, 1952, *Language Truth and Logic*, New York, Dover Books.

Donovan, Peter, 1985, *Religious Language*, Fifth Impression, London, Shildon Press.

Magee, Bryan, 1988, *The Great Philosophers*, New York, Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig, 1991, *Philosophical Investigation*, trans G.E.M Anscombe, third edition, Oxford, Basil Blackwell.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی